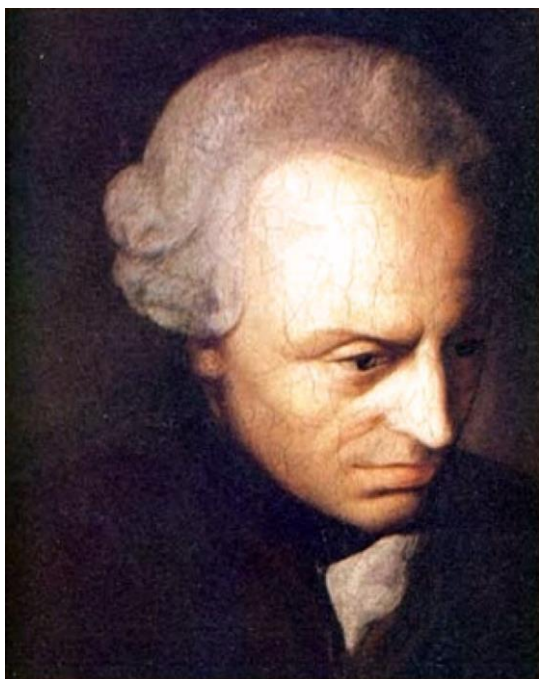




UNIDADE 9

A Ilustración e o criticismo de Kant – Parte 1

DESCRIPCIÓN BREVE

Exponse a Ilustración e a primeira parte da filosofía de Kant: a relacionada coa Crítica da razón pura

David Espasandín

Historia da Filosofía / 2º de Bacharelato

Contido

1. Razón e progreso na Ilustración	2
1.1. As bases do movemento Ilustrado	2
1.2. A alianza entre razón e progreso	2
1.3. O cuestionamento da metafísica	3
1.4. A crítica da relixión positiva das supersticións.....	4
2. O idealismo trascendental de Kant.....	5
2.1. Contexto histórico e cultural de Kant.....	5
2.2. Contexto filosófico: influencias na filosofía kantiana.....	5
2.3. Contexto vital e obra de Kant.....	6
2.4. Os límites do coñecemento en Kant: o uso teórico da Razón	7
2.4.1. O xiro copernicano	7
2.5. Tipos de xuízos	8
2.6. A Crítica da razón pura	9
2.6.1. Definición.....	9
2.6.2. Partes da <i>Crítica da Razón Pura</i>	9
2.6.2.1. A estética trascendental	9
2.6.2.2. A analítica	11
2.6.2.2.1. Lóxica trascendental.....	11
2.6.2.2.1.1. Analítica trascendental	12
2.6.2.2.2. Dialéctica trascendental	14
2.6.3. As tres ideas da razón	15
2.6.4.1. Alma, psicoloxía racional e paraloxismos	15
2.6.4.2. Mundo, cosmoxía racional e antinomias	16
2.6.4.3. Deus, teoloxía racional e probas da existencia de Deus.....	17
ANEXO: selección textual	18

1. Razón e progreso na Ilustración

1.1.As bases do movemento Ilustrado

Kant, na súa *Resposta á pregunta: Que é a Ilustración?* (1784), escribe o seguinte: “A ilustración é o abandono por parte do home do estado de minoría que debe atribuírse a si mesmo. A minoría é a incapacidade de usar o propio intelecto sen a guía doutro. Esta minoría atribúese a si mesma, cando a súa causa non consiste na falta de intelixencia, senón na ausencia de decisión e valentía para usar o propio intelecto sen a guía doutro. *Sapere aude!* Ten a coraxe de usar a túa propia intelixencia! Este é o lema da ilustración.” Para os ilustrados, **as nosas mentes só poden liberarse da servidume espiritual se o noso coñecemento aumenta. Unha confianza decidida na razón humana, un uso crítico e sen prexuízos para liberarse de dogmas metafísicos, prexuízos morais, supersticións relixiosas, relacións deshumanizadas entre homes, tiranías políticas: esta é a característica fundamental da ilustración.** Os ilustrados constitúense como un exército en loita contra todos os prexuízos: a verdade non ten outra fonte que a razón humana. Fan da tradición obxecto de crítica, do mesmo xeito que fai a ciencia da natureza con respecto á aparencia sensible. A razón, e non a tradición, é a última fonte de autoridade.

Aínda que non foi o único movemento cultural da época, a ilustración foi a **filosofía hexemónica na Europa do século XVIII**. Consiste nun movemento filosófico, pedagóxico e político articulado, que seduce gradualmente ás clases cultas e á activa burguesía ascendente nos distintos países europeos, desde Inglaterra a Francia, de Alemaña a Italia, en parte tamén en Rusia e incluso en Portugal. Inseríndose en diferentes tradicións, a ilustración non se configura como un sistema compacto de doutrinas, senón como un **movemento baseado na confianza na razón humana, cuxo desenvolvemento implica o progreso da humanidade**, liberándose de cadeas cegas e absurdas e das existenciais de ignorancia, superstición, mito e opresión. A razón dos ilustrados preséntase como:

1. Unha defensa do coñecemento científico e da técnica como instrumentos para a transformación do mundo e a mellora progresiva das condicións espirituais e materiais da humanidade
2. Tolerancia ética e relixiosa
3. Como defensa dos inalienables dereitos naturais do home e do cidadán
4. Como rexeitamento a sistemas metafísicos dogmáticos que son incontrolables desde o punto de vista da experiencia
5. Como crítica desas supersticións en que consistirían as relixións positivas e como defensa do deísmo (pero tamén do materialismo)
6. Como loita contra o privilexio e a tiranía.

Estes son os trazos ou semellanzas familiares que, dentro das variantes constituídas polas diferentes ilustracións (francesa, inglesa, alemana ou italiana), permiten falar de ilustración en xeral.

1.2.A alianza entre razón e progreso

A Ilustración é unha filosofía optimista. É a filosofía da burguesía en ascenso: é unha filosofía que se esforza e traballa para o progreso. “**Algún día todo será mellor**, esta é a nosa esperanza”, di Voltaire. E tal esperanza non se podería realizar se non contribuímos co noso esforzo; o desenvolvemento da

humanidade podería estancarse e todo se perdería. Non obstante, **houbo e hai progreso**; aínda que non haxa -como pensan algúns positivistas- unha lei ineludible do progreso. **Na base deste progreso** espiritual, material e político, que non é lineal e que se produciu e pode obterse a pesar dos obstáculos, os ilustrados **sitúan o uso crítico e construtivo da razón**. Non obstante - e aquí estamos ante o problema central, de que concepto de razón se trata? Para os grandes sistemas metafísicos do século XVII, para Descartes e Malebranche, para Spinoza e Leibniz, a razón é o territorio propio das verdades eternas, desas verdades que son comúns ao espírito humano e divino. O que sabemos e intuímos grazas á razón, intuímolo directamente en Deus: cada acto da razón confirma a nosa participación na esencia divina, ábrenos o reino do intelixible, do suprasensible. **O século XVIII dálle á razón un significado diferente e máis modesto**. Xa non é un conxunto de ideas innatas que se produciron antes de calquera experiencia, nas que se nos manifesta a esencia absoluta das cousas. **A razón non é unha posesión, senón unha determinada forma de adquisición do coñecemento**.

Todo o século XVIII deu á razón este significado. Non o considera como un contido fixo de coñecemento, principios ou verdades, senón como unha facultade, como unha forza que só se pode comprender plenamente exercéndoa e explicándoa. A súa función máis importante é a súa capacidade de atar e desatar coñecementos.

