

EL CONCEPTO DE APARIENCIA EN KANT Y LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA DOGMÁTICA

CLARA RAMAS SAN MIGUEL
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En este trabajo se investiga el concepto de apariencia [*Schein*] que Kant desarrolla en la *Crítica de la razón pura* y textos complementarios. Se sostendrá que la propuesta crítica de Kant ha de ser comprendida en relación con la tradición metafísica previa —«metafísica dogmática»— y que el concepto de apariencia constituye un punto de anclaje privilegiado para abordar esta relación, además de situar a Kant como pensador moderno. Asimismo, se ofrece, siguiendo a G. Lebrun, una propuesta de distinción entre apariencia lógica y trascendental. Finalmente se demarca el lugar de la ontología y la metafísica tras la operación crítica kantiana.

PALABRAS CLAVE: apariencia; metafísica; ontología; crítica; dogmatismo; lógica; Kant.

Kant's notion of appearance and the critique of dogmatic Metaphysics

ABSTRACT: This paper explores Kant's notion of appearance [*Schein*] as developed in his *Critique of pure reason* and related works. It will be argued that Kant's critique must be understood in relation to the previous metaphysical tradition —«dogmatic metaphysics»— and that the notion of appearance is a privileged standpoint to tackle this issue. Additionally a distinction between logical and transcendental appearance proposed by G. Lebrun will be considered. Finally, the resulting status of ontology and metaphysics after the Kantian critical intervention will be outlined.

KEY WORDS: Appearance; Metaphysics; Ontology; Critique; Dogmatism; Logic; Kant.

1. INTRODUCCIÓN. MARCOS KANTIANOS: KANT CRÍTICO DE LA METAFÍSICA

En este trabajo seguimos la línea interpretativa de Kant representada por autores como Gérard Lebrun, que ha tratado de desmarcarse de las lecturas neokantianas predominantes en el entorno anglosajón del siglo XX, como la propuesta en *The bounds of sense* de Strawson¹. En estas lecturas, la

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de los siguientes proyectos de Investigación: «Por una historia conceptual de la contemporaneidad» (PID2020-113413RB-C31); «POSTORY: Historiadores, Mnemohistoria y artesanos del pasado en la era posturística (AGREEMENT NUMBER: 2013 - 1572 / 001 - 001 CU7 MULT7), CE. EACEA. Culture. Multianual Cooperation Projects. 2007-2013); «The Cultural Politics of Trust. Recognition, Institutions, Democracy (AEOC9/21)»; «Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social» (PID2019-105803GB-I0/AEI/10.13039/501100011033); «Seminario Hegel Complutense 2023-2024. Lectura de "Líneas fundamentales de la filosofía del derecho"» (UCM Innova-Docencia 2023-2024, nº 196).

¹ STRAWSON, P., *The bounds of sense: Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*, Methuen, Londres, 1966. Para una síntesis sobre el impacto de esta obra en el campo más específico de la filosofía analítica, especialmente por lo que respecta a las nociones de sentido, experiencia y significado: MOORE, A. W., «The Bounds of Sense» en: *Philosophical Topics*, vol. 34, nos.1 &2, 2006, pp. 327-344. El punto de vista de la tradición anglosajona frente al Idealismo Alemán ha sido tradicionalmente muy crítico (cf. RUSSELL, B., *Logical and Philosophical Papers*, 1909-13,

«Dialéctica trascendental» quedaba opacada por la «Analítica trascendental», que se comprendía fundamentalmente como una teoría del conocimiento. Al contrario ocurre en la obra de Lebrun, *Kant y el final de la metafísica*, donde la «Dialéctica» ocupa toda la primera parte: es una pieza clave para valorar el destino de la ontología kantiana tras el final de la metafísica dogmática. Y es que, como también Foucault ha recogido, pensamos que es en la juntura entre ontología y crítica, y no tanto en la teoría del conocimiento, donde ha de situarse el esfuerzo teórico kantiano. Así, Foucault afirmará: «En este sentido, la Crítica hace resurgir la dimensión metafísica que la filosofía del siglo XVIII había querido reducir por el solo análisis de la representación. Pero, a la vez, abre la posibilidad de otra metafísica cuyo propósito sería interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta»². Es también, desde luego, la visión de Dieter Heinrich:

Para superar las insuficiencias de la metafísica, uno debe resolver, concretamente, el enigma del origen racional de todos sus problemas. El criterio para el éxito de la teoría filosófica según Kant es que debe ser capaz de 1) comprender el origen de todo problema metafísico para desarrollar la metafísica en su forma más convincente y 2) criticarla, por tanto, sobre la base de este análisis con vistas a comprender de un modo nuevo el papel de las ideas con que la metafísica comienza³.

La *Crítica de la razón pura*, subraya Heinrich, es en cuatro quintas partes una «teoría de la metafísica». Parece, así, que el neokantismo repite la ceguera que ya en la época de Kant le obligara a publicar los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* en 1783. Una ceguera que, entonces, no alcanzaba a comprender el sentido de la ontología de Kant en

vol 6., ed. J. Slater, Routledge, New York, 1992, secc. 7, o MOORE, G. E., *Philosophical Papers*, Allen and Unwin Press, London, 1959. «A defense of common sense»). Un buen estudio que tiende puentes entre la recepción continental y la analítica, mostrando las aportaciones de Kant a los debates contemporáneos sobre epistemología, filosofía de la ciencia o del lenguaje es HÖFFE, O., *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, C. H. Beck, München, 2003. Otro enfoque original es el de KRINEN, Ch., *The very idea of organization. Social Ontology today: Kantian and Hegelian reconsiderations*, Brill, Leiden, 2015, quien ofrece una fundamentación a la ontología social desde la filosofía trascendental kantiana, mostrando cómo la recepción neokantiana contemporánea unida a la recepción de Hegel en Honneth y otros puede contribuir a una filosofía de lo social.

² FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 256). Concretamente, la crítica promete «el camino seguro de la ciencia» a la Primera parte de la metafísica, eso es: a la *Metaphysica Generalis sive Ontologia*. De aquí el propio Foucault reclama un pensamiento que es «absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser». Sobre esto, Cf. DIAZ MARSÁ, M., «Arqueología de la cuestión trascendental» en: *Pensamiento*, vol. 67, n° 254, 2011, pp. 1099-1126.

³ HEINRICH, D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge, 2003, p. 28.

relación con el final de la metafísica⁴ y que, hoy, no encuentra el potencial que yace en los planteamientos de Kant para algunos debates epistemológicos contemporáneos⁵.

A diferencia de esto, decíamos, Lebrun titula su obra *Kant y en final de la metafísica*, y dedica toda la primera parte a la «Dialéctica Trascendental», subrayando la discusión de Kant con el lenguaje de la onto-teología tradicional y autores como Wolff o Baumgarten. Ello no por un escrúpulo historicista, sino porque forma parte de «la comprensión misma del proyecto crítico», afirma Lebrun, recordando el pasaje de Kant en los *Prolegómenos* sobre la reseña de Garve: «[...] él no menciona ni con una sola palabra la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, la cual era propiamente el problema de cuya solución depende enteramente el destino de la metafísica, y acerca del cual versaba por completo mi Crítica (así como estos *Prolegómenos* míos)»⁶. La *Crítica*, afirma inequívocamente Kant, versa por completo sobre el problema del destino de la metafísica.

En nuestra lectura, por tanto, siguiendo a Lebrun, se contempla a Kant bajo la óptica que él mismo reclamaba: la de un crítico de la metafísica. Y, en concreto, un continuador de un problema clásico de la historia de la metafísica, el concepto de apariencia, que, trataremos de mostrar, revoluciona hasta concebir de un modo propiamente moderno y sirve de puntal a su operación crítica de desmontaje de la metafísica dogmática.

2. KANT COMO FUNDADOR DE LA TEORÍA MODERNA DE LA APARIENCIA: EL CONCEPTO DE FENÓMENO Y LA ILUSIÓN TRASCENDENTAL

La preocupación por la apariencia, la tensión de que haya algo entre el ser y el puro no-ser ha agitado al pensar desde el comienzo de su historia con Parménides y los pre-socráticos. Dice la diosa en el poema de Parménides —en traducción de Martínez Marzoa—: «Es preciso que te percares de todo: tanto del corazón sin temblor de la redonda verdad como de los pareceres de los mortales, en los que no hay verdadera solidez. Pero, en todo caso, aprende

⁴ Cf. CUBO UGARTE, O., «Reseña de Lebrun. Kant y el final de la metafísica» en: ÉNDOXA: Series Filosóficas, n. 23, 2009, pp. 399-403.

