

FICHA 5**FILOSOFÍA MODERNA II: ILUSTRACIÓN E KANT****A. MARCO HISTÓRICO E CONCEPTUAL****1.- A ILUSTRACIÓN: FACTORES SOCIOPOLÍTICOS DO XVIII E ETAPAS DO DESENVOLVEMENTO****1.1. Do Antigo Réxime á época da revolucións: factores socio-políticos.**

- a) As esixencias da burguesía e as revolucións
- b) As transformacións políticas

1.2. Etapas da Ilustración**2.- AS NOVAS IDEAS: NATUREZA, EDUCACIÓN, PROGRESO E HISTORIA****3. CARACTERÍSTICAS DA RAZÓN ILUSTRADA****B.- A FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT****1.- IDEA KANTIANA DE ILUSTRACIÓN NO SEU MARCO HISTÓRICO E CONCEPTUAL****2.- A RAZÓN TEÓRICA****2.1. A síntese entre o racionalismo e o empirismo****2.2. Os xuízos sintéticos a priori****2.2.1.-Os tipos de xuízo en Leibniz e en Hume****2.2.2.- Os tipos de xuízo en Kant****2.3. As facultades do coñecemento****2.3.1. A estrutura da Crítica da razón pura****2.3.2. A Estética trascendental****2.3.2. A Analítica trascendental****2.3.3. A Dialéctica trascendental****3.- O FORMALISMO MORAL****3.1. A razón práctica e o coñecemento moral****3.2. O formalismo moral****3.2.1. As éticas materiais****3.2.2. Crítica das éticas materiais****3.3.3. A ética formal de Kant****3.3. Os postulados da razón práctica: liberdade, inmortalidade e existencia de Deus****C.- APÉNDICES**

A.- MARCO HISTÓRICO E CONCEPTUAL

1. A ILUSTRACIÓN: FACTORES SOCIO-POLÍTICOS DO XVIII E ETAPAS DO SEU DESENVOLVEMENTO

1.1. Do Antigo Réxime á época das revolucións: factores socio-políticos

A expresión «Antigo Réxime» adoita utilizarse para cualificar a organización sociopolítica correspondente ao período das monarquías absolutas. Trátase dunha organización estamental na cal se distinguen tres estamentos ou grupos sociais: a nobreza, o clero e o estamento popular.

A nobreza e o clero mantiñan notables privilexios de carácter feudal, procedentes da Idade Media: son estamentos privilexiados que non pagan impostos ao Estado e que viven das rendas. O «terceiro estado» (non privilexiado), que é o estamento popular, está composto polo resto da poboación, maioritariamente agraria, a cal soporta impostos e cargas de todo tipo, e sofre moi especialmente as crises económicas. Ademais dos campesiños, pertencen a este estamento os obreiros, os profesionais e a burguesía.

O poder económico da burguesía viña crescendo, e continuou crescendo co desenvolvemento do capitalismo. O seu poder económico foi cada vez maior e favoreceu os procesos revolucionarios, nos que reclamaba un protagonismo político do que se encontraba excluída polo Antigo Réxime.

a) As esixencias da burguesía e as revolucións

O absolutismo político xerou o seu propio pensamento político (ou, se se prefire, a súa propia ideoloxía na terminoloxía de Marx) expresado na teoría da monarquía absoluta de dereito divino. De acordo con esta doutrina, o poder do monarca procede directamente de Deus (orixe divina do poder real). A conclusión desta tese era, obviamente, que o poder real é absoluto e ilimitado, e que o monarca responde do seu goberno soamente ante Deus, e non ante instancia humana ningunha. O teórico máis coñecido desta concepción foi o filósofo e teólogo católico Bossuet (1627-1704), autor, entre outras obras, dunha titulada Política extraída das palabras mesmas da Sagrada Escritura.

O debate sobre a orixe do poder producírase xa con anterioridade, a finais da Idade Media e durante o período renacentista. Aparentemente non se trata, polo tanto, de algo novo. Non obstante, o contexto sociopolítico da Idade Media tardía e do Renacemento era moi distinto do correspondente á modernidade: entón tratábase do enfrontamento entre o papa e o emperador, enfrontamento que se mantivo como conflito entre os poderes do papa e dos soberanos nacionais. No século XVIII a situación era, non obstante, moi distinta: o poder absoluto do monarca era cuestionado dende as esixencias da propia sociedade, baixo a presión popular, e particularmente pola burguesía e polos profesionais que vían no Antigo Réxime un sistema inxusto e inadecuado.

Dende o punto de vista teórico, a crítica do absolutismo foi levada a cabo polos pensadores da Ilustración. A Ilustración constitúe o movemento cultural e filosófico máis característico do século XVIII. Máis adiante ocuparémonos amplamente dela e dos temas filosóficos que desenvolveu (os apartados dedicado As novas ideas e A razón ilustrada). Non obstante, convén recordar agora dúas circunstancias fundamentais dende o punto de vista sociopolítico:

- A Ilustración proclamaba e defendía un conxunto de valores e dereitos fundamentais, como a liberdade económica e o dereito de propiedade; a liberdade de expresión; a igualdade política, e os dereitos a unha xustiza equitativa e á educación.

- Estes dereitos correspondíanse coas demandas sociais, e, moi particularmente, coas demandas da burguesía.

b) As transformacións políticas

As ideas e a propaganda política dos ilustrados chegaron a prender nalgúns monarcas absolutos, que se propuxeron gobernar de acordo cos principios da Ilustración. Como consecuencia diso xurdiu o despotismo ilustrado. Monarcas ilustrados houbo en distintos países de Europa, dende Rusia e Suecia, ata Portugal e España (Carlos III). Esta solución non deixaba, non obstante, de ser historicamente precaria e, mesmo, contraditoria, como pon de manifesto a expresión mesma de «despotismo ilustrado»; en efecto, a idea de despotismo contradí a idea de ilustración.

Antes e entre tanto, en Inglaterra producírase unha importante transformación política, grazas á revolución 1688, cuxo resultado foi un sistema de monarquía parlamentaria (Parlamentarismo inglés) que comportaba o control da acción do rei polo Parlamento e a división de poderes. Este modelo político foi o defendido por Locke e chegou a ser considerado un sistema digno de ser imitado (como poñen de manifesto Las cartas inglesas de Voltaire), particularmente polo modo en que se separaban e se distribuían nel os distintos poderes do Estado.

A primeira das revolucións do século XVIII tivo lugar coa independencia dos Estados Unidos de América, en cuxa declaración de independencia (1776) se recollen os principios do liberalismo político. Anos máis tarde, durante a última década do século, produciuse a Revolución Francesa (1789), acontecemento decisivo, xa que con ela se destruíu definitivamente o Antigo Réxime, incorporándose programaticamente os principios políticos da Ilustración.

1.2. Etapas da Ilustración

Os países nos que a Ilustración tivo maior forza e relevo foron Inglaterra, onde se iniciou; Francia, que é onde adquiriu maior brillantez e expansión, e Alemaña, onde pasou dende Francia. En cada un destes países a Ilustración presenta certos trazos peculiares:

- 1) En Inglaterra (denominada *the enlightenment*) tivo un carácter preponderantemente empirista-epistemolóxico (Locke e Hume), cultivou as ciencias da natureza (Newton) e formulouse cuestións sobre a relixión e a filosofía política, nun espírito de liberdade e de tolerancia (Locke).
- 2) En Francia (chamada *siècle des lumières*), onde se conxugaba unha organización política autoritaria e unha ascendente clase media burguesa, cunha progresiva tensión social, as cuestións máis revelantes son as relacionadas coa orde moral, o dereito (especialmente, dereito político) e o progreso histórico (os filósofos organizados en torno ao proxecto da Enciclopedia cuxos directores e patrocinadores foron de Diderot e D'Alembert).
- 3) A Ilustración alemá (coñecida como *die Aufklärung*), pola súa banda, caracterízase non por tratar novos temas, senón pola análise da razón, coa idea de encontrar nela e facer dela o sistema de principios que rexa e fundamente dende si mesma tanto o saber da natureza coma a acción moral e política da vida humana. Kant será a expresión máis depurada e filosófica desta actitude e esixencia de ilustración e, en certo sentido, a culminación dos ideais da Ilustración no ámbito da filosofía.