Montesquieu, pola súa banda, afirmará que a alma humana nunca poderá deterse no seu desexo de saber: as cousas son unha cadea e a causa de algo ou de calquera idea non se pode coñecer sen estar posuído polo desexo de coñecer a cousa ou a outra idea que vén despois.

En resumo: os ilustrados teñen confianza na razón, na que son herdeiros de Descartes, Spinoza ou Leibniz (racionalistas). Non obstante, a diferenza das súas concepcións, **a razón dos ilustrados é a do empirista Locke ou de Hume, que analizan as ideas e as reduce a todas á experiencia**. Polo tanto, trátase dunha razón limitada: **limitada á experiencia**, controlada pola experiencia. A razón dos ilustrados é a razón que atopa o seu paradigma na física de **Newton**: non confronta as esencias, non se pregunta cal é, por exemplo, a causa ou a esencia da gravidade, non formula hipóteses nin perde en conxecturas sobre a natureza última das cousas. Pola contra, partindo da experiencia e en constante contacto con ela, busca as leis do seu funcionamento e compróbaas. No *Tratado de metafísica*, Voltaire escribe: "Nunca debemos confiar en simples hipóteses; Nunca debemos comezar inventando principios, cos que máis adiante explicaremos todas as cousas. Pola contra, debemos comezar cunha descomposición exacta dos fenómenos que coñecemos. Se non recorremos ao compás das matemáticas e tras a luz da experiencia, non poderemos avanzar nin un só paso"

1.3.O cuestionamento da metafísica

Polo tanto, a razón dos ilustrados é unha razón independente das verdades da revelación relixiosa e non recoñece as verdades innatas das filosofías racionalistas. É un elemento limitado e controlado pola experiencia. **Limitada nos seus poderes e gradual no seu desenvolvemento**, a razón dos ilustrados non se reduce, sen embargo - como aconteceu en Newton - aos feitos da natureza. A razón dos ilustrados non ten prohibido ningún campo de investigación: **a razón refírese á natureza e ao mesmo tempo ao home**.

No seu *Ensaio sobre os elementos da filosofía* (1759), d'Alembert escribe que o Renacemento é típico do século XV; a Reforma é o acontecemento máis significativo do século XVI; A filosofía cartesiana modifica

a visión do mundo no século XVII. E no século XVIII, o “século da filosofía”, d'Alembert ve outro gran movemento análogo.

Apenas se ten en conta o século no medio do cal nos atopamos, os acontecementos que se desenvolven diante de nós, os costumes cos que convivimos, as obras que producimos e incluso as conversas que mantemos apenas se teñen en conta, é fácil notar que un cambio notable ocorreu en todas as nosas ideas: un cambio que, debido á súa rapidez, suxire que se producirá unha revolución aínda maior no futuro. Só co tempo será posible determinar con exactitude o obxecto desta revolución e indicar a súa natureza e os seus límites [...] e os que veñan despois estarán en condicións de coñecer os seus defectos e os seus méritos mellor que nós. Á nosa época gústalle chamarse "a era da filosofía": cando se estuda o estado actual do noso coñecemento sen prexuízos non se pode negar que a filosofía fixo un notable progreso entre nós. A ciencia da natureza adquire novas riquezas todos os días; a xeometría amplía o seu territorio e xa penetrou nos campos da física que lle estaban máis próximos; o verdadeiro sistema do universo foi finalmente coñecido, desenvolvido e perfeccionado. Desde a Terra ata Saturno, desde a historia dos ceos ata a dos insectos, a ciencia natural cambiou de rostro. E xunto con el, todas as outras ciencias tomaron unha nova forma [...]. Este fermento, que actuou en todas as direccións, apoderouse de todo o que se lle presentou, con violencia, como un torrente que rompe os diques. Dos principios da ciencia aos fundamentos da ciencia revelada, dos problemas da metafísica aos do gusto, da música á moral, das controversias teolóxicas ás cuestións de economía e comercio, da política aos dereitos dos pobos e á xurisprudencia civil, todo foi discutido, analizado, axitado.

O home non se reduce á razón, pero todo o que se refire a el pode investigarse a través da razón: os principios do coñecemento, o comportamento ético, as estruturas e as institucións políticas, os sistemas filosóficos e as relixións.

A razón ilustrada é crítica na medida en que é empírica, na medida en que está ligada á experiencia. E precisamente porque **é experimental e indutiva**, o racionalismo ilustrado comeza, en Inglaterra e Francia, cunha ruptura coa forma anterior de coñecemento filosófico, a forma de sistemas metafísicos. Xa non cre nos dereitos nin nas vantaxes do "espírito do sistema"; nela non atopa unha forza, senón un límite e un obstáculo por razón filosófica. **En vez de encerrar a filosofía dentro das fronteiras dun determinado edificio doutrinal, en lugar de encadeala a determinados axiomas - establecidos dunha vez por todas - e as deducións que se poden extraer deles, a filosofía debe desenvolverse en liberdade** e revelar neste proceso a forma propia de cada realidade, a forma de todo ser, tanto natural como espiritual.

1.4.A crítica da relixión positiva das supersticións

Vinculado coa experiencia e ao contrario dos sistemas metafísicos, o racionalismo ilustrado é un movemento de secularización relativo aos mitos e supersticións das relixións positivas que a Ilustración ridiculizaba a miúdo con sarcasmo despectivo. A **actitude escéptica** -e aínda máis frecuentemente

irreverente- é un trazo característico e esencial da Ilustración, unha filosofía que pode considerarse sen dúbida como **un gran proceso de secularización do pensamento**. A ilustración inglesa e alemá foron menos irreverentes no que respecta á relixión. E aínda que se desenvolveu unha corrente materialista e atea dentro da ilustración francesa, a filosofía ilustrada **é unha filosofía do deísmo**. Voltaire dirá: "É evidente, para min, que existe un Ser necesario, eterno, supremo e intelixente; e isto [...] non é unha verdade de fe senón de razón." Como é obvio, se estes son as únicas verdades relixiosas que a razón pode alcanzar, verificar e aceptar, entón os contidos, **os ritos, as historias sagradas e as institucións das relixións non son máis que supersticións, froito do medo e da ignorancia**. A tarefa da razón é clarificar a escuridade das relixións positivas, amosando a variedade destas relixións, analizando as súas orixes históricas e usos sociais e resaltando a súa absurda deshumanización. No *Tratado de tolerancia*, Diderot sinala que o deísta cortou unha ducia de cabezas da hidra da relixión, pero deixoulle unha, da que as outras renacerán. Polo tanto, a natureza - na opinión de Diderot - é a que debe substituír á divindade: hai que ter a coraxe de liberarse das cadeas da relixión, renunciar a todos os deuses e recoñecer os dereitos da natureza. Hai así unha **tendencia atea e materialista** dentro da ilustración. Non obstante, isto non debe facernos esquecer que a ilustración está substancialmente impregnada de deísmo, é dicir, dunha **relixiosidade racional, natural e secular, á que se lle engade unha moral secular**: «Os deberes aos que todos estamos obrigados con respecto aos nosos semellantes - afirma d'Alembert - pertence esencialmente e exclusivamente ao ámbito da razón e son uniformes en todas as cidades ". Voltaire engade: "Por relixión natural hai que entender aqueles principios morais aos que son comúns toda a raza humana." Vemos aquí dous elementos: o **deísmo**, é dicir, as crenzas racionais; e **deberes naturais** - por exemplo a tolerancia ou a liberdade - que tamén son racionais, laicos e independentes da revelación.