⁵ «No pocos de los descubrimientos de Kant anticiparon incluso algunas de las supuestas innovaciones del pensamiento del siglo XX, tales como la crítica fundamental a la “teoría de la imagen” del lenguaje y la realidad, o la tesis de que nuestro conocimiento objetivo del mundo está dominado por reglas. Por desgracia, hay que decir que otros aspectos de las innovaciones específicamente modernas de Kant han sido “olvidados” en las actuales controversias filosóficas. En consecuencia, la epistemología contemporánea aún muestra formas de empirismo pre-crítico, mientras que los debates que rodean la relación mente y cuerpo aún forcejean con el dualismo Cartesiano, a pesar de que ambas posiciones fueron decisivamente superadas por Kant» (HÖFFE, O., *op. cit.*, p. XV).

⁶ KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción de M. Caimi, Istmo, Madrid, 2004, p. 313.

también esto: que (y como) lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito, atravesando todo de un lado a otro»⁷. «Parecer» y «lo aparente» traducen *doxa* y *ta doxounta*. Escribe Marzoa sobre estos términos:

Por otra parte: la verdad, el desocultamiento, es la claridad en la que algo puede aparecer; pero lo que en el desocultamiento aparece, lo que reclama la atención, lo que se afirma —por así decir— como tema expreso, no es la claridad misma, sino aquello que en tal claridad aparece; y la exclusividad de esto, de *lo* apareciente, frente a las condiciones mismas del aparecer, es el «parecer» (*doxa*) de que nos habla Parménides. Llamamos «lo ente» (*ta eonta*) a lo que aparece (*ta dokounta*), y «el ser» (*to eon*) al aparecer mismo, es decir: a la constitución del aparecer en sí mismos, a lo que hace posible que algo en general aparezca, o sea: a la claridad (*alethein*) misma⁸.

Kant constituye un punto de inflexión propiamente moderno en la historia de la tematización filosófica de esta cuestión. En primer lugar, porque revoluciona el presupuesto aceptado por la historia de la filosofía de que la apariencia tiene su sede en los sentidos o en la imaginación: ahora, la apariencia anidará en la razón misma, y ello en un sentido «psicológico», porque, afirma Kant iniciando una teoría del síntoma que reaparecerá con Nietzsche, la razón tiene un «interés práctico» en lo incondicionado. En segundo lugar, en el plano ontológico, porque, como reconoce elogiosamente Hegel, Kant puso las bases para la asimilación de las contradicciones y el infinito con lo real, al convertir a la dialéctica en una operación necesaria de la razón y poner así en valor «la objetividad de la apariencia»⁹. Puede considerarse, así, a Kant el fundador de las modernas teorías de la «apariencia objetiva» [*gegenständlicher Schein*]¹⁰, esto es, que conciben la apariencia como necesaria, estructural, una dimensión constitutiva de lo real, y, en correspondencia, un concepto de fenómeno que no se reduce a mera apariencia, sino que constituye lo real mismo.

Kant elabora, correlativamente, una transformación fundamental del concepto de fenómeno, como ha mostrado Deleuze¹¹. Hasta entonces, fenómeno significaba apariencia, y correspondía a lo sensible. Se oponía a una esencia inteligible, la idea, la cosa en sí misma. Toda la filosofía clásica desde Platón se

⁷ MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval* (primera edición), Istmo, Madrid, 1973, p. 43.

⁸ *Ibid.*, pp. 48-49 Cfr. también PARDO, J. L., *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-textos, Valencia, 2000.

⁹ «[...] pero la idea general que él sitúa a la base y a la que ha dado por ello valor es el carácter objetivo de la apariencia y la necesidad de la contradicción, [...]» (HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica. Vol. I: Lógica objetiva (1812-1813)*, edición de F. Duque, Abada, Madrid, 2011, p. 205).

¹⁰ Un concepto recuperado por Marx para referirse a las formas de apariencia cosificada que emergen necesariamente de las relaciones sociales bajo condiciones capitalistas. Cf. MARX, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Marx-Engels Werke – MEW, hrsg. Vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED, Berlin, 1956 ff, Band 23, p. 88.

¹¹ DELEUZE, G., *Kant y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires, 2008, p. 25 y ss.

desarrolla en el marco de esta dualidad entre apariencias sensibles y esencias inteligibles, y todo el trabajo de la filosofía consistiría en lograr caminar desde las apariencias hacia las esencias. Pero Kant, dice Deleuze, es como un trueno. Con él, en una época en que el pensamiento cambiaba de elementos, surge una comprensión radicalmente nueva. El fenómeno ya no será apariencia, sino el objeto mismo en su aparición, lo que aparece en tanto que aparece. Dice Kant: Al decir que los objetos se nos son dados en la intuición, es decir, tal como aparecen, «[...] no pretendo afirmar que estos objetos sean pura *apariencia*. En efecto, en los fenómenos, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado. [...]. Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerarse como fenómeno»¹². El fenómeno es el todo: no cabe preguntar si hay algo detrás o si es falso o no, como ocurría con la apariencia. No se opone, pues, a ninguna esencia, no se toma en una pareja de oposiciones. «Hay fenomenología desde el momento en que el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición»¹³, escribe Deleuze, y Kant sería, así, el primer fenomenólogo. La fenomenología pregunta qué es el hecho de aparecer, y no lo hace remitiendo a una esencia. Lo que aparece remite a condiciones de su aparición. «Kant va a sustituir la pareja disyuntiva apariencia/esencia por la pareja conjuntiva lo que aparece/condiciones de la aparición»¹⁴, o, podemos decir también aparición/sentido. Ya no hay una esencia por detrás de la aparición, sino un sentido de lo que me aparece. No sucede, dice Kant, que el fenómeno sea mera apariencia con el principio de «idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles»: es esta, justamente, una condición de lo que aparece, que no es mera apariencia, sino fenómeno, realidad objetiva. Es esta una atmósfera de pensamiento nueva, dice Deleuze, y, en este sentido, todos somos kantianos. Ya no hay un mundo sensible copia degradada, por alguna clase de pecado original, del mundo divino, sino que hay apariciones, algo aparece, y se pregunta por sus condiciones.

Este enfoque dejará una larga estela. A pesar de que, es sabido, Kant mantiene «algo más» que el fenómeno —aunque ese «algo» sea un mero espacio vacío—¹⁵, y contra ello arremeterá Hegel con todas sus fuerzas, no es menos

¹² B 69, KANT, I., *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Alianza, Madrid, 2002. Citada como KrV, con la numeración habitual de la edición de la *Akademieausgabe*. Kant desplaza el problema de la apariencia: hay mera apariencia cuando atribuyo lo que es para el sujeto a la cosa en sí. Cf. nota, B 70.

¹³ DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 26. Es interesante señalar que el primero en utilizar el término «fenomenología» fue J. H. LAMBERT en *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, de 1794, donde habla de una «fenomenología, o doctrina de la apariencia [*Lehre vom Schein*].

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Lo señala también Deleuze: «Kant está en la bisagra de algo, entonces es más complicado de lo que digo, porque él guarda algo de la vieja diferencia esencia/apariencia. En efecto, dirá todo el tiempo: “No confundan el fenómeno con la cosa en sí”. La cosa en sí es el puro nómeno, es decir, lo que sólo puede ser pensado, mientras que el fenómeno es lo que está dado en la experiencia sensible». (*Ibid.*, p. 28). Hay en Kant una re-lectura de la

cierto que Hegel asume plenamente de Kant la afirmación de la objetividad de la apariencia y el nuevo concepto de fenómeno¹⁶. Freud, dice Deleuze, es kantiano, pues se mueve en este espacio de pensamiento. También Marx: para él, también el campo se reparte entre lo que aparece y sus condiciones de aparición, no entre una apariencia y su esencia oculta. De ahí el aire común que se respira en Marx y Freud, y su ruptura con la tradición.

H. Heinz Holz, en su introducción al importante trabajo de *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Marx*, de A. M. Fischer, sitúa la cuestión con claridad¹⁷. En su intento de pensar la categoría de reflejo [*Wiederspiegelung*] más allá de lo epistémico como categoría ontológica, concibe el pensar como aquel ser peculiar que, siendo él mismo, puede hacer el ser mismo objeto y contenido. El pensar sería así la posibilidad de apertura de un espacio de manifestación para las cosas tal y como son. Heinz Holz pregunta: ¿Qué pasa con el contenido del conocimiento? ¿Corresponde al ser o es un mero fenómeno? O en otras palabras: ¿Cuáles son las condiciones de manifestación de lo que hay? Pues bien, en este marco general se detiene en el momento kantiano de respuesta a esta pregunta. El conocimiento es para Kant conocimiento de los fenómenos, cuya constitución viene dada por las condiciones trascendentales de la constitución de la subjetividad: las cosas en sí permanecen incognoscibles. Pero, y esto es lo que subrayamos, para Kant la razón proyecta necesariamente ilusiones con las que satisface su necesidad subjetiva de cerrar el campo de conocimientos limitados fenoménicos. El campo abierto por la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo que hay queda cerrado con la proyección de la cosificación de estas mismas condiciones en una totalidad incondicionada. El mundo, como «ilusión trascendental» [*transzendentaler Schein*] es a la vez totalidad cosmológica y mero pensamiento como lo incondicionado que no nos puede ser dado como objeto de experiencia. Pero pese a ello, no puede dejar de proyectarse: la ilusión/apariencia no puede superarse.

distinción sensible-suprasensible: lo sensible será lo real, lo verdadero, y lo suprasensible el orden moral de la existencia, lo no reductible a descripción. La filosofía tradicional, para Kant, ha cometido una doble injusticia: ha convertido el fenómeno en ilusión y lo moral en un objeto físico hipostasiado. Se ha reprimido el uso práctico de la razón y se ha inflado su uso teórico. Hacer justicia es establecer una distinción tajante entre fenómeno y cosa en sí, esto es, establecer la idealidad del tiempo y la realidad de la libertad como *Faktum*. Así se limita el uso teórico al conocimiento de los fenómenos y se deja un espacio libre para que el uso práctico alcance el noumeno.