Polo que se refire a España, o movemento ilustrado recibiu influencias francesas e inglesas, fundamentalmente. Non logrou en ningún momento alcanzar a forza e a influencia que tivo noutros países de Europa, aínda que se manifestou como un profundo rexeitamento ao atraso cultural, filosófico e científico que afectaba á sociedade española no século XVIII. As

figuras máis salientable son: o beneditino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), galego, autor do Teatro Crítico universal y Cartas eruditas y curiosas; seu amigo e colaborador o P. Martín Sarmiento (1695-1771); a outra gran figura do século é Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811).

2.- AS NOVAS IDEAS

A idea de natureza

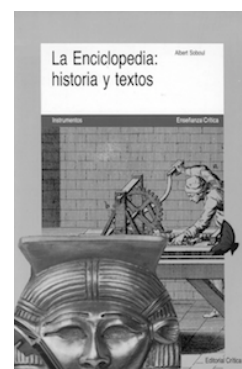
A crítica dos costumes e das institucións históricas positivas induce a formular un ideal antitético: a idea de natureza. Máis alá de canto a historia creou de artificial e de arbitrario nos homes, nos costumes, na sociedade, os ilustrados propóñense redescubrir o núcleo natural orixinario. Aquilo que é natural, en realidade é tamén racional, é dicir común a todos os homes. A nostalxia pola natureza e polo estado primordial do home, ademais do interese teórico orientado a discernir no comportamento humano aquilo que é orixinario e aquilo que é adquirido, están na orixe do grande interese do s. XVIII polas civilizacións exóticas e salvaxes, como tamén polos denominados «nenos salvaxes», rapaces que sobreviviron excepcionalmente en condicións de todo naturais, fóra de todo contacto coa sociedade humana. Estas investigacións alimentaron o mito naturalista da «boa salvaxe» e da acción corruptora da civilización. En conclusión, a natureza ou o natural convértese nun referente puro e orixinario (ademais de racional) dende onde analizar e xulgar o adquirido e artificioso no home imposto pola civilización, xorde a idea da relixión natural ou o estado de natureza no home.

A idea de educación

O malestar da civilización e a nostalxia do estado primitivo combínanse para dar lugar á convicción, longamente difundida na idade das luces, de que a natureza humana é boa e que son as institucións sociais e políticas as que a corrompen. A crítica das institucións e da desigualdade social (en confrontación coa igualdade dos homes no estado de natureza) ocupa gran parte da literatura ilustrada. Posto que os homes se volveron malvados a causa do ambiente social no que viven (non xa polo pecado orixinal) e dos malos costumes que del se derivan, resulta que unha boa educación, que fomente as inclinacións naturais canalizándoas cara ás necesidades sociais, producirá homes bos e cidadáns respectuosos da liberdade e dos dereitos dos demais. A este concepto de educación natural, entendida como unha substancial non-intervención, se engade o ideal ilustrado de facer da instrución unha función social e pública, administrada polo Estado e ofrecida gratuitamente a todos os cidadáns.

É neste contexto onde ten pleno sentido a redacción da obra *Enciclopedia ou Dicionario razoado das ciencias, das artes e dos oficios* (1751-1772), que adoita considerarse a obra máis representativa da Ilustración francesa. Baixo as figuras, principalmente, de Diderot e D'Alembert, significou unha gran revolución na cultura e no pensamento. Os seus obxectivos foron:

- 1) Difundir a cultura e os coñecementos, proporcionando información e instrución.
- 2) Crear unha opinión crítica e antidogmática.
- 3) E, sobre todo, criticar os prexuízos e as crenzas tradicionais. Neste sentido, e por este espírito crítico, a Enciclopedia é unha obra representativa da actitude ilustrada.



Un estudo sobre a obra

A idea de progreso e historia

Como posteriormente nos referiremos da razón secularizada, de momento podemos sinalar que a fe na providencia divina se traslada, neste período, á orde mundana adquirindo a forma dunha fe decidida no progreso, continuo e sen límites, da razón e da humanidade. A fe no progreso é, efectivamente, característica da Ilustración.

A noción ilustrada de progreso comporta, á súa vez, a confianza na perfectibilidade do ser humano e na capacidade liberadora da razón, capacidade para mellorar a situación do home, tanto dende o punto de vista material (ciencia e técnica: dominio da natureza) como, moi especialmente, dende o punto de vista espiritual (educación e ilustración do espírito humano: triunfo do dereito, da xustiza e da liberdade). Como se ve, o pensamento ilustrado é profundamente optimista.

A reflexión sobre o progreso é, á súa vez, inseparable da reflexión acerca da historia, así como da reflexión sobre a sociedade, enmarcada na distinción entre o «estado de natureza» e o «estado de sociedade», e no paso daquel a este, como vimos ao referirnos á teoría política en Locke.

A reflexión de Kant sobre a historia merece que lle dediquemos unha consideración especial no marco do pensamento ilustrado acerca da historia e do progreso. Como pensador ilustrado, Kant concibe a historia como un desenvolvemento constante e progresivo, aínda que lento, das disposicións orixinarias do xénero humano na súa totalidade.

De aí que entre os principios característicos da filosofía kantiana da historia figuren os seguintes:

1. «Todas as disposicións naturais dunha criatura están destinadas a desenvolverse algunha vez de xeito completo e conforme a un fin».
2. Agora ben, un único individuo non pode desenvolver todas as disposicións propias do ser humano, dadas as limitacións e a brevidade da vida humana individual; por iso, segundo Kant, a tarefa de desenvolve-las corresponde á especie humana.
3. Esta tarefa da especie realízase ao longo do tempo: ten lugar na historia e lévase a cabo na sociedade, entendida como o ámbito que posibilite a máxima liberdade establecendo, á vez, os seus límites.
4. A institucionalización da sociedade, en fin, é unha tarefa sempre aberta, un problema que non poderá resolverse «sen unha relación exterior entre os estados». Isto lévanos á idea dunha liga de nacións, dunha sociedade internacional, que constitúe o último círculo do horizonte en que se move a comprensión kantiana da historia.

A historia busca, como ben soberano, a organización dunha sociedade na que se realice a intención última da natureza: hoxe diríamos a organización dunha sociedade plenamente xusta.

3. CARACTERÍSTICAS DA RAZÓN ILUSTRADA

Segundo se escribiu con acerto, no pensamento ilustrado "a razón é sinónima de todas as forzas espirituais fundamentais e independentes". A razón exerce a súa actividade clarificadora e ilustradora de acordo cos caracteres seguintes:

Carácter crítico

A razón ilustrada é esencialmente crítica, no sentido de someter a xuízo e análises diferentes aspectos da sociedade, a cultura e a propia filosofía (neste sentido é importante destacar os títulos das principais obras de Kant: Crítica da razón pura, Crítica da razón práctica e Crítica do xuízo).

Esta crítica diríxese:

- a) Non tanto contra a ignorancia coma contra os prexuízos que cegan e paralizan a razón.
- b) Non contra a historia e o pasado como tales, senón contra a tradición, entendida como carga que nos oprime e que se soporta sen outro motivo que ser pasado, non permitindo a súa reapropiación racional e libre.
- c) Non tanto, en fin, contra a legalidade (pois a razón ten os seus propios principios e leis) como contra a autoridade externa; é dicir, contra a autoridade non recoñecida nin recoñecible como tal pola propia razón.