2. O idealismo trascendental de Kant

2.1.Contexto histórico e cultural de Kant

[Correspóndese co epígrafe "1. Razón e progreso na Ilustración"]

2.2.Contexto filosófico: influencias na filosofía kantiana

- a. A **filosofía grega** e as súas diversas aproximacións ao problema da relación entre unidade e multiplicidade.
- **Parménides**: identidade de ser e pensar como totalidade e única realidade. Esta realidade é un "aparecer", un "darse"; non se trata dunha "aparencia", senón dunha aparición fenomenal. A percepción permite a Kant poñer en xogo a súa propia identificación de ser e pensar. Este ser é fenomenal e constitúe a única realidade epistemolóxica. Na **síntese da percepción**, a posición da obxectividade realízase: o obxecto "aparece" como un obxecto para o suxeito do coñecemento.
 - **Heráclito**: os sentidos transmítennos multiplicidade, pero **o logos dálles unidade aos sentidos**. A máxima "panta rhei" como a verdade do logos sobre a multiplicidade. O logos é un fenómeno, os datos dos sentidos son unha interpretación do logos subxacente. Este logos ensina o fundamento dentro do cambio.
 - **Platón**: o seu dualismo problematiza a **relación entre unidade e multiplicidade** como relación entre o mundo sensible e o mundo intelixible (ideas como unidade das cousas). No Platón clásico, a Idea -que en Platón non é algo propio do suxeito, senón unha externalidade que se

aspira a coñecer- serve de modelo e forma para os obxectos sensibles. A idea e as entidades sensibles están relacionadas de xeito xerárquico a través da mimesis, a mezeis e a parousia.

- **Aristóteles:** as **categorías** da lóxica son para Aristóteles categorías dadas. As categorías son formas de percibir o ser (como a categoría de substancia, por exemplo). Para Kant as categorías son conceptos puros do entendemento. É dicir, a categoría como forma de darse o ser en Aristóteles (enfoque empírico) e a categoría como construción do entendemento en Kant (enfoque a priori). Influencia do xuízo aristotélico como articulación de suxeito e predicado. Kant tenta esbozar unha lóxica transcendental, mentres que a lóxica aristotélica é unha lóxica xeral, un órganon que se aplica a ciencias particulares (segundas), que falan da substancia primeira.
- **Filosofía helenística:** estoicos e, particularmente, escépticos (sexto empírico): a representación cataléptica unifica o obxecto no entendemento. Kant márcase como un proxecto para **superar o escepticismo**, porque, aínda que comparte as súas bases empíricas, rexeita as súas consecuencias (a epoché ou a suspensión do xuízo).

b. Filosofía medieval

- Nominalismo: posta en cuestión da metafísica e dos conceptos universais; apego ao particular, individual e sensible como punto de partida do coñecemento. Inflúen en Kant na medida na que son precursores do empirismo.

c. Filosofía moderna

- Filosofía racionalista de Descartes, Leibniz, Wolff e Knutzen, principalmente en:
 - Confiar na razón teórica universalizadora e totalizadora (temos contidos de carácter universal e necesario), pero rexeitamento á súa omnipotencia.
- Filosofía empirista de Locke e Hume
 - Valoración da experiencia como límite á razón, pero rexeitamento ás súas consecuencias escépticas.
 - Crítica antidogmática e antimetafísica
- Ciencia moderna: inspiración do xiro copernicano de Kant (Copérnico). Pretensión de converter a metafísica en ciencia seguindo o modelo de matemáticas e física.
 - Newton: Conceptos de espazo e tempo; rexeitamento da explicación metafísica porque non se pode probar experimentalmente.

d. Ilustración: Rousseau e Hutcheson

- Separación entre a razón teórica e a razón práctica
- Sentido do progreso: técnico e ético
- Significado da liberdade: responsabilidade ética

e. O cristianismo na súa versión pietista

- Preocupación polo problema da existencia de Deus e a inmortalidade da alma
- Crítica ao funcionamento burocrático e ritual das igrexas cristiás
- Busca unha ética de "boas obras" e unha relixión baseada nun sentimento natural do divino

2.3.Contexto vital e obra de Kant

Nado en Königsberg (Prusia Oriental, actual Kaliningrado) en 1724 no seo dunha modesta familia. Educado nas ríxidas ensinanzas da moral pietista da súa nai. Distínguese dous períodos vitais que teñen unha proxección decisiva sobre a orientación da súa obra:

- **Período precrítico:** coincide coa entrada de Kant na Universidade de Königsberg e coa súa formación en filosofía, matemáticas e ciencias naturais. Recibe influencias de Schulz (clases de teoloxía), Knutzen (clases de física) e formación baixo os paradigmas escolásticos e racionalistas de Leibniz e Wolff vixentes nas facultades alemás. Kant uniuse á docencia en 1755. En primeiro lugar, interesouse pola metafísica tradicional, pero pronto se dirixiu ás ciencias naturais, o que o levou á tarefa de buscar un novo fundamento para a metafísica baseado na experiencia. Ao redor de 1762 leu a Hume, un punto decisivo no seu pensamento. Le tamén Rousseau, que esperta o seu interese polos fundamentos da moral.
 - 1746: *Pensamentos sobre a verdadeira estimación das forzas vivas*
 - 1755: *Historia xeral da natureza e teoría do ceo*
 - 1756: *Monadoloxía física*
 - 1764: *Observacións sobre o sentimento do fermoso e do sublime*
 - 1766: *Os soños dun visionario aclarados polos soños dun metafísico*
 - 1770: *Disertación sobre a forma e principios do mundo sensible e intelixible*
- **Período crítico:** inauguración da cátedra de metafísica e lóxica de Königsberg. Período que durará ata 1781 e que se caracteriza por un especial interese en profundar na posibilidade da metafísica como ciencia. Nos seus traballos abordará os seguintes puntos fundamentais:
 - 1781: *Crítica á razón pura* (Que podo saber?)
 - 1788: *Crítica á razón práctica* (Que debo facer?)
 - 1790: *Crítica ao xuízo* (Que é fermoso?)
 - 1793: *Relixión nos límites da mera razón* (Que podo esperar?)
 - 1798: *Antropoloxía* (Que é o home?)

2.4. Os límites do coñecemento en Kant: o uso teórico da Razón

2.4.1. O xiro copernicano

Kant, **ante a perspectiva dunha metafísica envolta en discusións sen resolución nin progreso** (recordemos as críticas empiristas a conceptos fundamentais: sustancia, causalidade, alma, Deus, etc.), **propón imitar o comportamento de Copérnico**. Este último, incapaz de explicar que as estrelas xiraban arredor do observador, intentou facer xirar ao observador e deixar as estrelas en repouso. Kant, en canto á teoría do coñecemento, propón facer un intento similar en canto á intuición de obxectos.

O xiro copernicano kantiano propón que, dado que todo o noso coñecemento estivo sometido e dirixido por obxectos empíricos ata agora e nada avanzou nun coñecemento a priori (metafísico) deles, vai invertir a metodoloxía e asumir que **son os obxectos o que debe someterse ao noso coñecemento**.