¹⁶ Si bien con matices. Podría decirse que Kant redefine la esencia en la forma de categorías objetivas del entendimiento, que logran que los objetos de la percepción sensible descritos en la *Estética* adquieran la consistencia de objetos propiamente dichos. La esencia se redefine, pues, como las condiciones de objetividad del objeto. Hegel critica la comprensión tradicional escolástica de la esencia como conjunto de notas tomándose muy en serio la tabla de categorías de Kant: la doctrina de la esencia de Hegel recoge sólo las categorías dinámicas de la tabla de Kant, no las matemáticas, pues se trata de pensar las cosas como algo existente, real, efectivo, no meros *quanta*.

¹⁷ FISCHER, A. M., *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Marx*, Europa Verlag, Zürich, 1978, pp. 7-11.

Con esta postura, Kant funda una posición moderna sobre la apariencia no como ilusión, sino como apariencia objetiva. Lebrun lo ha elaborado. Comienza advirtiéndolo, muy oportunamente, que el que la metafísica no se haya constituido como ciencia no es, para Kant, un mero azar. La metafísica, ese camino errado de la razón que pretende conocer objetos más allá de la experiencia, por meros conceptos, esa matriz de desvaríos, no es un error evitable, acontecido por la pereza o el descuido de sus fundadores. Bien al contrario, la metafísica arraiga en nosotros como el camino más natural, como el efecto de una disposición natural de nuestra razón. La abigarrada sucesión de sistemas metafísicos encuentra su explicación en una unidad de principio, la lógica de la producción de la ilusión. Remontarse hasta el desvelamiento de este dispositivo de producción sistemática de apariencia nos dará la razón de los fenómenos de apariencia que se despliegan ante nosotros en la sucesión de sistemas: «[...] tenemos que dejar de considerar el error como un brusco acceso de locura o como la irrupción de una causalidad fisiológica contingente en el encadenamiento de las verdades, y desenterrar su germen, en cambio, en la tenebrosa juntura entre la *naturaleza* y la *ilusión*»¹⁸. El tipo de crítica que hace Kant, dice Lebrun, no es como la de una cierta Ilustración ingenua hacia la religión, aquella que la consideraba el engaño urdido por una casta de perversos aprovechando la credulidad del pueblo. Hay una errancia más profunda que el engaño y la credulidad de la cual estos son tan sólo síntomas. Detectar el preciso lugar de esta errancia, más profunda que todo fallo subjetivo de la capacidad de conocer; detectar el mecanismo de producción de ilusión necesaria y lugar donde la no-verdad se convierte en destino, es el intento propio de Kant que proseguirán Freud o Marx.

Kant, explica Lebrun, comienza a preocuparse por la naturaleza de un error que no es meramente fruto de la precipitación o de la indeterminación, sino que nace de una razón positiva, ya en la *Reflexión* de 1762-3¹⁹. Parece, es el ejemplo que siempre invocan los clásicos, que la causa del error yace en algún tipo de deformación perceptiva: hemos juzgado demasiado rápido, nos hemos fiado ciegamente del testimonio de nuestros sentidos. El error es aquí la deformación de lo verdadero, pero por ello, también, su aproximación a la verdad está siempre ya a punto de llegar. Si pasa suficiente tiempo, como decía Platón, se distinguirán las decisiones de los demagogos de las de los técnicos. Pero, apostilla Kant, esto no basta para explicar el error. Hay dos causas de la posibilidad del error: las negativas y las positivas. O bien hay ausencia de razones para un juicio verdadero, o bien hay presencia de razones para pronunciar un juicio no conforme a la naturaleza de las cosas. Pues bien: «El primer principio no es en sí mismo suficiente para hacer comprender la posibilidad del error». Puede haber indeterminación en el conocimiento y

¹⁸ LEBRUN, G., *Kant y en final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008, p. 50.

¹⁹ *Ibid.*, p. 50-51.

ésta depende de la cosa, es decir, una causa meramente negativa, pero el error procede de una razón *positiva* para juzgar a pesar de la indeterminación del conocimiento: la ignorancia «[...] de la indeterminidad del conocimiento y de la inclinación a juzgar»²⁰.

Así, el error no es la mera ausencia provisional de juicio verdadero. Hay una razón positiva, una misteriosa obstinación confiada, una *voluntad de error*. Hay que distinguir engaño de ilusión inevitable: ¿por qué persiste ésta imaginación? Ella reside en lo patológico, o «ideológico», dice Lebrun: *la posibilidad de seguir siendo ciegos a la verdad por una razón distinta de la mera ignorancia*. Esta posibilidad no interesaba a los clásicos: Spinoza no se preocupaba por los niños y los locos, y, como recordaba Foucault a propósito de las *Meditaciones*, y discutiendo con Derrida, Descartes excluye como hipótesis la posibilidad de una locura constante en el sujeto de la meditación, no simplemente, como alega Derrida, porque la hipótesis del sueño sea más completa y operativa, y por ello un mejor instrumento más apropiado para la duda metódica, sino porque la locura *de iure* insostenible: la investigación que busca el fundamento inmovible de la verdad no puede suponer la posibilidad de una locura constante, no porque esto concierna a la verdad de las ideas, sino porque descalificaría al sujeto meditante como tal. La cuestión *de iure* concierne a la posibilidad en general del sujeto razonable como tal, a su calificación como válido para la meditación. Se descarta la posibilidad de la locura porque ello dejaría al sujeto incapaz y descalificado para el ejercicio del pensamiento²¹.

Pero con Kant, el planteamiento cambia. Hay una voluntad de error, comienza a dibujarse, amenazante, la posibilidad del *error constante*²². Como explica Lebrun, desde pronto le interesó a Kant el error y la ilusión como voluntad, como destino, no como mera falta. Oigamos al propio Kant explicar la turbación llamada delirio o demencia: «Lo propio de esta enfermedad consiste en que el hombre perturbado transfiere fuera suyo simples objetos de su imaginación y los considera como cosas realmente presentes ante él»²³. Hay una turbación consistente en considerar los entes de imaginación como cosas realmente presentes. Kant explora el error también al mencionar la ilusión

²⁰ Citado en *Ibid*, p. 51.

²¹ FOUCAULT, M., «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», en: *Historia de la locura en la época clásica II*, F.C.E, México, 1998, pp. 340-372. En LEBRUN, G., «Do erro à alienação», en *Sobre Kant*, Iluminuras, São Paulo, 2010, pp. 13-22, se estudia con más detenimiento la cuestión del error en el *Teeteto*, el *Sofista* y la «Cuarta Meditación» de Descartes.

²² Sobre qué sería el error constante o «fallar en todo», Cfr. FOUCAULT, M., y DELEUZE, G., *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 36-38: «Fallar, fallar en todo es algo por completo distinto; es dejar escapar todo el armazón de las categorías (y no sólo su punto de aplicación) [...]. Esto nos permite anotar un uso poco aparente de las categorías; al crear un espacio de lo verdadero y de lo falso, al dar lugar al libre suplemento del error, rechazan silenciosamente la estupidez. En voz alta, las categorías nos dicen cómo conocer, y avisan solemnemente sobre las posibilidades de equivocarse; pero en voz baja, nos garantizan que somos inteligentes; forman el *a priori* de la estupidez excluida».

²³ Citado en LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 52-53.

óptica²⁴. No es un delirio del enfermo, sino una ilusión inevitable común a todos. Es inevitable que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, porque, *de hecho*, allí lo vemos con rayos más altos que allí. O como el astrónomo, por mucho que conozca la trayectoria de los astros, le parece más grande la luna a la salida. Puede no dejarse engañar por esta apariencia, es decir, no juzgar que la luna *es* más grande en ese momento; pero no por ello podrá percibirla de otra manera

Para Kant la apariencia no se debe a un mero descuido o error, sino que es constitutiva e inevitable:

[La dialéctica trascendental] nunca podrá lograr que desaparezca incluso (como la ilusión lógica) y deje de ser ilusión. En efecto, nos las habemos con una *ilusión natural* e inevitable, [...]. Hay, pues, una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana, [...]²⁵.