Non se trata, pois, dunha actitude puramente negativa, senón de rexeitar todo aquilo que se opón á claridade e á clarificación racionais; por iso, pode dicirse que, a pesar da súa actitude crítica e en harmonía con ela, a razón ilustrada é tolerante. A tolerancia é, en palabras de Voltaire, "o patrimonio da razón".

Carácter analítico

de acordo coa súa natureza, no seu proceder cognoscitivo a razón é analítica. Con este termo márcase a diferenza con respecto á concepción racionalista da razón proposta e desenvolvida no século XVII.

Fronte a unha razón cargada de contidos (ideas innatas), que pretende coñecer dende si mesma dun modo dedutivo e a priori, e que cre ter en si mesma as liñas básicas que conforman a realidade, fronte a unha razón sistemática e dedutiva, a razón ilustrada enténdese, pola contra:

- a) Como capacidade de adquirir coñecemento en conexión esencial coa experiencia, co empírico.
- b) Como capacidade de analizar o empírico para -nunha alianza entre o empírico e o racional- comprender as leis xerais nos elementos particulares.

Carácter secularizado

A Ilustración ten unha idea secularizada da razón. Mediante un proceso reductivo da fe ao racional, a Ilustración esixe e leva a cabo unha secularización progresiva e total da vida humana. É importante sinalar que esta secularización se leva a cabo trasladando os grandes temas do pensamento teolóxico a unha orde mundana, onde se manteñen, reinterpretados nun sentido secular.

En efecto, a concepción relixioso-teolóxica do mundo levántase sobre a relación entre o home e Deus:

- a) Deus constitúe o centro, a orixe e o principio do sentido do mundo (teocentrismo).
- b) O sentido da humanidade e da historia considérase establecido e rexido por Deus providente (providencia).
- c) O destino último do ser humano e o fin da historia é a salvación sobrenatural e eterna do home, realizada por -e con- a graza de Deus (redención divina).

A razón ilustrada seculariza estas cuestións traspoñéndooas á orde mundana, reinterpretándooas dende el e dándolles un significado secular:

- a) Fronte ao teocentrismo, postúlase o fisiocentrismo ou naturalismo (de physis, natureza), coa natureza como punto de referencia e coa súa «fe» secular-racional nas leis naturais.
- b) Fronte ao providencialismo divino, mantense a fe no progreso continuo e sen límites da razón e da humanidade.
- c) Fronte á redención sobrenatural, a razón secularizada propugna a liberación do ser humano como resultado do seu propio traballo na historia: a sociedade e a historia son, pois, o novo marco e horizonte da salvación, aparece o ideal de emancipación da filosofía.

B.- A FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT

1. IDEA KANTIANA DE ILUSTRACIÓN NO SEU MARCO HISTÓRICO E CONCEPTUAL

Immanuel Kant (1724-1804) é un dos máis destacados cumes da historia da filosofía. O influxo da súa obra en pensadores posteriores foi enorme. Desenvolve as súas ideas na atmosfera cultural da Ilustración e tendo ante si os desenvolvementos de dúas correntes filosóficas enfrontadas: o racionalismo e o empirismo, das que nos ofrecerá unha creativa síntese.

Solteiro (ao igual que Locke e os filósofos racionalistas estudados na unidade anterior), de relixiosidade profunda e austera, pacifista e remiso a todo localismo excluínte. Exemplifica o dito segundo o cal "o sabio non se move da súa casa", pois só unha vez saíu Kant (nin moi lonxe, nin por moito tempo) de Königsberg (actualmente chamada Kaliningrado), a súa cidade natal. Seguía atentamente, non obstante, os acontecementos da época acoillendo con entusiasmo os ideais propugnados pola Revolución francesa ou a Independencia americana. Dedicado integramente a traballar e ensinar, era metódico ata o punto de que se dicía que un podía poñer o reloxo en hora segundo por onde el pasase, pois era exactamente a tal hora que Kant, día tras día, cruzaba tal rúa ou dobraba tal esquina, sen apartarse nin un minuto da orde establecida.

Entre as súas obras cabe destacar as tres críticas: *Crítica da razón pura* (1781), onde se analiza a relación entre a metafísica e a ciencia, *Crítica da razón práctica* (1788), centrada na ética, e *Crítica do xuízo* (1790), centrada na estética.



Litografía de I. Kant

Para comprender a filosofía de Kant temos que ter en conta a Ilustración. A Ilustración nace en Inglaterra e resoa con espectacularidade en Francia para, dende alí, difundirse por Alemaña. Se ben estes son os países onde o fenómeno ilustrado irrompe con maior forza, adopta en cada un deles matices propios. En Inglaterra aparece no contexto político máis tolerante dunha Reforma, mentres que en Francia o fai no máis radicalizado dunha Revolución. A Ilustración alemá non se caracteriza tanto por achegar novos obxectos de coñecemento como por centrar as súas análises no suxeito do cal xermola a luz da razón e, polo tanto, a posibilidade mesma do coñecemento. Diso será Kant o máis destacado expoñente.

Kant resumiu o espírito ilustrado coa seguinte exhortación: "*iAtrévete a pensar!*". A Ilustración significaba para Kant que a humanidade alcanzara a idade adulta, o momento no que os homes xa non se comportan como nenos dependentes, senón que se volveron capaces de apoiarse sobre o seu propio pé, isto é, de orientarse coa luz do seu propio entendemento sen a axuda de autoridades externas.

AS GRANDES PREGUNTAS KANTIANAS	
Preguntas	Obras
Que podo coñecer?	<i>Crítica de la razón pura</i> <i>Prolegómenos</i>
Que hei de facer?	<i>Crítica de la razón práctica</i> <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>
Que podo esperar?	<i>Crítica del juicio</i> <i>La religión en los límites de la simple razón</i> <i>La paz perpetua</i>

O proxecto kantiano artículase ao redor de tres grandes preguntas. Así e todo, as tres poden quedar englobadas, segundo o filósofo alemán, nunha cuarta: que é o home?

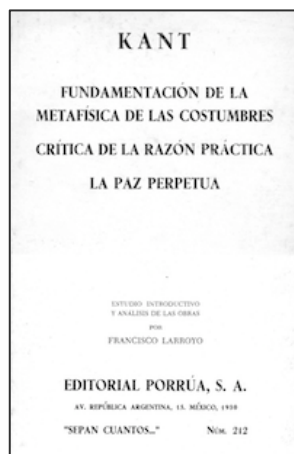
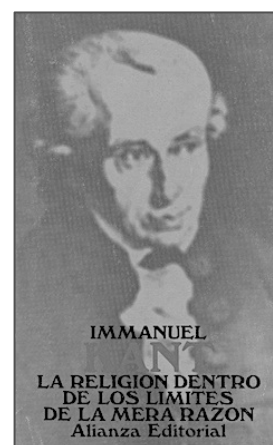
A Ilustración é herdeira desa confianza na "luz da razón" e na autonomía do suxeito pensante coa que Descartes abriu o curso da filosofía moderna. O ilustrado localiza na razón a esencia do home e a vía de realización dos seus fins. En sintonía con iso, Kant entende que a tarefa da filosofía é articular a totalidade do coñecemento cara á realización dos fins da razón.

A confianza ilustrada na autonomía da razón vai á par dun posicionamento crítico fronte ás formas de autoridade establecidas polo "Antigo Réxime", isto é, polas monarquías absolutas. Estas achábanse vinculadas a unha organización estamental na que a nobreza e o clero mantiñan privilexios feudais (como non pagar impostos e vivir de rendas) mentres que o "terceiro estado" ou estamento popular sofre pesadas cargas e padece as crises económicas. Dentro deste terceiro estado intégranse campesiños, obreiros, profesionais e a burguesía. O poder económico desta última foise incrementando co desenvolvemento do capitalismo. A demanda burguesa dun maior protagonismo político converteuse nun motor dos procesos revolucionarios que percorreren Europa e América.