Segundo Kant, se a intuición debe regularse segundo a natureza dos obxectos, non ve como podería saber nada deles a priori. Se o obxecto, por outra banda (como obxecto dos sentidos), está regulado segundo a natureza da nosa facultade intuitiva, esta posibilidade pódese representar perfectamente.

As consecuencias do xiro copernicano e do novo método serán o método transcendental. **Transcendental é un coñecemento dirixido non a obxectos senón ao noso xeito de coñecelos na medida en que este xeito**

ten que ser posible a priori. O exercicio deste método debería permitir o establecemento da filosofía transcendental. E esta filosofía transcendental precisa como condición previa o fundamento axeitado dunha crítica á razón pura.

A revolución kantiana baséase, polo tanto, nos seguintes puntos esenciais:

- 1) Excluir que a razón pode facernos saber o supersensible, limitando o noso coñecemento ao mundo dos fenómenos.
- 2) Atribuír ás nosas facultades cognitivas a capacidade de modelar obxectos ou fenómenos.
- 3) Garantir que as conexións da experiencia sexan a priori e obxectivas.

Díxose que Hume xa conseguira localizar dentro do suxeito (precisamente na instintividade do hábito ou costume) o principio de conxunción entre fenómenos. Pero **Kant pretende ir máis alá de Hume** partindo de intuicións sensíbeis, situando os conceptos puros do entendemento e uníndoos nunha función cognitiva. Kant pretende garantir tanto a universalidade e necesidade (o seu valor científico) como a obxectividade do coñecemento. Se se admite que a función pola que o suxeito constitúe a experiencia é universal e necesaria, tamén debe admitirse que esta función, que ten como obxecto os fenómenos e non as cousas en si, tamén ten un valor obxectivo.

2.5. Tipos de xuízos

Kant considera necesario modificar a teoría tradicional do xuízo, que seguía fundamentalmente á formalización feita explícita por Aristóteles en *Da interpretación*, atribuíndolle un valor epistemolóxico. É dicir, retomando a teoría aristotélica da proba dos segundos analíticos coas adicións de Euclides, Descartes e Newton.

- **Xuízos analíticos:** son meramente explicativos e non engaden nada ao contido do coñecemento. Non din no predicado senón o que xa se pensaba realmente no concepto do suxeito, aínda que non tan claro e coa mesma conciencia. Por exemplo, "Todos os corpos son extensos" é analítico porque a extensión é unha propiedade xa contida no concepto de "corpo".
- **Xuízos sintéticos:** amplían o coñecemento inicial. Neles, ademais do concepto que dá o obxecto, debe haber outra cousa, algo que permita á comprensión estender o seu propio coñecemento ao predicado. Por exemplo: "Algúns corpos son pesados"
 - **Sintéticos a posteriori:** o que se engade ao concepto de suxeito tómase da experiencia, como cando o predicado da gravidade se engade ao concepto do corpo. Ao estar baseados na experiencia, son a posteriori e, polo tanto, non son universais e necesarios e a ciencia non se pode basear neles.
 - **Sintéticos a priori:** propio das matemáticas e da parte xeral da física. Kant pretende explicar como este tipo de xuízos son posibles, nos que o entendemento alcanza algo novo que estenda o concepto, pero non simplemente en base a novas experiencias, senón segundo a universalidade e a necesidade (a priori). Non se basean no principio de identidade nin no principio de non contradición (lóxica clásica), xa que non vinculan un predicado igual ao suxeito, senón un predicado diferente.

Unha vez que se establece que **o coñecemento científico está composto por xuízos sintéticos a priori**, se se descubre o fundamento da síntese a priori, pódense resolver os problemas fundamentais do

coñecemento humano: o seu alcance, as súas áreas lexítimas, as súas fronteiras e o seu horizonte. Este é precisamente o proxecto de Kant para a súa *Crítica*.

2.6. A Crítica da razón pura

2.6.1. Definición

A crítica da razón pura é a **crítica das facultades do coñecemento**. Trátase polo tanto da investigación do conxunto de **facultades superiores, é dicir, sensibilidade, entendemento e razón**. Cada unha destas partes examínase segundo os principios do método crítico-redutivo-transcendental. Así, a Crítica da razón pura pasa por ser:

- Unha arquitectónica de razón pura, o edificio resultante da crítica do coñecemento nos diferentes elos.
- Unha investigación transcendental, é dicir, unha **investigación sobre as condicións de posibilidade do coñecemento humano na medida en que implican elementos a priori**. Kant, asumindo a **estreita conexión entre epistemoloxía e metafísica** presente desde Aristóteles na tradición occidental, centra a súa atención no problema da lexitimidade da metafísica. A razón, pola súa propia natureza, está dirixida cara a problemas que non se poden resolver. **Partindo dos principios de uso na experiencia, afástase máis dela**. Nesta libre especulación máis alá de toda experiencia, **a razón vese obrigada a recorrer a principios que exceden todo o posible uso empírico**, como cando se enfronta á demostración da existencia de Deus ou a proposicións relacionadas co universo infinito ou coa inmortalidade e liberdade de a alma. Pero neste momento, cando superan os límites de toda experiencia, os seus posibles erros xa non recoñecen ningún contraste empírico.

2.6.2. Partes da Crítica da Razón Pura

2.6.2.1. A estética trascendental

A estética transcendental ten como obxecto a investigación transcendental do coñecemento sensible e en particular **do espazo e do tempo como formas puras de sensibilidade**.

O punto de vista de Kant defínese como transcendental, no sentido de que aborda o estudo das funcións a priori que operan no noso coñecemento. Pero estes elementos a priori **non son en absoluto ideas innatas (vs. Racionalismo)**.

Kant considera que estes elementos a priori non constitúen coñecemento por si mesmos, senón que son só actividades formais que dan lugar ao coñecemento na medida en que estas formas se desenvolven na materia constituída polos fenómenos.

Espacio e tempo como intuicións puras a priori

Para Kant, **o espazo e o tempo preceden aos obxectos como condición de posibilidade**, polo tanto, son intuicións puras (coñecemento inmediato) (baleiras de contido, de materia) a priori (non proveñen da experiencia).

O **espazo** defínese como unha intuición pura que constitúe a forma do sentido externo en xeral, é dicir, a condición subxectiva que permite a intuición externa. Polo tanto:

- Non é unha representación empírica que se poida extraer de experiencias externas.
- A representación do espazo, en definitiva, en vez de abstraerse da experiencia, é o que o fai posible.
- O espazo é unha representación a priori necesaria que está na base de todas as intuicións externas. Como proba diso, Kant observa que non podemos formar a representación de que non hai espazo e, con todo, é perfectamente posible pensar que non hai obxecto nel.
- En suma, Kant considera o espazo como a condición de posibilidade de fenómenos, non como unha determinación dependente del. É a forma dos fenómenos dos sentidos externos, é dicir, a condición subxectiva, a única pola que é posible unha intuición externa de sensibilidade.

O **tempo** defínese como a intuición pura que constitúe a forma do sentido interno en xeral e, polo tanto, a condición formal de todos os fenómenos. Polo tanto:

- Non subsiste por si só nin se adhire ás cousas como unha determinación obxectiva.
- A intuición do tempo - como a do espazo - precede aos obxectos como condición de posibilidade.
- É, xa que logo, a forma do sentido interno, da intuición de nós mesmos e do noso estado interno. É a condición formal a priori de todos os fenómenos en xeral. (espazo vs. tempo) En cambio, o espazo "ser a forma pura de todas as intuicións externas límitase, como condición a priori, a só fenómenos externos".