Lebrun insiste: para los clásicos, la Apariencia es producto de la psicofisiología y un mero lapsus: «[...] evitando cavar más hondo, dejaban al margen la inquietante fatalidad de la ilusión y mantenían intacta la división entre las apariencias y la verdad»²⁶. Cuando Kant coloca la ilusión óptica como la mejor imagen de la metafísica especial, hay que medir muy bien el desplazamiento que esto supone: lo que para los clásicos era un error por despiste es ahora el modelo del conocimiento dogmático de la razón pura, él mismo sometido a «un influjo inadvertido de la sensibilidad sobre el entendimiento». Esto significa la quiebra total con el saber clásico: pensar la apariencia como ontológicamente necesaria y el error como insuperable, cuestionando la división misma entre apariencia y verdad²⁷. De esta conceptualización de la apariencia recibe su sentido el proyecto kantiano de crítica: si la investigación crítica, a diferencia de la dogmática, que versa sobre cosas, lo es de los límites del conocimiento posible, sólo ella puede ser conocimiento de las fuentes de la apariencia. En efecto, denunciar la ilusión no significa nada por sí solo si no se muestra cómo arraiga en la experiencia irreflexiva de un para-saber. Como señala Kant en la lógica, los filósofos hasta ahora han intentado refutar los errores mismos, sin indicar la Apariencia en que nacen. «Ahora bien, con el descubrimiento y disipación de la apariencia le hemos prestado un servicio a la verdad mucho mayor que con la refutación directa de los errores mismos, pues ésta no agota su fuente y no podemos impedir que la misma apariencia, dado que no es conocida, induzca de nuevo al error en otros casos»²⁸. Se trata en el proyecto crítico, así, de desvelar la apariencia y sus fuentes. «Poner de manifiesto la producción de

²⁴ KrV, B 354, p. 299.

²⁵ KrV, A 298, p. 300.

²⁶ LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 53.

²⁷ LEBRUN, G., «Do erro à alienação». op. cit., pp. 21-22.

²⁸ Citado en LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 54.

la apariencia»: así formula Lebrun este aspecto del proyecto crítico kantiano. Al modo de la dialéctica aristotélica en las *Refutaciones sofisticas*, se trata de examinar a aquél que no tiene la ciencia de la cosa, aunque uno mismo no la posea: no de descubrir la verdad —aunque mantiene su lugar reservado bajo la rúbrica «la metafísica futura»—, sino de analizar la no-verdad, sin contrastarla con o referirla a la verdad, que permanece, de momento, problemática y sin estar disponible para nosotros. Nace así, con Kant, de pleno derecho, una teoría de la apariencia²⁹.

3. DOS CLASES DE APARIENCIA EN KANT: APARIENCIA LÓGICA, APARIENCIA TRASCENDENTAL

Nos gustaría explorar otra sugerencia que se desprende de la lectura de G. Lebrun y que iluminan de un modo muy claro la crítica kantiana hacia la metafísica que le antecede. Lebrun aísla dos estructuras de apariencia en Kant: la apariencia trascendental, bien conocida, ubicada en la «Dialéctica trascendental»; y la apariencia lógica, en la propia «Analítica Trascendental», la «lógica de la verdad»³⁰. También el «territorio de la verdad», esta isla, esta pequeña reserva de tierra firme rodeada y azotada por «el océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión»³¹, alberga incrustada en su seno una forma de ilusión, no menos pertinaz, que nos hechiza ya antes de quitar el pie del suelo para dejarnos arrastrar definitivamente por las nieblas de la ilusión trascendental. Hay pues una lógica de la apariencia en el funcionamiento del entendimiento, constitutiva al discurso de la verdad, de la ciencia misma, que Kant analiza en el Apéndice de la «Analítica»³².

²⁹ En este sentido nos parece acertado el énfasis que hace Allison en que, pese a que en buena parte la demolición de la metafísica tradicional ya se sigue de los resultados de la Analítica Trascendental, es imprescindible abordar la función específica de la Razón (y por tanto la apariencia) para una correcta comprensión de la Crítica, vale decir, para una correcta comprensión de la cuestión de la metafísica. Es por esto que en la Dialéctica, a diferencia de la Analítica con el entendimiento, Kant introduce un párrafo sobre la «razón en general» o «como tal» [überhaupt] antes del estudio del uso lógico y real (trascendental): «El significado de esta capa añadida de complejidad reside en que, al contrario de la asunción más extendida, Kant no se limitó a anudar su versión de las ideas trascendentales con una visión tradicional del razonamiento silogístico (el uso lógico de la razón). Al contrario, Kant hace notar que la concepción lógica tradicional de la razón como la facultad de inferencias mediatas no aporta una comprensión de la naturaleza de la razón considerada como una facultad trascendental con un uso real, esto es, metafísico». (ALLISON, H. E., *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*, Yale University Press, New Haven, 2004, p. 308)

³⁰ LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 100-101.

³¹ KrV, B 295-A 236, p. 259.

³² «La anfibiología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental» y «Observación sobre la anfibiología de los conceptos de reflexión».

4. APARIENCIA LÓGICA.

La «Analítica trascendental», como «lógica de la verdad», parecería estar a salvo. Pero la lógica pura bien podría ser la primera responsable de la apariencia, al estar en constante peligro de convertirse en un *Organon* para la producción de conocimiento en lugar de ser un mero canon formal del mismo:

Sin embargo, la mera forma del conocimiento está lejos, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, de ser suficiente para determinar la verdad material (objetiva) del conocimiento. Por ello no puede nadie atreverse a formular juicios sobre los objetos con la simple lógica ni afirmar algo sobre ellos antes de haber obtenido información fidedigna con independencia de la lógica, a fin de ligar y de utilizar luego tal información en un todo coherente a la luz de las leyes lógicas, o mejor todavía, a fin de examinar la información de acuerdo con esas leyes³³.

La mera lógica no es suficiente, en Kant, para determinar al objeto. Se trata del punto formulado así por Heidegger en su estudio sobre la «Analítica de los principios»: «El nudo pensar no puede ser el tribunal para la determinación de la cosidad de la cosa, o hablando kantianamente, para la objetividad del objeto. La lógica no puede ser la ciencia fundamental de la metafísica»³⁴. En la «Lógica trascendental», se trata precisamente de *re-problematizar la noción de pensamiento* tal y como ha sido entendida por la tradición metafísica.

Este desplazamiento había tenido ya lugar en la «Introducción» a la «Lógica trascendental», donde Kant propone, frente a la definición tradicional de lógica como canon del entendimiento y forma del conocimiento sin referencia a su contenido u objeto³⁵, [...], una lógica que únicamente contuviera las reglas del pensamiento puro de un objeto [...]”³⁶, que se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, «[...] si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren *a priori* a objetos, [...]»³⁷. La lógica general sólo considera las representaciones, cualquiera que sea su origen, de acuerdo con las reglas. Es decir, considera el nudo pensar sin referencia a su objeto. La lógica trascendental, por el contrario, considera la relación de las representaciones con el objeto, en el sentido general de que se ocupa también del origen de las representaciones³⁸. Kant ha efectuado un desplazamiento abismal por respecto a la tradición: la lógica ha dejado de ser la ciencia del mero pensar considerado al margen de sus objetos, para ser la ciencia del pensamiento que contiene, si

³³ KrV, B 85, p. 99.

³⁴ HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 137.

³⁵ KrV, A 53, p. 94.

³⁶ KrV, B 80, p. 96.

³⁷ KrV, A 57, p. 97.

³⁸ Lo trascendental es, entonces, esa especie de lo *a priori* que contiene una referencia al objeto, a la experiencia, posibilitándola. Cf. NAVARRO CORDÓN, J. M., «El concepto de “trascendental” en Kant», en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 5, nº 5, pp. 55-78.

bien *a priori*, una referencia a objetos. Es decir, en Kant, la lógica pura no basta ya para determinar el ser del objeto³⁹.