Locke en Inglaterra, Montesquieu en Francia ou Jefferson en América son un exemplo do impulso que as novas formas de pensar deron á democratización da vida pública. A tradición non ten que se acatar sen máis, senón que ha de ser sometida a crítica co fin de depurala de prexuízos e supersticións que dificultan o libre exercicio da razón. A Enciclopedia, prestixiosa referencia do pensamento ilustrado dirixida por Diderot e D'Alambert, foi concibida coa intención de liberar de dogmatismos mediante a difusión do coñecemento científico. Por este empeño de disipar toda sombra que escurecese a luz da razón, o século XVIII é coñecido como o Século das Luces.

A Ilustración recibe tamén un poderoso impulso do empirismo e da súa análise das ideas, análise que leva consigo a crítica de todo uso das ideas que non estea fundado na experiencia. Newton ofrecía un magnífico exemplo dos avances que no campo do coñecemento podía ofrecer a devandita razón analítico-experimental; a súa influencia foi poderosísima ao longo do século XVIII e fíxose sentir tanto en Hume coma en Kant.

A razón autónoma e analítica constitúese como razón secularizada, isto é, unha razón que rexeita toda apelación á autoridade ou á revelación. Todo discurso deberá ser, para o ilustrado, sometido á análise dunha razón que rexeita canto non sexa demostrable empiricamente. Se ben nalgúns casos a crítica ilustrada aos dogmatismos relixiosos conduciu ao ateísmo, o máis frecuente foi a defensa dunha relixión natural de carácter universal articulada en termos estritamente racionais. O propio Kant estaba comprometido con esta tendencia, tal e como revela o título dunha das súas obras: *A relixión dentro dos límites da mera razón* (1793).



O optimismo ilustrado confía en que a vía de liberación dos males que azoutan ao xénero humano está, non na providencia ou na graza divina, senón no progreso e o traballo. O "máis alá" deixa de ser escatolóxico para devir histórico, vinculado á fe na continua perfectibilidade humana acorde co libre desenvolvemento da razón. Kant concibirá a historia como o despregamento das potencialidades da humanidade. A devandita humanidade vai logrando, paso a paso, un progreso e unha unificación crecentes que leva a Kant a enxergar, na súa obra *A paz perpetua* (1795), a creación dunha liga de nacións; esta sociedade internacional achegaría ao home a mellor das situacións cara ao ideal dunha sociedade xusta liberada da violencia das guerras.

A secularización afecta igualmente ao fundamento do poder político, rexeitándose a concepción teocrática segundo a cal o poder do soberano procede directamente de Deus, e buscándose a fundamentación do poder político nun acordo estritamente humano. Elabóranse así diversas teorías do pacto

ou contrato como orixe da sociedade e o poder político. Entre elas destacan as de Hobbes, Spinoza, Locke e Rousseau.

O conxunto da filosofía de Kant é unha reivindicación do suxeito racional autónomo. Na *Crítica da razón pura* delimitase o ámbito no que a razón é autónoma e a priori do ámbito no que a razón ha de operar con impresións procedentes do exterior. Na *Crítica da razón práctica*, o imperativo categórico aparece precisamente como un compás que permita á razón non perder o fío da súa autonomía ética, non ceder a motivacións alleas á razón. Salvagardar a autonomía do suxeito pensante era para Kant algo inseparable da Ilustración como proxecto de emancipación e maduración do home.

DOCUMENTO I

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 maiorennes), 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; «Resposta á pregunta: ¿Que é ilustración?..
(Berliner Monatschrift, decembro, 1784).

1. ¿Que é ilustración?
2. ¿Onde reside a culpabilidade da minoría de idade?
3. ¿Por que é cómoda a minoría de idade?
4. ¿Que propaga quen se desfai do xugo da minoría de idade?

Outro texto de Kant e a súa relación coa Ilustración, neste caso coa súa dimensión política:

Ista revolución dun pobo cheo de espírito, que estamos a presenciar nos nosos días, podo triunfar ou fracasar, pode acumular tal cantidade de miseria e de crueldade, que un home honrado, tivese a posibilidade de levala a cabo unha segunda vez con éxito, xamais se decidiría a repetir un expetimento tan costoso, e, sen embargo, esta revolución encontra no ánimo de todos os espectadores unha participación do seu propósito, cercano ao entusiasmo, cúa manifestación non pode recoñecer outra causa que a disposición moral do xénero humano.

Si o xénero humano se encontra nun progreso constante cara o mellor, 1789.

2. A RAZÓN TEÓRICA

2.1. A síntese entre o racionalismo e o empirismo

A polémica entre platónicos e aristotélicos ao redor da orixe do coñecemento pode dicirse que é un clásico da filosofía; estivo presente durante os séculos do pensamento cristián, onde cabe destacar a Santo Agostiño do lado platónico e a San Tomé do aristotélico, e reapareceu na modernidade no debate entre o racionalismo continental e o empirismo inglés. Fronte ás posicións de racionalistas -platónicos- e empiristas -aristotélicos- Kant abriu un camiño intermedio defendendo que a orde que a mente introduce nos datos sensíbles non é adquirida en virtude das impresións sensíbles, senón achegado pola mente mesma. Ese camiño intermedio tamén o será entre os extremos de todo **dogmatismo** racionalista que pretenda deducir a *priori* a orde eterna do mundo e de todo **escepticismo** empirista que, ao modo humeano, disolvase o coñecemento na incerteza.

A XEITO DE EXEMPLO.

Os racionalistas cometerían o erro de crer que se pode beber – coñecer - sen auga -sen experiencia-, os empiristas o erro de crer que se pode beber sen vaso -sen que a mente dea forma ou ordene a experiencia. Cando bebemos a auga que cae nun recipiente, esta adaptación á forma do recipiente. Se a auga cae sobre un vaso circular adoptará unha forma circular, se o vaso é cuadrangular adoptará unha forma cuadrangular. Se alguén dixese que o único necesario para beber é o contido,

auga, equivocaríase, porque é necesario tamén un continente, un recipiente ou vaso (de feito, se non utilizamos un obxecto como recipiente, entón é a boca mesma a que fai de recipiente). Se alguén, pola contra, dixese que só é necesario o continente, tamén se equivocaríase, pois o vaso por si só non basta para beber. A idea de Kant sería que o vaso non é derivable da auga, senón que é algo distinto que ten que chegar o que bebe.

O **idealismo trascendental** sostido por Kant consiste en afirmar que a mente transcende a experiencia no acto de darlle forma ou ordenala. Por un lado, tería razón Aristóteles cando afirmaba que a mente é baleira, pero tamén tería razón Platón ao afirmar que o real se modela dende o ideal. A mente é baleira pero posúe forma; en tanto que receptáculo de toda experiencia posible, a mente modela a experiencia de acordo coa súa forma. A mente é baleira de todo contido empírico, só a experiencia pode enchela, pero esas experiencias que a enchen adoptan inmediatamente a súa forma.

	MATERIA	+	FORMA	Mármore + escultor
COÑECER =	EXPERIENCIA	+	MENTE	
	CONTIDO	+	CONTINENTE	Auga + vaso

Para que haxa escultura ten que haber materia e forma, a materia por si soa é só caos e o escultor dá forma a ese caos. Para Kant é a nosa mente quen esculpe a realidade, quen lle dá forma. No acto mesmo de recibir a experiencia transformámola, de aí que o que vemos é unha realidade esculpida pola mente, nunca unha realidade virxe. En termos kantianos: só coñecemos *fenómenos* -a cousa tal e como se nos fai presente- nunca o *número* -a cousa en si-.