A estética preséntase como o estudo da sensación constituída a partir da subsunción do fenómeno polo espazo e o tempo. Kant define:

- Sensación: efecto dun obxecto sobre a capacidade de representación, xa que nos afecta. Polo tanto, constitúe a cuestión dun fenómeno.
- Sensibilidade: facultade do noso espírito para recibir representacións cando se ven afectados por obxectos. Caracterízase, polo tanto, pola receptividade e a pasividade.

Mentres que a **intuición** é o único xeito en que o coñecemento se refire inmediatamente aos obxectos e só ten lugar na medida en que o obxecto se nos entrega. Pero o obxecto, pola súa banda, só se pode dar se afecta dalgún xeito á psique. A intuición pode ser: **empírica**, se se refire ao obxecto a través dunha sensación, **ou pura (intelectual)**, se a súa multiplicidade é a priori e non contén nada pertencente á sensación concreta.

A intuición que se refire ao obxecto por medio dunha sensación é unha intuición empírica e o seu obxecto indeterminado chámase fenómeno. O que dentro do fenómeno corresponde á sensación é a súa materia. A forma do fenómeno é o que fai que a diversidade do mesmo poida ser ordenada en determinadas relacións. **A materia do fenómeno dáse a posteriori, pero a forma debe ser a priori, disposta para o conxunto de sensacións da psique e, polo tanto, debe ser susceptible dunha consideración independente de todas as sensacións.** Kant chama representacións puras (no sentido transcendental) nas que non hai nada pertencente á sensación. Así, as formas puras de sensibilidade a priori chamaranse intuicións puras. **Só hai dúas intuicións puras ou formas de sensibilidade: o espazo e o tempo.**

Papel da imaxinación para a estética: síntese da apreensión

Na arquitectura da *Crítica da razón pura*, o asunto do fenómeno xa está sometido a unha **primeira unidade** grazas á facultade activa da imaxinación. Esta é a facultade das imaxes, entendéndoas como intuicións que conteñen en si mesmas unha multiplicidade en determinadas relacións. Estas relacións permiten que a multiplicidade **teña unha figura ou forma**, dotan dunha primeira unidade. A imaxinación aquí trae o múltiple sensible a unha imaxe. Defínese, xa que logo, por unha acción: **síntese**. A síntese, en oposición á análise, **engade varias representacións entre si, xerando unidade**. Que a imaxinación é a facultade de síntese constitúe a definición básica desta facultade na *Crítica da razón pura*. Esta primeira síntese chámase **síntese de apreensión ou síntese figurativa**. Conséguese así o aspecto do obxecto percibido, non é unha imaxe mental.

Distinción fenómeno-noúmeno

- **Fenómeno (Erscheinung)**: é a representación da nosa sensibilidade que non ten a súa propia existencia. É así un obxecto indeterminado dunha intuición empírica.
- **Fenómeno (Fenómena)**: como pensaba Erscheinung como obxecto en virtude da unidade das categorías. É obxecto de coñecemento empírico.
- **Noumenon (Noumenon)**: nun sentido negativo, un concepto dunha cousa que debe ser pensado a través da comprensión pura como unha cousa en si mesma e non como un obxecto dos sentidos. En sentido positivo, o obxecto dunha intuición (intelectual) non sensible. Como carecemos de intuición intelectual, o noumén debe entenderse en sentido negativo como un concepto límite destinado a restrinxir as reivindicacións de sensibilidade.

Polo tanto, para que algo se converta nun fenómeno (Fenómena) debeu ser Erscheinung antes, é dicir, debe facer que algo se converta nun obxecto coñecido, é dicir, debeu ser antes por intuición empírica.

Conclusión: para Kant o coñecemento está esgotado no campo dos fenómenos (Fenómena).

2.6.2.2. A analítica

Esta parte recolle:

1. **A lóxica formal tradicional** que se presenta como unha investigación sobre as estruturas formais do discurso científico.
2. **Lóxica transcendental kantiana**, que ten como obxectivo as condicións de posibilidade do noso coñecemento de certos obxectos na medida en que estas condicións se caracterizan por ser a priori.
 - a. **Analítica transcendental**: estudar a comprensión e as súas formas a priori.
 - b. **Dialéctica transcendental**: estudar a razón e a súa ilusión metafísica.

2.6.2.2.1. Lóxica transcendental

Lóxica transcendental: só exclúe o coñecemento de contido empírico. Esta lóxica tratará sobre a orixe do noso coñecemento de obxectos, mentres que non se pode atribuír tal orixe a eses obxectos. A lóxica formal tradicional, por outra banda, non ten nada que ver coa orixe do coñecemento, senón que

simplemente considera as representacións segundo as regras segundo as que o entendemento as relaciona entre elas cando pensa. Polo tanto, a lóxica formal só trata da forma intelectual asignable ás representacións, calquera que sexa a súa orixe (a priori ou empiricamente dada).

Por outra banda, enfatiza Kant, non todo o coñecemento a priori debería chamarse transcendental, senón só aquilo polo que sabemos que certas representacións se usan puramente a priori e como son. Polo tanto, nin o espazo nin ningunha outra determinación xeométrica a priori do mesmo constitúe unha representación transcendental. Só se pode chamar representación transcendental o coñecemento de que tales representacións non teñen orixe empírica e, por outra banda, a posibilidade de que con todo se refiran a priori a obxectos de experiencia. **A lóxica transcendental considera os obxectos como pensamento puramente a priori.**

2.6.2.2.1.1. Analítica transcendental

Se a sensibilidade é a receptividade do noso espírito para recibir representacións cando se modifica dalgún xeito, a comprensión é a capacidade de producir representacións por si mesma, é dicir, a espontaneidade.

O estudo das formas de comprensión a priori é chamado por Kant “analítica transcendental” porque é o resultado dunha análise do coñecemento realizada dentro do propio acto cognitivo, partindo en particular da conciencia que temos de tal acto. A nosa intuición só pode ser sensible e a comprensión é a facultade de pensar o obxecto da intuición sensible. Sen sensibilidade non se nos daría ningún obxecto e sen entendemento non se pensaría en ningún.

Polo tanto, **é tan necesario facer sensibles os conceptos (conectar os conceptos co correspondente obxecto de intuición) como facer intelixibles as intuicións (transformalos en conceptos).** O coñecemento completo é o resultado da unión entre sensibilidade e concepto.

As categorías

Definición: Kant chama categorías ás **formas de entendemento a priori** (con evidente reminiscencia aristotélica) aínda que non sexa, obviamente, os predicados supremos do real, senón os conceptos puros do entendemento, é dicir, desas funcións intelectuais capaces de unificar intuicións sensibles nos xuízos de experiencia. As categorías, polo tanto, son conceptos que **impoñen leis a priori sobre os fenómenos e, en consecuencia, sobre a natureza como conxunto de todos os fenómenos.** Así, sinala Kant, todos os fenómenos da natureza teñen que estar sometidos, no que se refire á súa combinación, ás categorías das que depende, como fundamento orixinal da necesaria legalidade da natureza. É necesario que a experiencia tamén interveña para coñecer leis particulares. Agora, só as mencionadas leis a priori ensínanos que é a experiencia en xeral e que podemos saber como obxecto.