Entonces, ¿cómo se concreta que la mera lógica sea para Kant la primera responsable de la apariencia? En primer lugar, en la significación empírica de las categorías, es decir, la prohibición de su uso más allá de la experiencia posible. La ontología clásica simplemente ignoraba este peligro. Escribe Lebrun «Para ella, la palabra “vacío” (*sinnleer*) no quería decir nada. Puesto que el sentido tan sólo era la sombra proyectada de la *cosa*, dada en la intuición intelectual, ¿por qué nos inquietaríamos por saber si la mera significación de una palabra se refería o no a un objeto, o si podía o no referirse a “algo en general”?»⁴⁰ Ahora parece haber, en cambio, un peligro inscrito en el corazón la misma lógica, cuando pretende arrogarse el derecho de juzgar ella misma sobre objetos. La ontología tiene como dominio la referencia de las categorías lógicas, el algo en general, a las cuales hace pasar por categorías con objetividad: las reifica, pretendiendo así aportar un saber real sobre el ser cuando tan sólo razona en el vacío lógico. Sólo gracias a esta reificación de formas puede llegar a hablar de «cosas en general», y sólo porque ha dotado de consistencia y realidad efectiva a la forma de «cosa en general» puede verse autorizada para «transformar un mero examen de conceptos en una legislación de cosas».

El uso no empírico de las categorías es, pues la primera aparición de la Apariencia [*Schein*], la *apariencia lógica*: «Primer ejemplo de tránsito subrepticio y difícilmente evitable: la lógica, puesto que no es un canon formal, se convierte naturalmente en el método de la ciencia del ser en cuanto ser»⁴¹. La metafísica sólo puede aspirar a edificarse como ciencia teórica bajo el signo de esta lógica no criticada, afirma Lebrun. Y toda la tarea de la *Crítica* residirá en rastrear esta confusión de la metafísica tradicional.

De aquí una segunda manifestación de la apariencia lógica en la metafísica: la transformación de reglas lógicas en principios de realidad. La metafísica operaba presentando una regla lógica —por ejemplo, «toda proposición debe tener una razón»— como principio de realidad, y, de este modo, dicha regla podía aparecer con la suficiente indeterminación como para que pareciera aplicable a las cosas en general —«Todo tiene una razón»—. El principio lógico de razón se convierte en principio trascendental de causalidad: las leyes de la

³⁹ Un ejemplo de esto se encuentra en «Los postulados del pensar empírico en general», perteneciente, precisamente, a la «Analítica de los principios», que constituye el canon para la aplicación a los fenómenos de los conceptos del entendimiento que contienen *a priori* reglas. Allí define Kant lo posible, lo real y lo necesario según la concordancia de las condiciones formales de la experiencia con las materiales: y *real* es sólo aquello que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación); lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia, tanto con las de la intuición como con las del concepto, es meramente *posible*. No se puede decidir, pues, sobre la realidad de un objeto atendiendo meramente a su concepto. Es decir, la lógica por sí sola no es tribunal competente para juzgar sobre la existencia del objeto. (KrV, B 266-267, p. 242).

⁴⁰ LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 59.

⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

lógica extienden su dominio al campo de lo real. Escribe Kant en los *Progresos*: «[...] esa filosofía sigue estando, sin saberlo, en el campo de la lógica, sin haber conseguido dar paso alguno hacia la metafísica y menos aún dentro de ella, [...]»⁴². Fascinados por la lógica, los metafísicos sucumbían a la apariencia de objetividad que ésta engendra, dejando de lado la realidad efectiva y pasando por encima de ella con este armazón lógico-intelectual. El uso de la lógica como *organon*, el hacer pasar los conceptos puros sin referencia a la sensibilidad o los principios meramente lógicos por instrumentos de conocimiento, el pensar que puede conocerse el mundo mediante la mera lógica, es lo que Kant denomina *dogmatismo*. En la conocida definición: «[...] la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios —tal como la razón los bien empleando desde hace mucho tiempo—, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*.⁴³

El filósofo dogmático por excelencia para Kant es Wolff. Encontramos el primer diagnóstico detallado de la «enfermedad dogmática» de Wolff y sus seguidores en dos lugares clave de la «Analítica»: el mencionado Apéndice «La anfibiología...», donde se diagnostica dicha desviación de la razón pura, y en el capítulo III de la «Analítica de los principios», «El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en Fenómenos y noúmenos», que constituye, por así decirlo, la respuesta kantiana al dogmatismo.

Las ontologías dogmáticas que pretenden conocer el mundo por meros conceptos, es decir, hacer de la lógica una ontología, como las de Leibniz o Wolff, se ven presa de la «anfibiología trascendental», la confusión del objeto del entendimiento con el fenómeno. Ello ocurre, concretamente, cuando se elude la «reflexión trascendental» que nos permite referir representaciones a su facultad cognoscitiva, y, en el caso de los conceptos de reflexión, operadores de toda relación entre representaciones en general, se ignora si se están comparando representaciones de la sensibilidad o del entendimiento, cosas o conceptos.

Kant proporciona ejemplos analizando los cuatro pares de conceptos de reflexión: identidad y diferencia, concordancia y oposición, lo exterior y lo interior y lo determinable (materia) y la determinación (forma). Por ejemplo, respecto de la identidad y la diferencia, criticando el Principio de los indiscernibles leibniziano.⁴⁴ O, respecto a la concordancia y la oposición: si representamos la realidad sólo mediante el entendimiento puro, la única oposición posible entre realidades sería la contradicción lógica. De esta forma,

⁴² KANT, I., *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, traducción de F. Duque, Tecnos, Madrid, 2002, XX p. 277, p. 42.

⁴³ KrV, B XXXV, p. 30.

⁴⁴ «Leibniz tomó los fenómenos por cosas en sí mismas y, consiguientemente, por inteligibles, esto es, por objetos del entendimiento puro [...]. Su principio de los *indiscernibles* (*principium identitatis indiscernibilium*) era así indiscutible» (KrV, A 264-B 320, p. 279). Sólo aceptaba una «diferencia por conceptos» (KANT, I., *Los progresos*, op cit., XX p. 282, p. 49).

sería posible todo aquello que no encierre contradicción, y la imposibilidad sería reconocible con un juicio analítico: un conjunto de notas donde existiera una y su negación⁴⁵. Además, simplemente se ignoraría la oposición real, done «[...] un motivo real elimina el efecto del otro. Sólo en la sensibilidad encontramos las condiciones para representarnos esta última oposición»⁴⁶. Se unifica así todo lo real en un solo ser, sin oposición. En este mundo, la negación sería mera restricción, y el mal metafísico, la contrapartida del bien metafísico o pura realidad sin contradicción: «un mundo hecho de pura luz y sombra», critica Kant, que olvida que para que haya sombra ha de haber ahí *dado* un cuerpo, *algo real* que resista a la luz⁴⁷.

A propósito del principio lógico *dictum de omni et nullo*: «En efecto, si estos últimos son particulares, lo son precisamente por contener *más* de lo pensado en el concepto general»⁴⁸. Hay un plus de realidad en lo particular, en lo sensible, que excede al concepto. Es ese plus lo que Kant exige considerar. Lo mismo respecto del principio de los indiscernibles⁴⁹. Hay condiciones, aspectos que pertenecen a la cosa, que se aniquilan, se reducen a la inexistencia, mutilando así el ser mismo de la cosa y reduciéndolo a su concepto. Con el empeño en hacer abstracción de las condiciones de la sensibilidad, condiciones que son originarias, el entendimiento se pierde en desvaríos y es incapaz de determinar la cosa tal y como es: es incapaz de *conocimiento objetivo*⁵⁰. Tal punto de vista, que pretende hablar de cosas en sí a golpe de lógica, literalmente, raciocina en el vacío, no alcanza la realidad. El acceso a lo real requiere una única y exclusiva condición: «En una palabra, si prescindimos de la intuición sensible (la única que tenemos), no podemos *justificar* ninguno de estos conceptos ni, consiguientemente, mostrar su posibilidad *real*»⁵¹. Kant es tajante: no hay acceso a la realidad sin intuición sensible.

Objeciones similares formula Kant a propósito de los conceptos interior-exterior y materia-forma. Nos quedamos con dos expresiones muy ilustrativas

⁴⁵ «En efecto, la ilusión de sustituir la posibilidad lógica del *concepto* (según la cual no se contradice a sí mismo) por la posibilidad trascendental de las cosas (según la cual un objeto corresponde al concepto), sólo puede engañar y dejar satisfecho a un inexperto» *Ibid.* Sobre la distinción entre posibilidad lógica —no contradecirme en mi concepto— y posibilidad real —que al concepto posible le corresponda de hecho un objeto—, cfr. KrV, B XXVI, Nota k, p. 25.

⁴⁶ KrV, B 330-A 274, p. 285. «El hecho del choque prueba enseguida empero que, para ser conocidas, las cosas en el espacio no deben ser meramente representadas por conceptos del entendimiento como cosas en sí sino también, y según su intuición sensible, como fenómenos; [...]». (KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 280, p. 47).

⁴⁷ KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX 282-283, p. 50.

⁴⁸ KrV, B 337-A 281, p. 289. *Cursiva nuestra*.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ «Conocimiento es un juicio a partir del cual resulta un concepto que tiene realidad objetiva, e. d. que le puede ser dado un objeto correspondiente en la experiencia». (KANT, I., *Los progresos*, op., cit., XX 266, p. 25).