2.2. Os xuízos sintéticos a priori

2.2.1. Os tipos de xuízo en Leibniz e Hume

O filósofo racionalista Leibniz distinguira entre **verdades de razón e verdades de feito**. As primeiras son analíticas, isto é, se analizamos o suxeito descubrimos que o predicado xa está incluído nel e que atentaría contra o principio de non contradición afirmar algo distinto. Así, por exemplo, se analizamos a proposición "o todo é maior ca as partes" vemos que o que predicamos está necesariamente incluído no suxeito: se a parte é un fragmento do todo, ha de ser, por definición, menor ca el. Unha verdade de feito non é, pola contra, predicible. Se me din que un triángulo ten tres lados non me din nada que non saiba, pero se me din que o meu amigo Pedro fixo tres veces o Camiño de Santiago dende Roncesvalles si levo unha sorpresa, xa que neste caso do suxeito "Pedro" non se deriva necesariamente tal cousa. Seino porque así foi e mo dixeron, non porque así tivese que ser. Se ben é contradictorio coa noción de triángulo non ter tres lados, non é contradictorio con Pedro que en vez de facer tres veces o Camiño o fixese unha ou ningunha. As viaxes de Pedro non son necesarias, senón continxentes, fíxoas pero as podería non facer.

Dada a tendencia racionalista a enraizar o coñecemento no innato e a *priori* (isto é, cognoscible de antemán), Leibniz argumentaba que se o noso entendemento fose infinito (isto é, se coñecésemos a Pedro como Deus o coñece) saberíamos de antemán que necesariamente habería de facer o mencionado camiño exactamente ese número de

vezes. Se para nós é unha sorpresa, é debido a que á finitude do entendemento humano só nos capacita para analizar esenciais ou ideas, non para analizar existenciais ou feitos. Dese modo, podemos ter a certeza analítica de que un ángulo recto mide 90º, pero non de que viviremos 90 anos.

A XEITO DE EXEMPLO

Para achegarnos a comprender o pensado por Leibniz, podemos recorrer a situacións como aquelas na que alguén nos di: "Se ti o coñeces tan ben coma eu, non che sorprendería o que fixo". Con tal afirmación o noso interlocutor quere nos transmitir a idea de que a nosa sorpresa é só o froito dun coñecemento deficiente da persoa da que falamos. Se estendemos

unha situación semellante ao infinito e nos imaxinamos falando con Deus, isto é, cunha intelixencia omnisapiente e infinita, Deus podería dicirnos que todo o que facemos é a consecuencia necesaria do que somos e que, se non o vemos así, é só debido ao carácter limitado da nosa visión, isto é, ao pouco que nos coñecemos.

Desmarcándose de toda apelación a un entendemento divino infinito e situándose de pleno na natureza humana, Hume distinguíu entre *materias de feito* e *relacións de ideas*. As **relacións de ideas** son **universais, necesarias, analíticas** e a *priori*. As **materias de feito** son **continxentes, sintéticas** e a *posteriori*. O xuízo "Pedro fixo tres veces o camiño de Santiago dende Roncesvalles", é continxente (non tiña por que facelo así), sintético (o predicado non está analiticamente incluído no

suxeito) e a *posteriori*, sabémolo porque así foi e non porque así tivese que ser, sabémolo despois -a *posteriori*- de que sucedera e non antes -a *priori*-. As relacións de ideas son verdadeiras a *priori* independentemente da experiencia, os xuízos de feito teñen que ser corroborados pola experiencia para ser admitidos. Afirmar que "os trevos teñen tres follas" é un xuízo de feito que pode ser, e de feito o é, refutado pola experiencia. Afirmar que os triángulos teñen tres lados expresa unha relación de ideas que non pode ser refutada pola experiencia, é unha verdade a *priori* e necesaria.

2.2.2. Os tipos de xuízo en Kant

Kant distingue entre **xuízos analíticos a *priori* e sintéticos a *posteriori***. Os xuízos analíticos dannos seguridade, pero non información, posto que repiten o que xa está contido no suxeito; os xuízos sintéticos, pola contra, dannos información (dinnos algo que non sabemos nin poderíamos saber limitándonos a analizar o suxeito), pero non nos dan seguridade, xa que a súa verdade non é universal e necesaria, senón continxente e particular (de aí que a verdade dun xuízo sintético teña que verificarse a través de observacións concretas).

Pero Kant defende a existencia dun terceiro tipo de xuízos que tenden unha ponte entre a razón analítica e a experiencia sintética: os **xuízos sintéticos a *priori***. Como exemplos tomemos dúas proposicións, a primeira tomada das matemáticas e a segunda da física: "a recta é a distancia máis curta entre dous puntos" e "todo o que comeza a existir ten unha causa". Por un lado son *sintéticas*, posto que analizando o suxeito (o concepto de *líña recta* ou o de *existencia*) non encontramos incluído o predicado (a noción de distancia ou a de causa); pero, por outro lado, son verdade a *priori*, pois sabemos de antemán que necesariamente é así e non pode ser doutro modo. Os **xuízos sintéticos a *priori***, que nos dan información universal e necesaria, son os **principios fundamentais do noso coñecemento científico**.

A orixe do vínculo entre coñecemento empírico (antes reservado aos xuízos sintéticos), e universal e necesario (antes reservado aos xuízos analíticos) que se dá nos xuízos sintéticos a *priori* vén dado polo carácter esencial que a mente xoga no coñecemento. Dado que toda experiencia é unha experiencia mental, toda experiencia ha de adaptarse á forma da mente.

A MODO DE EXEMPLO

Se temos ante nós un vaso cilíndrico, nos vendan os ollos e verten distintos líquidos no vaso, só poderemos saber a *posteriori* (quitando a venda e mirando) se verten auga, cervexa ou zume de laranxa no devandito vaso, pero, non obstante, sabemos, a *priori* que a forma adoptada polo líquido que se verte será

necesariamente cilíndrica. Suceda o que suceda, a **mente precede ao que sucede** impoñéndolle unha forma no acto mesmo de recibilo (do mesmo modo que o vaso impón, no acto mesmo de recibilo, a súa forma ao líquido).

Unha vez máis, Kant abre aquí unha vía intermedia entre Leibniz e Hume, entre racionalismo e empirismo. Á diferenza do racionalismo de Leibniz, Kant non se sitúa no plano dunha mente infinita como a de Deus, para quen todo feito sería deducible a *priori*, pero tampouco nun plano escéptico como Hume, para quen toda cuestión de feito é continxente. Sen saírnos da finitude humana, hai un terreo vinculado á

experiencia, o dos xuízos sintéticos *a priori*, onde reina a universalidade e a necesidade. Grazas a ese tipo de xuízos é posible que a ciencia nos ofrezca un coñecemento universal e necesario.