Kant estima que o entendemento desenvolve a súa función unificadora a través de doce conceptos puros ou categorías extraíbles das doce formas de xuízo, que, por outra banda, atopa xa preparadas na formalización da lóxica tradicional.

Derivabilidade da táboa das doce categorías da táboa dos xuízos

Usando o método transcendental, Kant realiza a dedución transcendental das categorías a priori (en virtude da clasificación dos xuízos do discurso científico segundo a lóxica aristotélica). Como resultado, unha categoría para cada clase de xuízo coa seguinte clasificación:

1. Cantidad. Desde o punto de vista da cantidade, o xuízo pode ser **universal**, **particular** ou **singular** e, polo tanto, podemos entender que:

- o concepto universal é posible a través da categoría de unidade;
- o individual a través da categoría de pluralidade;
- o singular a través da categoría de totalidade.

2. Calidade. Desde o punto de vista da calidade, os xuízos poden ser **afirmativos**, **negativos** ou **infinitos**, e así teremos as respectivas categorías de realidade, negación e límite.

3. Relación. Dende o punto de vista da relación entre suxeito e predicado, os xuízos son **categoróricos**, **hipotéticos** ou **disxuntivos** e, polo tanto;

- A categoría que posibilita xuízos categoróricos é a de fondo;
- O dos xuízos hipotéticos é a causalidade;
- Os xuízos disxuntivos son a categoría da acción recíproca.

4. Modalidade. Finalmente, os xuízos expresados sobre a base da modalidade poden ser **problemáticos**, **asertóricos** ou **apodicticos** e as categorías que os fan posibles respectivamente son os de posibilidade, existencia e necesidade.

Conciencia y dedución transcendental

A dedución transcendental é obra da conciencia.

De feito, a función unificadora operada polo xuízo refírese ao reino do saber e, polo tanto, refírese a:

1. Á unificación de intuicións sensíbles no espazo e no tempo;
2. Á unificación dos conceptos do entendemento.

Autoconciencia (unidade de conciencia ou conciencia pura) como percepción do eu = unificación de todas as categorías (antes da experiencia) (ver esquema sinóptico). A percepción transcendental é a condición orixinal e transcendental que fundamenta a unidade da conciencia na síntese da diversidade contida nas nosas intuicións e, polo tanto, dos conceptos de obxectos en xeral e, en consecuencia, de todos os obxectos da experiencia.

Segundo Kant, o principio supremo de unificación de todas as categorías reside na autoconciencia orixinal, na percepción transcendental. De feito, ningún coñecemento pode ter lugar en nós, ningún vínculo e unidade de coñecemento entre si sen a unidade da conciencia, é dicir, sen a conciencia de si mesmo, que precede a toda experiencia. Esta conciencia pura e orixinal é chamada por Kant "creo" (influencia cartesiana).

Imaginación y esquematismo

O esquematismo transcendental é a subsunción de fenómenos baixo categorías como obra da imaxinación. Para explicar como se aplican as categorías á experiencia, Kant refírese ao poder da imaxinación. En efecto, é a imaxinación a que se chama para realizar o que Kant chama "**esquematismo transcendental**", é dicir, a subsunción de fenómenos baixo categorías. O obxectivo de Kant é sempre indicar como se leva a cabo o paso dos xuízos de percepción aos xuízos de experiencia, **eliminando o carácter subxectivo na percepción dos fenómenos e resaltando a conexión necesaria propia da experiencia entendida cientificamente.**

En suma, o mundo da experiencia e a ciencia só é posible grazas á intervención da actividade organizadora do entendemento e as súas categorías e estas só teñen valor como principios de unificación de fenómenos. Kant extrae disto o corolario segundo o cal as categorías non se poden aplicar fóra do ámbito dos fenómenos, como precisamente facía a metafísica.

Os conceptos intelectuais puros poden orixinar o coñecemento só na medida en que se aplican ás intuicións empíricas. En consecuencia, as categorías non nos proporcionan ningún coñecemento real, agás na medida en que se aplican á intuición empírica; e isto é o que podemos definir correctamente como experiencia. Kant afirma que o uso empírico de principios a priori prodúcese cando se refire só a fenómenos, é dicir, a obxectos dunha experiencia posible.

2.6.2.2.2. Dialéctica trascendental

A razón e o seu uso transcendente (non suxección e superación da experiencia)

Os nosos propios conceptos intelectuais puros empúxannos, por unha tendencia natural e insidiosa da razón, cara ao seu uso transcendente, é dicir, un uso que vai máis alá da experiencia. Isto acontece xa porque as categorías son independentes da experiencia e, polo tanto, parecen referibles a cousas en si mesmas e porque **conteñen en si mesmas a necesidade dunha determinación completa respecto á cal a experiencia sempre se amosa inadecuada.** Kant introduce aquí un terceiro tipo de elemento a priori, as **ideas da razón**, que Kant resume nos tres títulos da metafísica especial especial: a alma, o mundo e Deus.

Kant distingue así:

- **Un uso empírico das categorías** (Uso realizado polo entendemento). O uso empírico consiste en utilizar as categorías como funcións unificadoras dos elementos da experiencia nun campo amplo pero sempre incompleto. Incompleto porque o entendemento permanece sempre nas determinacións (nos contrarios), non é capaz de elevar a determinación fenomenal á unificación ideal porque isto implicaría subir por riba do empírico, unha actitude que evita (ver precisamente esta incapacidade do entendemento como unha crítica das categorías kantianas de Hegel).
- **Un uso transcendental das categorías:** Uso realizado pola razón.

Aínda que o entendemento tende a vincular o maior número posible de fenómenos co nexos causal, sen chegar nunca, por motivos empíricos, a dar conta deste nexos para todos os fenómenos, **a razón usa as categorías dun xeito transcendental, no sentido de que tende a realice unha aplicación completa deles ata que teña toda a experiencia diante de si mesma.**

É así como **a razón pretende estender as categorías ao incondicionado e dá lugar a ideas, é dicir, a aqueles conceptos necesarios de razón para os que non é posible atopar un obxecto axeitado nos sentidos.**

2.6.3. As tres ideas da razón

O resultado da razón especulativa é a idea: as 3 ideas da razón.

A idea é un concepto necesario de razón ao que non se lle pode dar ningún obxecto congruente nos sentidos. Son, polo tanto, conceptos necesarios, cuxo obxecto non se pode dar en ningunha experiencia. Así, as ideas son **condicións necesarias do sistema de experiencias.** As ideas, engade Kant, non son arbitrarias (arbitrariedade = ficción) senón que **xorden da razón por necesidade da súa natureza e o seu dinamismo de razoamento.** Están, por tanto, na natureza da razón, así como as categorías na natureza do entendemento, aínda que se enfatiza unha diferenza: mentres as categorías levan á verdade, ao acordo como adecuación dos nosos conceptos cos obxectos, as ideas producen unha forma simple de aparencia, aínda que inevitable, de cuxa ilusión só podemos fuxir coa crítica máis aguda (Crítica da razón).

Se a idea non está dirixida á verdade do coñecemento, **a razón precisa das ideas non para o uso da ciencia natural senón para ir máis alá da natureza.**

Doutro sentido, podemos engadir que a idea non é un concepto ostensivo (non mostra como se constitúe o obxecto) senón que é un concepto heurístico, é dicir, non nos mostra como se constitúe o obxecto senón como operamos nós, baixo a súa dirección (da idea) debemos buscar en xeral a constitución e conexión dos obxectos da experiencia.