⁵¹ *Ibid.*, nota k.

en los *Progresos*, donde Kant recoge esta crítica en cuatro pasos a Leibniz⁵². Kant denomina al sistema de la armonía preestablecida «[...] la ficción más prodigiosa que jamás haya excogitado la filosofía, y todo ello únicamente por la pretensión de explicar y hacer concebible todo a partir de conceptos»⁵³. Y respecto de la monadología, dice Kant: «[...] es éste una especie de mundo encantado a cuya admiración debe haberse visto inducido ese hombre célebre por la sola razón de que él veía en las representaciones sensibles, como fenómenos, no un tipo de representación totalmente diferente de todos los conceptos, o sea intuición —como debe ser—, sino un conocimiento, aunque confuso, que tienen su sede en el entendimiento y no en la sensibilidad»⁵⁴. Sólo hay una alternativa: «[...] o bien hay que hacer abstracción de todo objeto (como ocurre en la lógica), o bien que, si aceptamos uno, debemos concebirlo bajo las condiciones de la intuición sensible»⁵⁵. Esta es la alternativa en cuyo rechazo consiste la ontología dogmática: o la abstracción de la lógica y su comparación y análisis de los contenidos de conceptos, o la investigación extra-lógica de la realidad efectiva y el conocimiento de objetos. No hay reconciliación posible entre ambos.

En los *Progresos*, Kant denomina a esta posición «inicio teórico-dogmático de la metafísica». Por lo tanto, la primera aparición de la apariencia tiene lugar en el nivel de la ontología, o, en la obra de Kant, en la «Analítica»; antes, pues, que en la metafísica (especial), o la «Dialéctica». De hecho, dice Kant en este «Apéndice»: «Esta doctrina [una tópica trascendental] sería una sólida defensa frente al *empleo subrepticio del entendimiento* puro y frente a las *ilusiones* derivadas de tal empleo, [...]»⁵⁶. Esta ilusión consiste en dejar escapar el objeto: «*Pero si con dichos conceptos queremos llegar a los objetos, necesitamos primero una reflexión trascendental que determine de qué facultad cognoscitiva han de ser objetos, si del entendimiento puro o de la sensibilidad*»⁵⁷. Leibniz es culpable de haber erigido «un sistema intelectual del mundo» al haber creído conocer la naturaleza interna de las cosas tan sólo relacionando objetos con el entendimiento y con conceptos meramente formales. Creía poder llegar a la naturaleza interna de las cosas por meros conceptos, «intelectualizó los fenómenos». ¿Cuál era su fallo? «No consideró como originarias las condiciones de la intuición sensible, las cuales conllevan sus propias diferencias»⁵⁸. La sensibilidad posee sus propias diferencias, *irreductibles* y *originarias*. Sólo

⁵² Ello demuestra, sostiene Ameriks, la continuidad del pensamiento tardío de Kant sobre estas cuestiones; si bien, sostiene también, no puede desdeñarse una cierta pervivencia de la influencia de las categorías y organización de la *Metafísica* de Baumgarten en Kant (AMERIKS, K., «The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology», en GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, p. 256-257).

⁵³ KANT, I., *Los progresos*, op. cit., *Ibid.*, XX 284, p. 52.

⁵⁴ *Ibid.*, XX 285, p. 53.

⁵⁵ KrV, B 335-A 279, p. 288.

⁵⁶ KrV, A 268-B 324, p. 281. Cursiva nuestra.

⁵⁷ KrV, A 270-A 270, p. 282. Cursiva nuestra.

⁵⁸ KrV, A 270-A 270, p. 282.

respetándola como fuente autónoma de representaciones, fuente que actúa conjuntamente con el entendimiento, puede comprenderse la posibilidad del juicio objetivo⁵⁹. Esta crítica de los conceptos de reflexión, entonces, dice Kant, tiene como finalidad descubrir la influencia que su uso erróneo ejerce sobre el entendimiento. Es pues la crítica de la razón pura, como es sabido, una investigación de límites [*Grenzen*]⁶⁰; pero no sólo de la razón para que no pretenda extender su conocimiento más allá de la experiencia a objetos suprasensibles; sino también del entendimiento, para que no crea poder determinar objetos de la experiencia mediante meros conceptos.

5. APARIENCIA TRASCENDENTAL

El tratamiento de la apariencia de Kant continúa en la apariencia trascendental. Hablamos aquí de una ilusión que no es gratuita ni accidental, pues se trata de una sofisticación no de los hombres, sino de la razón pura misma. No está causada por una falta de razonamiento, sino que radica en la razón como tal. Es, en una palabra, inevitable, y sólo tiene su justificación en una investigación «dialéctica».

De entrada, se ha ganado la certeza de que comprender la metafísica como pretensión de conocimiento suprasensible requiere una investigación subjetiva, de la razón como fuente de la ilusión. Ya sólo con la distinción entre entendimiento y razón, dice Kant, se habría aportado más al terreno de la metafísica que todos los esfuerzos infructuosos por resolver sus problemas. Era esencial en la *Crítica* no sólo distinguir las diferentes especies de conocimiento, sino derivarlos a partir de sus fuentes⁶¹. Ciega confianza de los metafísicos en una homogeneidad sin fisuras: «Cómo se hubiera pensado hacer esta distinción en la edad de la ontología soberana: dado que se vivía en la seguridad de que el discurso alcanzaba las cosas, no se pensaba en discernir sus diferentes articulaciones y en determinar el conocimiento a priori que permite cada una

⁵⁹ La intuición y el concepto son «[...]tipos de representación enteramente diferentes según la especie, de modo que es imposible transformar la primera en el segundo por mera resolución de lo confuso de la representación». (KANT, I., *Los progresos*, op., cit., XX p. 279, p. 45.

⁶⁰ «A los pensadores dogmáticos nunca se les ocurrió que el objetivo de sus esfuerzos debía ser delimitado dentro de tan breve extensión; y esto no se les ocurrió ni siquiera a aquellos que, obstinados en su presunta sana razón, fueron, con conceptos y principios de la razón pura ciertamente legítimos y naturales, pero destinados sólo al uso empírico, en busca de conocimientos para los cuales no conocían, ni podían conocer, límites [*Grenzen*] determinados, porque, o bien no habían reflexionado nunca sobre la naturaleza ni aun sobre la posibilidad de un tal entendimiento puro, o bien nunca estuvieron en condiciones de hacer tal reflexión» (KANT, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 31, p. 169. Cfr. KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 273, p. 35).

⁶¹ KANT, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV pp. 329-330, pp. 203-205. Derivar, incluso, los contenidos de la historia de la filosofía de su fuente a priori en la razón humana: una «arqueología filosófica» (KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 341, pp. 158-159.

de ellas; [...]»⁶², escribe Lebrun. Sólo la filosofía crítica puede descubrir la apariencia y sus fuentes.

¿En qué consiste, pues, esta nueva apariencia? Vale como presentación el parágrafo 42 de los *Prolegómenos*:

[...] los conocimientos trascendentes de la razón ni se pueden dar, por lo que toca a sus *ideas*, en la experiencia, ni sus *principios* se pueden jamás comprobar ni contradecir mediante la experiencia; por eso el error que acaso pudiera deslizarse entre ellos no puede ser descubierto mediante ninguna otra cosa, sino sólo mediante la razón pura misma, lo cual empero es muy difícil, porque esta misma razón de vuelve naturalmente dialéctica por medio de sus ideas, y esta inevitable apariencia [*Schein*] no puede ser contenida dentro de límites mediante investigaciones objetivas y dogmáticas de las cosas, sino sólo mediante una investigación subjetiva de la razón misma como fuente de las ideas⁶³.

Esta forma de apariencia se trata de una ilusión necesaria, no de un error contingente ni empírico, como la ilusión óptica⁶⁴. Y esta ilusión no cesa, aunque se haya descubierto ya mediante la crítica. Lo propio de sus ideas, a diferencia del entendimiento, es un paso hacia lo trascendente. La razón tiene como problema —tal es su destinación propia [*Bestimmung*], dice Kant— la totalidad absoluta de toda experiencia posible como unidad⁶⁵. Para ello ya no sirven los conceptos del entendimiento, que se refieren precisamente a cada una de las experiencias como dada. Naturalmente, esta unidad no puede ser ella misma una experiencia. Las ideas de la razón que aspiran a ella han de ser, pues, necesariamente trascendentes. La razón funciona de modo totalizante: busca lo incondicionado en una serie dada de condiciones⁶⁶. Aquí, a diferencia de la apariencia lógica, no basta con descubrir que el producto del entendimiento es vacío sin referencia a la intuición: el principio de la razón, la búsqueda de la totalidad incondicionada, parece mantener su sentido fuera de las condiciones de la intuición. El contrasentido no será evidente de ningún modo inmediato, será necesario un conflicto de la razón consigo misma.