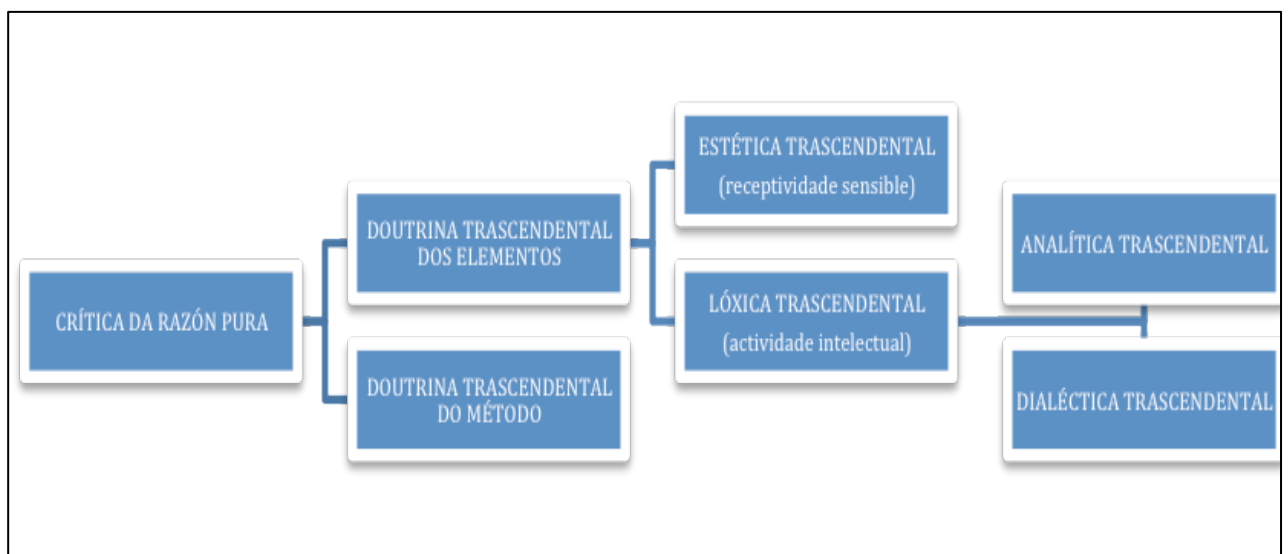
LEIBNIZ	HUME	KANT
Verdades de razón	Relacións de ideas	Xuízos analíticos + Xuízos sintéticos
Verdades de feito	Materias de feito	
		<i>Xuízos sintéticos a priori</i>

2.3. As facultades do coñecemento

2.3.1. A estrutura da Crítica da razón pura

Kant desenvolve a súa resposta á pregunta "¿que podo coñecer?" na *Crítica da razón pura*. Esta obra divídese en dúas partes: "Doutrina trascendental dos elementos" e "Doutrina trascendental do método". A primeira parte aborda os elementos que interveñen no coñecemento segundo as dúas facultades cognoscitivas fundamentais: a sensibilidade, da que se ocupa a "Estética trascendental" e o entendemento, do que se ocupa a "Lóxica trascendental". Esta última divídese á súa vez en "Analítica trascendental", centrada no modo no que o entendemento sintetiza os fenómenos, e "Dialéctica trascendental", centrada no modo no que a razón sintetiza os xuízos.

ESQUEMA DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA



2.3.2. A Estética trascendental

Bo coñecedor das análises humeanas e do escepticismo ao que conducían, Kant reformulou o problema do coñecemento e os ámbitos de substancial idade dende o punto de vista do seu **idealismo trascendental**. Este idealismo xurdía como consecuencia das limitacións que mostra ría a análise empirista cando tratamos de aplicalo a algunhas nocións fundamentais como, por exemplo, as de espazo e tempo (das que Kant se ocupa na *Estética trascendental*). Se, como din os empiristas, toda idea procedese da experiencia, entón eu vería o espazo a través dos sentidos e, a partir de tal ou tales sensacións, chegaría a formar a idea de espazo que atopo na miña mente. Agora ben, todo obxecto de experiencia sensible presenta un límite e o espazo é ilimitado, polo tanto, na medida en que é imposible ter unha experiencia sensorial de algo ilimitado, tamén sería imposible derivar a idea de espazo das sensacións.

Non obstante, se ben por un lado non temos experiencia ningunha do espazo (xa que todo o sensible é limitado e o espazo carece de límites), por outro lado tampouco podemos ter experiencia ningunha dun obxecto externo fóra do espazo (xa que todo límite ou forma dun obxecto sensible presupón un espazo que lle rodea). Atopariámonos, pois, ante a situación paradoxal de que, se ben a idea de espazo non provén da experiencia do mundo externo, non pode haber ningunha experiencia do mundo externo que non se dea no espazo. O mesmo paradoxo se repite no caso do tempo, pois se ben temos a experiencia de que todo pasa nel, nunca vimos o tempo pasar; vemos nacer e morrer ás cousas no tempo, pero non nacer e morrer ao tempo mesmo, todo o vivimos e vemos nel, pero a el non o vemos.

A resposta de Kant ao paradoxo residía en sinalar o carácter non obxectivo, senón subxectivo do espazo e do tempo. Con iso imprime á filosofía un "**xiro copernicano**", Do mesmo modo que Copérnico chamou a atención sobre aqueles movementos que non están nos astros observados, senón que son a consecuencia do movemento do observador, Kant chama a atención sobre o feito de que a orde dos obxectos coñecidos depende do suxeito que coñece.

A orixe do espazo e do tempo non estaría nas impresións sensibles, senón na nosa mente. Do mesmo xeito que o vaso dá forma á auga no acto mesmo de recibila, a mente dá forma á experiencia no acto mesmo de recibila. Cando a nosa mente recibe impresións sensibles responde dándolles forma, ordenándoas. O espazo sería unha orde de simultaneidades e o tempo sería unha orde de sucesións que a mente establece entre as impresións sensibles. Sempre que aparece unha orde, a responsable desa orde non é a materia sensible, senón a mente. **Espazo e tempo** son como os eixes de abscisas e ordenadas onde o ollo da mente coordina inmediatamente todo dato sensible, son as **formas a priori da sensibilidade**.

O noso sentir ou intuír empírico é feito posible por un intuír puro que ten a súa orixe na mente. **Espazo e tempo son intuicións puras sobre as que se basean os xuízos sintéticos a priori que constitúen a matemática**. É por iso que as matemáticas nos proporcionan un coñecemento que, sen proceder da experiencia, se cumpre sempre nela, isto é, proporcionáanos xuízos sintéticos a priori. **A xeometría baséase na intuición pura do espazo**, e dado que todo obxecto externo é captado no espazo, é captado conforme ás leis da xeometría, **A aritmética baséase na intuición pura do tempo**, xa que os números non nos fan dunha orde simultánea (como a espacial: neste mesmo instante isto está á dereita, isto outro á esquerda...), senón sucesiva (un, dous, tres) como o tempo

mesmo (agora un segundo, despois outro e outro..). Dado que toda experiencia se dá no tempo toda experiencia se acomodará aos xuízos sintéticos *a priori* da aritmética.

DOCUMENTO 2

*De que o noso coñecemento comeza coa experiencia, diso non hai dúbida; pois, ¿por que outro medio ía despertar 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 sensibles 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 sensibles) 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 dos empíricos, os cales teñen as súas fontes *a posteriori*, é dicir, na experiencia.*

I. KANT, Crítica da razón pura (1787).

Introdución. I- Da distinción de coñecemento puro e empírico.

1. Ningún coñecemento precede á experiencia. Pero, ¿todo coñecemento procede da experiencia?
2. ¿Que cuestión está necesitada dunha minuciosa investigación?
3. Explica as últimas liñas do texto: "Tal coñecemento denomínase *a priori* e distínguese dos empíricos, os cales teñen as súas fontes *a posteriori*, é dicir, na experiencia".

2.3.3. A Analítica trascendental

Do mesmo modo que a **sensibilidade** impón as súas condicións aos fenómenos sensibles a través das **intuicións puras** do espazo e do tempo, o **entendemento** tamén impón as súas condicións dando forma á experiencia sensible por medio de **conceptos puros ou categorías**. A diferenza entre intuición e concepto correspóndese coas dúas facultades en xogo: entendemento e sensibilidade. A sensibilidade é receptiva, recibe impresións nas intuicións puras do espazo e o tempo; dese modo os fenómenos son nos dados en forma de intuicións empíricas ou sensacións, Pero a nosa mente non se limita a recibir pasivamente impresións, senón que posúe un entendemento cuxa actividade consiste en relacionar as sensacións ou intuicións empíricas entre si. Un colar de perlas existe porque hai un tío que une as perlas entre si, doutro modo as perlas caerían espaxadas. A sensibilidade permítenos intuír a realidade, captar sensacións, mais o entendemento ganduxa as devanditas sensacións, establece relación entre elas grazas ás cales a realidade se volve concibible

como un todo unificado e non como un mero torrente de sensacións inconexas e espaxadas

Aos distintos modos de ganduxar ou unificar as sensacións denominounos, como indicamos, conceptos puros do entendemento ou categorías. Kant distingue un total de **doce categorías**, en correspondencia coas **doce formas de xuízo** admitidas pola lóxica, pero aquí imos falar tan só das dúas que na unidade anterior vimos como foran obxecto das críticas empiristas: a categoría de *substancia* e a de *causalidade*. Kant subscribe tanto a idea de Locke de que non temos ningunha experiencia sensible das substancias á marxe das súas propiedades, como a de Hume de que nada na experiencia nos permite garantir que unha sucesión reiterada de feitos no pasado siga tendo lugar do mesmo modo no futuro, pero engadirá que non é na experiencia sensible onde habemos de buscar o fundamento de nocións como substancia e causalidade, senón no modo no que o entendemento se serve da noción de "substancia" ou de "causa" como categorías ou instrumentos para unificar as experiencias que nos proporcionan os distintos sentidos.