As ideas para Kant son supra-empíricas, pero "reais" (a diferenza de Platón), na medida en que non se afastan da experiencia. É máis, por esta razón, **as ideas permiten ler a experiencia.**

As ideas da razón son:

- A liberdade da vontade.
- A inmortalidade da alma.
- A existencia de Deus.

2.6.4.1. Alma, psicoloxía racional e paraloxismos

A primeira idea da razón refírese á natureza da alma. Pola razón, de feito, non é suficiente chegar a unha clara conciencia do eu como obxecto de sentido interno. Temos que tratar só os fenómenos internos en relación cun suxeito unificador, e o único que se nos dá, sobre esta base empírica, é que os fenómenos internos non se explican "materialisticamente". Queremos ir máis alá e saber que é a alma e con este propósito construímos o concepto dun ser sinxelo e inmaterial e unha ciencia completa, psicoloxía racional.

Xorden así os problemas da distinción do espírito da materia, da relación entre alma e corpo, da existencia separada da alma e a súa inmortalidade. Pero **na base da psicoloxía racional hai un paraloxismo**

fundamental, é dicir, un razoamento equivocado, a saber, precisamente no que aplicamos a categoría de substancia ao eu e transformamos o suxeito, como recollemos da experiencia nunha substancia independente da experiencia, subsistente.

2.6.4.2. Mundo, cosmoloxía racional e antinomias

A segunda idea da razón refírese ao cosmos e dá lugar á famosa doutrina das antinomías; doutrina que, como o propio Kant tivo ocasión de confesar, acompañou a empresa crítica desde o principio, é dicir, desde os traballos sobre cosmogonía realizados desde 1755 en oposición ás teses apoloxéticas realizadas por Knuizen e Weitenkampf.

O punto de partida é que **non estamos satisfeitos co simple coñecemento empírico de todas as cuestións cosmolóxicas sobre a duración e magnitude do mundo, a liberdade ou a necesidade. E isto é así porque calquera resposta baseada en principios empíricos sempre leva a unha nova pregunta, que á súa vez esixe unha resposta.**

En cada unha das dúas direccións considérase que é posible proporcionar probas rigorosas.

Pero a razón enfróntase así ás antinomías, é dicir, leva a obedecer demandas opostas, sen poder indicar cal delas é válida. O contraste, máis ben a antinomicidade, é insoluble e a razón pode ver o terreo falso no que se atopa só pola súa incapacidade para saír da antinomía.

1. Primeira antinomía. A razón pode demostrar, por exemplo, que o mundo comeza no tempo, observando que unha serie infinita que transcorre é imposible. Por outra banda, con todo, a razón tamén pode demostrar que o mundo non ten comezo no tempo, senón que é infinito. Para iso só ten que observar que cada comezo ten unha existencia que está precedida dun tempo. O mesmo ocorre coas dúas teses que sosteñen, por unha banda, que o mundo está limitado no espazo e, por outra, que é infinito no espazo e non é por casualidade que Kant retoma o argumento proposto por Weitenkampf (1754), segundo o cal, se o mundo non estivese pechado por límites de espazo-tempo, sería un conxunto infinito de entidades extensas actualmente, pero é imposible un conxunto infinitamente actual de entidades coexistentes; polo tanto, o cosmos non é infinito segundo o espazo e o tempo, senón que está pechado entre límites. Na primeira demostración, a razón sitúa un comezo absoluto fóra do tempo e do espazo, mentres que na segunda non fai máis que prolongar a experiencia do tempo e do espazo ata o infinito. A inconclusión dos dous argumentos vén dada precisamente pola igualdade de forza que ten cada un deles e pola imposibilidade na que se ve a razón para lexitimar un sen lexitimar o outro.

2. Segunda antinomía. A segunda antinomía, por outra banda, por unha banda afirma a existencia de elementos últimos e sinxelos, de cuxa composición derivan todas as cousas; por outra, nega a súa existencia, mantendo a indivisibilidade ata o infinito.

3. Terceira antinomía. A terceira antinomía enfróntase ao problema da causalidade e da liberdade. Kant recorda que, fundamentalmente, ou se admite na natureza, xunto coa "causalidade segundo as leis da natureza", tamén "unha causalidade por liberdade", ou ben recoñécese que "non hai liberdade ningunha, senón que todo o o mundo sucede segundo as leis da natureza ". A razón tamén atopa aquí probas para ambas as direccións, xa que, por unha banda, pode demostrar que só porque o principio segundo o cal non pasa nada sen unha causa é unha lei da natureza, o mundo da causalidade debe ter unha causa e

unha orixinal. a espontaneidade, mentres que, por outra banda, a razón pode observar que a liberdade ou a espontaneidade orixinal rompe a cadea das causas dos seres naturais.

4. Cuarta antinomía. A cuarta antinomía, por un lado, afirma que o mundo depende dun ser necesario, por outro, considera o real como continxente. Agora, sempre podemos falar do mundo como unha serie de fenómenos máis ou menos extensa, nunca como unha totalidade completa. O mundo, de feito, non é un todo finito en si mesmo, nin un todo infinito en si mesmo, senón que existe só no retorno empírico da serie de fenómenos e non por ningún en si mesmo e atopámonos diante dunha serie que é sempre condicionado, ou, mellor dito, que nunca se dá na súa totalidade. Por iso o mundo non é un todo incondicional, nin existe como tal, nin como infinito, nin como finito.

2.6.4.3. Deus, teoloxía racional e probas da existencia de Deus.

A terceira idea da razón refírese á teoloxía natural e dá lugar á doutrina do ideal. Kant refírese á forma en que a razón trata de unificar o real facendo uso da idea de Deus para tentar a unificación total do real.

Kant critica as probas máis importantes da existencia de Deus:

Proba físico teolóxica

A proba máis importante para demostrar a existencia de Deus é a física-teleolóxica. É o máis antigo, o máis claro, o que mellor se adapta ao sentido común e forma parte do espectáculo ilimitado de variedade, orde, sabedoría e beleza que ofrece o mundo actual, desa cadea de efectos, causas, fins e medios, desa admirable regularidade que domina o universo. Pero Kant enfatiza que tal proba podería, todo o demais, demostrar a existencia dun creador do mundo, a cuxa idea estaría suxeito todo.

Proba cosmolóxica

A proba cosmolóxica que parte da existencia de seres continxentes conclúe na existencia dunha primeira causa necesaria, Kant subliña que esta proba establece como fundamento a proposición segundo a cal ser absolutamente necesario é ao mesmo tempo absolutamente real. Polo tanto, a proba cosmolóxica descansa finalmente sobre o mesmo principio que a proba ontolóxica, e o seu valor depende precisamente do valor desta última.

Proba ontolóxica

A proba ontolóxica, en cuxa crítica Kant pon en xogo as categorías de modalidade. Na súa reconstrución, a proba di o seguinte: o concepto do ser moi real contén en si mesma toda a realidade; Agora, en realidade tamén se entende a existencia; xa que logo, a existencia inclúese no concepto de tal ser posible; pero na medida do posible non hai refutación, porque non dá lugar a contradición; máis ben, seríamos nós os que, refutándoo, incorreríamos nunha contradición; polo tanto Deus existe. A crítica de Kant á proba ontolóxica demostra que non temos outra noción de existencia que a dos fenómenos. Pero dado que a existencia de fenómenos é verificada pola existencia e pola existencia de Deus, non temos ningunha experiencia, non podemos ter ningún coñecemento dela.