Cuando esto ocurre, no hay un mero uso indebido del pensamiento, como en el uso trascendental de las categorías, uso que bastaba con limitar. Hay *principios trascendentes*. Estos ya no son, como en el uso trascendental o abuso de las categorías, un error del Juicio que la crítica puede refrenar mostrando los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro. «Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna⁶⁷. Si los principios del entendimiento no

⁶² LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 69.

⁶³ KANT, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 329, pp. 203-205.

⁶⁴ *Ibid.*, IV p. 328, p. 201.

⁶⁵ KrV, B 352, p. 298

⁶⁶ Cfr. KrV, A305- B362, p. 304 y ss.

⁶⁷ KrV, A 296, p. 299.

deben aplicarse sobrepasando los límites de la experiencia; los principios de la razón eliminan, incluso ordena sobrepasar, tales límites. Como dice Kant en el parágrafo 45 de los *Prolegómenos*, donde describe ambas formas de apariencia, la lógica y la trascendental, no hay peligro de que el entendimiento, por sí mismo, se extravíe más allá de sus límites en el terreno de los meros seres inteligibles. Este estímulo real y positivo sí actúa, en cambio, sobre la razón⁶⁸.

Este terreno nuevo, al contrario de lo que ocurría con el territorio meramente inteligible de los noumenos, no admite criterio objetivo alguno. Tal y como explica Lebrun:

Un conjunto de conceptos respecto de los que sería vano querer medir su valor objetivo por medio de una deducción, respecto de los que solamente podemos señalar su origen en las operaciones de la razón lógica y que deberemos examinar únicamente por medio de la razón pura. Abandonando el hilo conductor de la referencia a la objetividad, la Crítica se convierte en una «investigación subjetiva»,-ciencia, sin duda, pero solamente en el sentido de explicitación de presupuestos, [...]»⁶⁹.

Afirma Kant en los *Progresos* que encontrar una «piedra de toque» para el quehacer de la metafísica, es decir, la ampliación del conocimiento más allá de lo sensible, parecería imposible. Ya no la encontramos, como en la deducción de las categorías, en la experiencia. Bastaría con pensar un concepto que no se contradiga, y nunca encontraría experiencia alguna que lo pudiera refutarlo, dado de que precisamente no puede tratarse en modo alguno de un objeto de la experiencia⁷⁰. No cabe pues acceder directamente a lo suprasensible por la vía teórica.

La única alternativa, entonces, para salir del enredo de la razón es una investigación de la razón misma, de la razón como fuente de las ideas⁷¹. Lo que dice Kant sobre el concepto de finalidad, del cual nacen los de libertad, Dios e inmortalidad, se aplica a todas las ideas trascendentes de la razón: «[...] por su medio podemos hacer que nos sea inteligible no lo que hay en el objeto, sino lo que nosotros colocamos en él; no es pues propiamente parte integrante del conocimiento del objeto, sino un medio o fundamento cognoscitivo dado por la razón»⁷². El experimento de mostrar cómo la razón se enreda en contradicciones

⁶⁸ KANT, I., *Prolegómenos*, *op. cit.*, IV p. 332, p. 211.

⁶⁹ LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, p. 73.

⁷⁰ KANT, I., *Los progresos*, *op. cit.*, XX pp. 318-319, p. 124.

⁷¹ «Puesto que toda apariencia [*Schein*] consiste en que el fundamento subjetivo del juicio es tenido por objetivo, un autoconocimiento de la razón pura en su uso trascendente (excesivo) será el único medio precautorio contra los extravíos en que incurre la razón cuando interpreta mal su misión y refiere, de modo trascendente, al objeto en sí mismo aquello que atañe solamente a su propio sujeto y a la conducción del mismo en todo uso inmanente» KANT, I., *Prolegómenos*, *op. cit.*, IV p. 328, pp. 202-203.

⁷² KANT, I., *Los progresos*, *op. cit.*, XX p. 293, p. 82.

consigo misma cuando pretende alcanzar objetos suprasensibles será la única forma de «refutar» tal intento.

Este origen, la motivación positiva para el salto de la razón más allá de la experiencia, ya ha sido nombrado por Kant: la confusión del fundamento subjetivo del juicio con el objetivo. Lebrun expone la cuestión con gran claridad: «Sin duda, [la metafísica especial] ha creído por un malentendido poder dar una respuesta objetiva a las preguntas de la razón pura; pero el análisis de dicho malentendido debe mostrar en qué medida tienen sentido estas preguntas y que no es un azar si, a diferencia de los principios ontológicos, el principio trascendental de la razón resiste a la crítica que hacemos de él. Tan importante es comprender la necesidad de las metafísicas como la necesidad de su fracaso»⁷³.

La razón, resulta, coloca en las cosas en sí mismas sus exigencias propias. ¿Cuál es el secreto acicate de la proyección de objetos trascendentes, aun cuando no encontramos fundamento objetivo alguno que nos permitiera hablar de ellos? Hay aquí un *interés*: «¿A qué otra causa habremos de atribuir el deseo indomable de poner pie firme en otra parte, más allá del límite de la experiencia? La razón presiente objetos que comportan un gran interés para ella. Toma el camino de la mera especulación; pero estos objetos huyen ante ella. Tendrá derecho a esperar mejor suerte por el único camino que le queda, el del uso práctico»⁷⁴. El paso a lo suprasensible mediante el uso teórico de la razón está cerrado: ¿no quedaría acaso otra vía abierta? Es lo que en *Los progresos* llama el «tercer estadio de la metafísica», que cumpliría enteramente su fin: «[...] si, a pesar de todo, no podría haber un conocimiento dogmáticamente práctico de estos objetos suprasensibles; [...]»⁷⁵. Sólo se comprende la integridad del proyecto crítico, subraya Lebrun, si se dota a esta «necesidad de la razón» de un estatuto trascendental, si comprendemos que la metafísica especial nace de esta pulsión inscrita en la razón como su fin, su destinación.

6. CONCLUSIONES. UNA ONTOLOGÍA CONTRA EL DOGMATISMO

En primer lugar, creemos que puede sostenerse que Kant se sitúa en el terreno de una discusión de los problemas fundamentales de la tradición metafísica; que el objeto principal de la *Crítica de la razón pura* es el «destino de la metafísica», y que Kant, en fin, auto-comprende su tarea teórica como situada en la juntura entre Ontología y Crítica y la crítica del dogmatismo. Incluso uno de los problemas preferidos por la tradición analítica para situar a Kant en el terreno de la epistemología, la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, es comprendido por Kant como un problema en el que lo que se juega

⁷³ LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 74

⁷⁴ KfV, B 517.

⁷⁵ KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 296, p. 87.

es el destino de la metafísica⁷⁶. Es por ello esencial, además, no subestimar la importancia de la «Dialéctica Trascendental» y poner en relación la crítica con la metafísica anterior: ¿Qué resultados arroja esta perspectiva?

Como hemos tratado de demostrar, la atención a la cuestión de la apariencia brinda un punto de vista privilegiado para comprender esta relación. Se desprende de este estudio la posición propia de Kant como pensador moderno al contemplar la «objetividad de la apariencia» o la realidad del concepto de Fenómeno, tradición que continuarán Hegel y Marx.

Por otra parte, y como ha sostenido Lebrun, pueden distinguirse claramente dos clases de apariencia en Kant. En primer lugar, la apariencia lógica. El «cuadro clínico» del dogmatismo es que la lógica, en tanto que disciplina general, hace abstracción de todo contenido material, haciéndose pasar ella misma por un *órganon* suficiente para la producción de conocimiento. Es este un punto que Kant pone especialmente de relieve cuando responde a sus acróticos. Así, en la «Respuesta a Eberhard», Kant le critica su mala comprensión de la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos: «Y esto era inevitable, si se la juzgaba como el señor Eberhard, que entre los predicados de ellos hace la mera diferencia de los atributos de la esencia y de elementos esenciales del sujeto, y así se la contaba como perteneciente a la Lógica, [...]»⁷⁷. También en la «Respuesta a Garve»: «El principio que constantemente rige y determina mi idealismo es, por el contrario: “Todo conocimiento de las cosas a partir del mero entendimiento puro o de la razón pura no es nada más que mera apariencia [*Schein*], y la verdad está solamente en la experiencia”»⁷⁸. La lógica pensada como ontología del mundo sensible es la primera estructura de la apariencia. Antes que la razón, ya el entendimiento erige un edificio de apariencia: «[...] los conceptos del entendimiento *parecen* tener demasiada significación y contenido como para que el simple uso de la experiencia agote toda su destinación; el entendimiento edifica así, sin advertirlo, al lado de la casa de la experiencia, un edificio anejo mucho más vasto»⁷⁹. Hay un peligro inserto en el entendimiento: el de que delire (*schwärmen*)⁸⁰. Es decir, antes del

⁷⁶ «Pues tan pronto como se ha planteado ésta [pregunta: cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*], cada cual ve claramente que la estabilidad y la caída de la metafísica dependen únicamente de la manera como se resuelva este último problema; seguramente se habría detenido todo proceder dogmático con ella, hasta que se hubiesen obtenido conocimientos suficientes acerca de este único problema; la crítica de la razón pura habría sido el santo y seña, ante el cual no habría tenido poder alguno ni aun la más recia trompeta de las afirmaciones dogmáticas de ella» (Kant, I., *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, trad. de M. Caimi, Antonio Machado, Madrid, 2002, VIII, p. 244, p. 182.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ KANT, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 375, p. 307.