A través dos ollos chéganme cores, a través do olfacto olores, a través do gusto sabores, etc. O entendemento é quen se serve da categoría de substancia para unificar toda esa diversidade: é por iso que non percibimos por un lado unha cor vermella e por outro un olor agradable, senón que, unitariamente, como aspectos dunha única realidade, percibimos "o aroma da rosa vermella".

Igualmente, dado que os fenómenos se dan no tempo, o entendemento sèrvese da categoría de causa para crear uniformidade nese devir por medio de enlaces estables entre representacións. Unha vez máis, a causalidade non ten unha realidade empírica, senón trascendental, non é unha lei que a mente atopa nas cousas, senón unha lei que as cousas atopan na mente; non é un fenómeno dado, senón un enlace pensado entre fenómenos. De aí o papel fundamental dos xuízos sintéticos *a priori* de física. Sabemos *a priori* que todo fenómeno ten unha causa porque a nosa mente enlaza causalmente o real; sen ese enlace causal os fenómenos sucederíanse sen conexión entre si e o tempo sería como unha catarata fenoménica sen sentido.

Os **conceptos puros** ou categorías son distintos dos **conceptos empíricos**. Un concepto empírico sería o froito, tal e como os aristotélicos ou os empiristas defenderían, de atopar semellanzas ou trazos en común entre unha serie de individuos ou elementos. Así, nos conceptos "can" ou "gato" reúnen os trazos comúns aos individuos desas especies. Pero para atopar semellanzas entre individuos, antes hai que ser capaz de captar individuos, isto é, hai que ter a capacidade de unificar as percepcións que nos proporcionan os diversos sentidos baixo o concepto puro de substancia. Esta categoría que acabamos de citar non procede da experiencia, senón que a precede como o seu medio de unificación; é a categoría de substancia a que sintetiza *a priori* os fenómenos capacitándonos para captar substancias individuais. Unha vez captadas as devanditas substancias xa poderemos elaborar mediante semellanzas e abstraccións conceptos empíricos *a posteriori*.

Igual acontece coa categoría de causa. Os científicos investigan as causas dos fenómenos, os animais non as perciben nin as buscan porque carecen do concepto puro de causa, non posúen o código mental necesario para poder descifrar causalmente o mundo. Pero unha cousa é posuír o concepto puro de causa e outra cousa é saber cal é a causa concreta dun determinado fenómeno. Os científicos experimentan e efectúan observacións detalladas precisamente porque non lles abonda coa convicción *a priori* de que todo fenómeno ten unha causa, senón que queren comprobar *a posteriori* (é dicir, por medio da experiencia) cal é a causa concreta de tal ou cal fenómeno,

O **suxeito trascendental** suxeita ou enlaza a experiencia coas categorías, pero el mesmo non é unha experiencia nin, polo tanto, pode ser enlazado polas categorías. Kant respondería á crítica humeana da identidade persoal sinalando que o **eu** non pode ser nunca obxecto de experiencia porque é condición radical de posibilidade desa mesma experiencia, Dado que **toda experiencia** o é **dun obxecto**, o suxeito queda sempre máis alá de toda experiencia posible, é o ollo sen o cal nada pode ser visto, pero que non pode verse a si mesmo.

Na medida en que o suxeito é o que suxeita, servíndose das categorías, non pode suxeitarse a si mesmo, do mesmo modo que unha man non pode collerse a si mesma. O suxeito, ao igual ca a man, por ser aquilo que capta non pode ser captado, aínda que non se pode captar sen el. É por iso que do eu só podemos falar nos termos dunha **apercepción trascendental**, dado que percibir ou comprender o que é o eu, é apercebirse ou darse conta de que o eu non pode ser obxecto de percepción. Estando sempre presente como suxeito, o eu está sempre ausente como obxecto,

DOCUMENTO 3

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 cómo 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 sensibles (é dicir, agregarlle o seu obxecto na intuición) como facer comprensibles as súas intuicións (é dicir, somete las 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.

1. Explica a diferenza entre sensibilidade-receptividade e entendemento-espontaneidade.
2. Explica a seguinte afirmación: "Pensamentos sen contido son baldeiros, intuicións sen conceptos son cegas."
3. ¿Poden intercambiar as dúas facultades as súas funcións?

2.3.4. A Dialéctica trascendental

O entendemento é actividade pensante, e esta é actividade unificadora. Kant ocúpase da actividade pensante propia do entendemento na "Lóxica trascendental" (que é a segunda parte da primeira parte de: "A doutrina dos elementos"). Pero, como xa indicamos, dita "Lóxica trascendental" divídese en "Analítica trascendental" e "Dialéctica trascendental". Iso é así porque o labor unificador do entendemento non se limita a unificar fenómenos producindo xuízos, senón que o seu impulso unificador o leva a unificar os xuízos mesmos. É por iso que Kant diferencia, dentro do entendemento (do cal se ocupa na "Lóxica trascendental"), a facultade da razón e a ela dedica a "Dialéctica trascendental".

Á nosa razón non lle abonda que o entendemento lle mostre os xuízos que formou unificando as experiencias sensibles por medio das categorías, a razón quere indagar por que eses xuízos son así e non doutro xeito. Isto podémolo exemplificar por medio dunha serie de siloxismos, cada vez asentados sobre premisas máis universais, aos que podería dar lugar un xuízo como este: "Ti vas morrer". O interesado podería preguntar "¿Por que?". E entón poderíamos contestarlle:

Todos os homes son mortais
Ti es home
Ti es mortal

Deste modo, sobre a base da afirmación universal de que "todos os homes son mortais" quedaría demostrado que, antes ou despois, vou morrer. Agora ben, podería preguntar ¿e por que todos os homes son mortais?, e entón poderíase contestar co seguinte siloxismo:

Todos os animais son mortais
Os homes son animais
Os homes son mortais

Agora ben, polas mesmas razóns que as arriba indicadas, podería preguntar: "¿E por que todos os animais son mortais?", e poderíase responder:

Todos os seres vivos son mortais
Os animais son seres vivos
Os animais son mortais

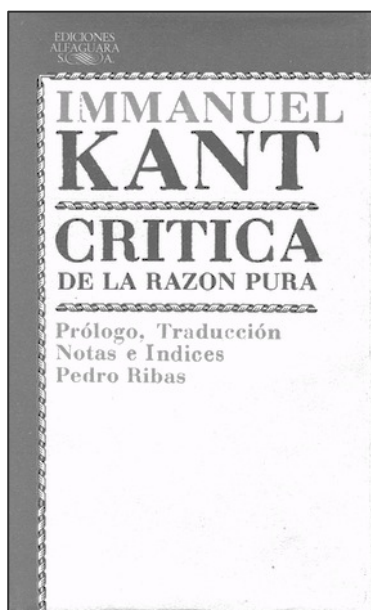
Independentemente de a onde poidamos chegar por este camiño, a razón parece caracterizarse por unha especial insaciabilidade dialéctica que a impulsa cara ao incondicional, *xa que mentres algo sexa verdade tan só a condición de que o sexa outra cousa, a razón vai correndo detrás desa outra cousa. A sede de verdade da razón só se detén ante a fonte mesma do incondicional (de onde xermola a serie completa das condicións).* **Deus, Alma e Mundo**, o que Kant denomina **Ideas da Razón**, representan ese horizonte incondicional ao que a razón por natureza non pode deixar de aspirar, pero que, igualmente por natureza, non poderá alcanzar xamais. Un coñecemento incondicional é, de feito (dende o punto de vista da filosofía kantiana), como un ferro de madeira, posto que coñecer é impoñer condicións,

Kant explícanos que, do mesmo modo que o entendemento utiliza as categorías para unificar as experiencias sensibles en xuízos, a Razón sèrvese das Ideas

de Alma, Mundo e Deus como dun horizonte trascendental que nos impulsa continuamente a indagar. Teñen, pois, tan só unha realidade trascendental inserida na esencial vontade de suxeitar ou unificar propia do suxeito do coñecemento.