En resumo, para o puro uso especulativo da razón, Deus segue a ser, polo tanto, o mesmo que un mero ideal, un concepto que pecha e coroa todo o coñecemento humano e cuxa realidade obxectiva non se pode demostrar deste xeito, aínda que tampouco se rexeita ...

Conclusión de la Crítica de la Razón Pura.

Kant conclúe así a súa grandiosa indagación sobre o coñecemento humano: **a metafísica como un intento fracasado e ilusorio de coñecer obxectos que transcenden completamente a nosa experiencia pero ao mesmo tempo introducidos en nós pola natureza humana (natureza da mesma razón) e non poden considerarse en absoluto como o resultado da arbitrariedade.**

Ao final da Crítica da razón pura, Kant xa está a ver as dimensións nas que a nosa mente poderá liberarse dos lazos da experiencia e dos límites da simple investigación natural; e iso é o que tratará nas dúas últimas obras desta liña temática. Isto non podería ser unha liberación cognitiva, senón só unha liberación propiamente moral (A revolución copernicana, en suma, virá acompañada dunha revolución rousseauiana).

ANEXO: selección textual

Texto 1

A ilustración é a saída do home da súa minoría de idade, da cal el mesmo é o culpable. Minoría de idade é a *incapacidade* de servirse do seu entendemento sen a dirección doutro. Un mesmo é o culpable desta minoría de idade cando a causa dela non reside na carencia de entendemento, senón de decisión e valor para servirse del sen a dirección de outro. *Sapere aude!* Ten o valor de servirse do teu *propio* entendemento!, velaí a divisa da ilustración.

Preguiza e covardía son a causa pola que unha tan grande parte de homes moito despois de que a natureza os ceibara da dirección allea (*naturaliter maiorennnes*), sigan emporiso a ser con gusto toda a vida menores de idade; e é por iso que lles resulta tan doado ós outros erixirse nos seus titores. É tan cómodo ser menor de idade! Se teño un libro que pensa por min, un director espiritual que ten unha conciencia moral para min, un médico que me prescribe unha dieta, etc., daquela non preciso molestarme. Se podo pagar, non teño necesidade de pensar; xa haberá outros que asuman por min tan amoladora tarefa. A inmensa maioría dos homes (...) consideran que o paso cara á maioría de idade, ademais de pesado, é perigoso: iso procuran os titores que se encargaron bondadosamente do seu control.

(...)

Para a persoa individual é daquela difícil dar saída dunha minoría de idade case convertida en natureza (...) De aí que só uns poucos conseguisen co propio esforzo do seu espírito zafarse da minoría de idade e, con todo, manter o paso firme.

Ben máis posible é, pola contra, que o público se ilustre por si mesmo; así será, de certo, case inevitablemente con só que se deixe en liberdade. Pois sempre se atoparán, mesmo entre os establecidos titores da gran masa, algúns que pensen por si mesmos, os cales, logo de desfacerse do xugo da minoría de idade, propagarán no seu redor o espírito dunha estimación racional do propio valor e da vocación de todo home a pensar por si mesmo.

I. KANT; «Que é a ilustración?» (Berliner Monatschrift, decembro, 1784).

Texto 2

Así pois, asemade enfatiados do dogmatismo que nada nos ensina e máis do escepticismo que nada nos promete, nin tan sequera o retiro nunha lícita ignorancia; requiridos pola importancia do necesario coñecemento, e desconfiados, pola nosa longa experiencia, verbo de todos aqueles coñecementos que coidamos posuír, ou daqueles que se nos ofrecen baixo o título da razón pura, o único que nos queda é unha pregunta crítica, consonte a cuxa resposta podemos no futuro dispoñer o noso proceder: *É posible, en xeral, a metafísica?* Esta pregunta, non obstante, non ha de ser respondida con obxeccións escépticas fronte a unha metafísica existente (pois agora non damos por boa a ningunha), senón a partir do concepto puramente problemático dunha tal ciencia.

I. KANT; *Prolegómenos a toda metafísica futura que poida presentarse como ciencia*. «Cuestión xeral dos Prolegómenos: É posible, en xeral, a metafísica?» § 4, 274.

Texto 3

De que o noso coñecemento comeza coa experiencia, diso non hai dúbida; pois, por que outro medio ía espertar a facultade de coñecer para o seu exercicio como non fose polos obxectos que tocan os nosos sentidos, que por unha banda provocan por si mesmos representacións e, por outra, poñen en movemento a nosa actividade intelectual para comparalas, ligalas ou separalas, transformando deste xeito a materia bruta das impresións sensíbeis en coñecemento dos obxectos que chamamos experiencia? Non hai, pois, *na orde do tempo*, ningún coñecemento que preceda en nós á experiencia e con ela comeza todo coñecemento.

Mais, aínda cando todo o noso coñecemento empece coa experiencia, non por iso todo el procede exactamente *da* experiencia. Pois ben podería ser que mesmo o noso coñecemento empírico fose un composto do que recibimos a través das impresións e do que a nosa propia facultade cognoscitiva (apenas estimulada polas impresións sensíbeis) produce por si mesma, engadido este que nós non poderemos distinguir daquela materia prima antes de que un longo exercicio chame a nosa atención sobre iso e nos faga hábiles para levar a cabo a súa separación.

Hai, pois, cando menos, unha cuestión necesitada dunha máis minuciosa investigación e que non se pode despachar cunha primeira ollada: a de se hai semellante coñecemento, independente da experiencia e ata de todas as impresións dos sentidos. Tal coñecemento denomínase *a priori* e distínguese do empírico, o cal ten as súas fontes *a posteriori*, é dicir, na experiencia.

I. KANT, *Crítica da razón pura* (1787). Introducción (I. Da distinción do coñecemento puro e empírico)

Texto 4

Se chamamos *sensibilidade á receptividade* do noso ánimo (*psique*), para captar representacións en canto sexa dalgún xeito afectado, en contrapartida, a facultade de producir por nós mesmos representacións, a *espontaneidade* do coñecemento, será *entendemento*. Á nosa natureza pertence que a *intuición* nunca poida ser máis ca *sensible*, é dicir, contén unicamente o modo como somos afectados polos obxectos. Pola contra, a facultade de *pensar* o obxecto da intuición sensible é o *entendemento*. Ningunha destas propiedades prevalece sobre a outra. Sen sensibilidade ningún obxecto nos sería dado, e sen entendemento ningún podería ser pensado. Pensamentos sen contido son baldeiros, intuicións sen conceptos son cegas. Por iso tan necesario é facer os seus conceptos sensíbeis (é dicir, agregarlle o seu obxecto na intuición) como facer comprensíbeis as súas intuicións (é dicir, sometelas a conceptos). Ambas as dúas facultades ou capacidades non poden tampouco permutar as súas funcións. O entendemento non pode intuír nada e os sentidos non poden pensar nada. Unicamente na súa reunión pode orixinarse o coñecemento. Non por iso, non obstante, podemos mesturar a súa participación, senón que hai serios motivos para separalos coidadosamente e distinguilos entre si. Por iso distinguimos a ciencia das regras da sensibilidade en xeral, é dicir, a *estética*, da ciencia das regras do entendemento en xeral, é dicir, a *lóxica*.

I. KANT; *Crítica da razón pura*, (A51/B75-A52/B76) I. (Doutrina trascendental dos elementos), 2ª parte (A lóxica trascendental)