⁷⁹ *Ibid.*, IV p. 315, citado en LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 67.

⁸⁰ KANT, I., *Prolegómenos*, op. cit., 317, p. 175 y ss. «Como el entendimiento obtiene principios que están presentes en él con anterioridad a toda experiencia, bien puede abandonar esos límites: ¿quién iba a impedirlo, si el entendimiento ha tomado de sí mismo sus

problema de la producción de conocimiento de lo suprasensible, la pretensión metafísica de generar juicios o conocimiento sobre objetos como Alma, Mundo o Dios por meros conceptos (*metaphysica specialis*), está la simple pregunta por la posibilidad de la aplicación de conceptos y principios puros en general y cuáles sean las condiciones de esta aplicación, pregunta que la filosofía precedente, *metaphysica generalis sive ontologia*, no se había planteado⁸¹.

¿Cómo queda entonces, la cuestión de la Ontología? Al preguntar por el sentido de nuestros conceptos puros, Kant no da una respuesta nueva, sino plantea una problemática que no estaba explicitada⁸². Es cierto que, como reza la conocida afirmación de Kant, el arrogante nombre de una Ontología deja su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro⁸³; pero no olvidemos que la Ontología arrogante derrocada es la que pretende, precisamente, suministrar conocimientos sintéticos a priori de *cosas en general*, es decir, ignorando las condiciones de la sensibilidad por las cuales nos son dados los fenómenos. En cambio, en los *Progresos* se reclama como tarea de la ontología no indagar lo esencial de nuestros conceptos, que sería tarea de la lógica, sino «[...] de qué modo nos hacemos conceptos *a priori* de cosas y cuáles son esos conceptos, a fin de subsumir bajo ellos lo que pueda sernos dado en la intuición en general, lo cual a su vez no podría suceder sino en la medida en que la forma de la intuición *a priori* nos haga cognoscibles esos objetos en el espacio y en el tiempo simplemente como fenómenos, no como cosas en sí; [...]»⁸⁴. Es decir, es posible la ontología, el conocimiento del ser de los objetos; pero tan sólo en tanto fenómenos, y esto quiere decir, respetando su ser dados en la sensibilidad. La arrogante ontología dogmática ha sido desechada no porque no quepa el conocimiento de objetos, sino, al contrario, porque había una dimensión sensible que quedaba escamoteada, aniquilada y negada por una estructura lógica demasiado invasiva, que pretendía determinar por sí sola la realidad entera de las cosas y conocerlas como cosas en sí. El proyecto crítico de Kant pretende restaurar y hacer justicia a esa dimensión sensible que había quedado sustraída en el enfoque dogmático.

Respecto de la Apariencia trascendental, que tiene su origen en el interés de la razón en trascender a lo suprasensible, es el núcleo de la *Metaphysica specialis*: el pretendido concepto de los objetos Dios, Alma y Mundo por meros conceptos. La solución kantiana del problema de la metafísica especial pasará por mostrar que las ideas trascendentes tienen realidad objetiva, pero sólo

principios? Así, se dirige incluso a seres fuera de la naturaleza, a un mundo cuya construcción alimenta una fantasía [*Erdichtung*] que no puede ser ya refutada por la experiencia».

⁸¹ «Aunque propiamente hablando lo suprasensible no ofrece ningún suelo para el conocimiento teórico... los metafísicos caminaban, sin embargo, siguiendo el hilo conductor de sus principios ontológicos, que son seguramente de origen *a priori*, pero que tan sólo valen para los objetos de la experiencia». (KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 262, p. 12).

⁸² LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, op. cit., p. 67.

⁸³ KrV, A 247, p. 266.

⁸⁴ KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 286, p. 72.

válida en su uso práctico. Respeto del uso teórico, cumplen su aspiración de ser principio de unidad sistemática del entendimiento. Tienen, pues, un uso regulativo, pero nunca constitutivo: no expresan nada inherente al objeto de conocimiento, sino una exigencia de la razón cognoscitiva⁸⁵. Al igual que ocurría con el entendimiento, no hay peligro de sobrepasar el uso legítimo de la razón siempre que se mantenga a la vista la distinción entre fenómenos y noumenos. En un Apéndice al segundo manuscrito de los *Progresos* titulado «Apéndice para una visión de conjunto», Kant recapitula de esta manera la crítica de la razón pura:

Ambos ejes [la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo y la doctrina de la realidad del concepto de libertad como algo suprasensible] están como hincados en el pilar del concepto racional de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas entre sí, allí donde debe eliminarse la apariencia [*Schein*] provocada por una antinomia de la razón pura, debida a la confusión de los fenómenos con las cosas en sí mismas, y que en esta dialéctica misma contiene una guía para la transición de lo sensible a lo suprasensible⁸⁶.

Vemos que el concepto de lo incondicionado, hacia el cual tiende por naturaleza la razón, es el núcleo que logra concentrar en torno a sí, por un lado, la limitación estricta del uso teórico de la razón al conocimiento de los Fenómenos [*Phänomena*], esto es, de los objetos de experiencia, y, por otro, el paso legítimo hacia lo suprasensible, si bien sólo práctico. No en vano, como recuerda Heinrich, Kant sostuvo que era posible definir la estructura sistemática de su entera filosofía crítica alrededor de un cierto concepto —rousseauiano— de libertad⁸⁷. Manteniendo estas distinciones, la razón no se enredará consigo misma y se mantendrá libre de la apariencia [*Schein*].

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press.
- Ameriks, K. (1992). «The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology», en Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, pp. 249-279.
- Cubo Ugarte, O. (2009). «Reseña de Lebrun. Kant y el final de la metafísica» en: *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n. 23, pp. 399-403.
- Deleuze, G. (2008). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus.
- Díaz Marsá, M. (2011). «Arqueología de la cuestión trascendental», en: *Pensamiento*, vol. 67, n° 254, pp. 1099-1126.

⁸⁵ KANT, I., *Prolegómenos*, op. cit., IV p. 332, p. 209.

⁸⁶ KANT, I., *Los progresos*, op. cit., XX p. 311, p. 108.

⁸⁷ HEINRICH, D., op. cit., p. 25.

- Fischer, A. M (1978). *Der reale Schein und die Theorie des Kapitals bei Marx*. Zürich: Europa Verlag.
- Foucault, M. (1998). «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», en: *Historia de la locura en la época clásica II*. México: F.C.E.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M., y Deleuze, G. (1995). *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. Vol. I: Lógica objetiva (1812-1813)*, edición de F. Duque. Madrid: Abada.
- Heidegger, M. (1985). *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Barcelona: Orbis.
- Heinrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Höffe, O. (2003). *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: C. H Beck.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2002). *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, trad. de M. Caimi. Madrid: Antonio Machado.
- Kant, I. (2002). *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, traducción de F. Duque. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2004). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, traducción de M. Caimi. Madrid: Istmo.
- Krijnen, Ch. (2015). *The very idea of organization. Social Ontology today: Kantian and Hegelian reconsiderations*. Leiden: Brill.
- Lebrun, G. (2010). «Do erro à alienação», en *Sobre Kant*, Iluminuras, São Paulo, pp. 13-22.
- Lebrun, G. (2008). *Kant y en final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Martínez Marzoa, F. (1973). *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval* (primera edición). Madrid: Istmo.
- Marx, K. (1956). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Marx-Engels Werke - MEW, hrsg. Vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zk der SED, Berlin, 1956 ff, Band 23.
- Moore, A. W. (2006). «The Bounds of Sense» en: *Philosophical Topics*, vol. 34, nos.1 &2, pp. 327-344.
- Moore, G. E. (1959). *Philosophical Papers*. London: Allen and Unwin Press.
- Pardo, J. L. (2000). *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia: Pre-textos.
- Navarro Córdón, J. M., «El concepto de “trascendental” en Kant», en *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 5, nº 5, pp. 55-78.
- Russell, B. (1992). *Logical and Philosophical Papers, 1909-13*, vol 6., ed. J. Slater. New York: Routledge.
- Strawson, P. (1966). *The bounds of sense: Essay on Kant's «Critique of Pure Reason»*. Londres: Methuen.