Hai, non obstante, unha diferenza crucial entre as categorías do entendemento e as Ideas da Razón, As categorías son constitutivas de coñecemento obxectivo establecendo relacións entre os fenómenos, pero **as Ideas non unifican, senón que impulsan** ao entendemento a **seguir unificando**, a que aplique as categorías a sínteses cada vez máis amplas dos fenómenos. As Ideas impulsan a seguir coñecendo coas categorías, pero as Ideas non se poden coñecer nin ser obxecto de coñecemento. Só os conceptos puros, aplicados á experiencia, poden concibir xuízos de coñecemento, as Ideas son estériles ao respecto.

As Ideas son forzas motoras que impulsan ao home a ir sempre máis alá de todo coñecemento logrado tendendo cara a unha síntese total dos fenómenos. Dita síntese é para o home tan inalcanzable como irrenunciable. A **Alma opera así como o horizonte de unificación de todos os fenómenos psíquicos, o Mundo de todos os físicos, e Deus da realidade na súa globalidade (tanto interna-psíquica como externa-física)**. As devanditas Ideas sinalan ao coñecemento os seus fins, pero non lle achegan ningún medio, os únicos medios para un coñecemento obxectivo nacen do vínculo entre intuición e concepto. É por iso que, se ben é lexítimo facer un **uso regulador** das Ideas, isto é, servirse delas como un aliciente constante para proseguir as nosas indagacións, é ilexítimo facer un **uso constitutivo** destas tratando de convertelas en obxecto de coñecemento.



O empirismo humeano concluía que non podemos coñecer a existencia de Deus, nin do mundo material nin do eu. O idealismo trascendental kantiano conclúe que non podemos coñecer nin a existencia de Deus, nin a da alma, nin a do mundo en si. O noso coñecemento constitúese na síntese que das sensacións fan das categorías, só hai coñecemento dentro de síntese intuición-concepto. A **intuición sen categoría é cega** e a **categoría sen intuición baleira. O que non é obxecto de intuición ou sensación non pode ser obxecto de coñecemento**. É por iso que a **metafísica non pode constituírse como ciencia**, porque daquilo do que nos fala a metafísica (a totalidade física do mundo, psíquica da mente e absoluta de Deus) non hai sensación e, polo tanto, non hai síntese nin chega a constituírse coñecemento. O discurso metafísico é un discurso baleiro, desenraizado do único lugar onde un discurso pode fundarse: a experiencia. As

sensacións son sempre finitas, o infinito é un horizonte que nos impulsa a seguir no camiño de coñecer, non un coñecemento,

A metafísica é imposible como ciencia. O que está máis alá do fenoménico está máis alá do cognoscible. O erro do dogmatismo metafísico estaría en facer un uso constitutivo das categorías, en vez de, como é o caso da ciencia, limitarse a un uso regulador. A ciencia continuamente avanza, nunca se dá por satisfeita e sèrvese das teorías existentes para desenvolver teorías máis amplas que nos ofrezan un coñecemento cada vez máis unificado. Pero a ciencia non supera os límites da experiencia e sabe que ten que corroborar as súas teorías sobre o mundo con experimentos concluíntes. Ao científico encantaríalle poder dispoñer dun coñecemento completo do universo, pero vai paso a paso, tratando de elaborar un

coñecemento cada vez máis completo, aínda que non sexa total. Acepta humildemente que os límites do coñecemento humano son os límites da experiencia, Ao metafísico fáltalle a prudencia do científico. O seu desexo de obter unha explicación completa do real lévaos a superar, como nun prolongamento inercial da avideza de saber, os límites da experiencia.

Dese modo os metafísicos son vítimas dun espellismo que toma o transcendental-subxectivo como transcendente-obxectivo, confundindo, dese modo, un impulso subxectivo por unha realidade obxectiva. **Deus, Alma e Mundo non son obxectos de coñecemento, senón Ideas no sentido de ideais, metas ou fins do coñecemento.** Mentres que en Descartes a realidade espiritual das almas, a material dos corpos e a creadora de Deus conservaban un carácter transcendente-obxectivo, en Kant só terán un carácter transcendentalsubxectivo,

A última palabra tampouco a ten o escepticismo, xa que a razón non dissolve o coñecemento, senón que o alenta (coas Ideas) e o constitúe (coas intuicións puras e os conceptos). A análise kantiana da razón pura, lonxe de afastarnos do coñecemento universal e necesario, móstranos o seu verdadeiro fundamento. As leis que rexen o mundo encontran o seu sólido fundamento, fronte ao escepticismo, nos principios que rexen a nosa propia mente, Agora ben, fronte ao dogmatismo metafísico, esas leis non son absolutas, senón relativas á

subxectividade finita do home, Ese é o modo no que Kant trazou o seu camiño entre os dous extremos do escepticismo e o dogmatismo.

Esquema da teoría kantiana do coñecemento

Facultade	Materia	Forma	Resultado
Sensibilidade	impresións ou estímulos sensibles sen organizar	intuicións puras: espazo e tempo	intuicións empíricas
Entendemento	intuicións empíricas ou sensacións	categorías	Xuízos
Razón	xuízos	Ideas (Deus, Alma, Mundo)	crecente unificación do coñecemento

Ámbitos de realidade: de Descartes a Kant

Descartes	Locke	Berkeley	Hume	Kant*
<i>Deus</i>	<i>Deus</i>	<i>Deus</i>		<i>Deus</i>
<i>Res cogitans</i>	<i>Eu</i>	<i>Mente</i>		<i>Alma</i>
<i>Res extensa</i>	<i>Corpos</i>			<i>Mundo</i>

* Téñase en conta que no caso de Kant, non se trata de ámbitos de realidade obxectivo-transcendente ou substanciais, senón de ámbitos de ideal idade subxectivo-transcendental.

DOCUMENTO 4

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, [1] "Crítica da razón" designa aquí o verdadeiro camiño intermedio entre o dogmatismo, que Hume combateu, e o escepticismo que el, pola contra, quixo introducir: un camiño intermedio que non recomenda, tal como fan outros camiños intermedios, determinarse un mesmo de xeito, digamos, mecánico (algo dun e algo doutro), que a ninguén abren os ollos, senón un camiño tal que se poida determinar exactamente segundo principios. [2]

I. KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura que poida presentarse como ciencia*.

[1] "Cuestión xeral dos Prolegómenos: ¿É posible, en xeral, a metafísica?.. 94,274;

[2] "Conclusión: Da determinación dos límites da razón pura» 958, 360,

1. ¿É posible, en xeral, a metafísica?

2. ¿Por que "Crítica da razón" designa aquí o verdadeiro camiño intermedio entre o dogmatismo, que Hume combateu, e o escepticismo que el, pola contra, quixo introducir?