

*Razón e ilusión transcendental en Kant: Miseria y grandeza de la finitud humana*¹

(COMENTARIO A LA INTRODUCCIÓN DE LA DIALÉCTICA
TRANSCENDENTAL A 293, B 349; A 309, B 366)

El espíritu y el propósito de estas reuniones reside en un comentario a la Crítica de la Razón Pura. Si no linealmente, en todos sus apartados, sí al menos de aquellos puntos esenciales. Y ello con el fin de que los comentarios ayuden a su comprensión y, según hemos podido comprobar, dada la «funesta manía de pensar» que nos caracteriza, a re-pensar los problemas que plantean.

Pues bien, les rogaría que creyeran en la sinceridad de mis palabras con la confianza de que no encierran más que lo que dicen: me he planteado con una enorme modestia mi tarea. Sin duda hay otras formas más naturales y menos sádicas de cultivar mi ego que el convertirla en una ocasión de lucimiento personal. Tan sólo pretendo aportar algunas explicaciones y algunas ideas que ayuden a la comprensión del texto que nos va a ocupar y a explicitar su significación en la obra de Kant.

Me corresponde comentar la Introducción a la Dialéctica Transcendental con sus dos partes, breves pero cargadas de contenido: «La ilusión transcendental» y «La Razón Pura como sede de la ilusión transcendental». Ya en su misma formulación se muestra la necesaria e interna relación que se establece o reconoce entre razón pura e ilusión, necesaria y «natural» conexión que intentaremos subrayar, y en la que centraremos deliberadamente la atención en este comentario.

¹ El presente artículo es transcripción casi literal de la comunicación presentada por el autor en el Seminario sobre la «Crítica de la Razón Pura», llevado a cabo durante el curso 1980-81 en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense (sesión del día 13 de marzo).

Entre el texto comentado el día anterior por el Dr. José Luis Molinuevo sobre la refutación kantiana del idealismo y el que hoy nos ocupa, se encuentra todo el tercer capítulo de la Analítica de los Principios, donde Kant desarrolla la distinción entre fenómeno y noumeno, incluido su Apéndice sobre la Anfibología de los conceptos y la distinción entre uso empírico y uso trascendental del entendimiento. A nadie se le oculta que nos introducimos en una parte o territorio nuevo de la Crítica de la Razón Pura. Y ello tanto si la contraponemos a la Analítica (la otra parte de la Lógica Transcendental) o bien conjuntamente a la Estética y la Analítica en función del muy distinto resultado de validez objetiva que nos brinda la conjunción de sensibilidad y entendimiento en el conocimiento teórico frente a su imposibilidad en la razón pura.

A nadie se le oculta tampoco la importancia tanto subjetiva, otorgada por el propio Kant, como objetiva de la Dialéctica, aunque es cierto que la significación que se le concede ha comportado y comporta, toda una interpretación, «lectura» como se dice hoy, de la Crítica de la Razón Pura. Así, resulta evidente el empobrecimiento y la falta de justicia histórica que se comete en toda interpretación predominantemente epistemológica o simplemente lógica de Kant, reduciendo su sentido a una legitimación teórica de las ciencias de la Naturaleza. Sin embargo, recordemos que no abundan en nuestro siglo grandes comentarios a esta parte de la Crítica de la Razón Pura. Obras tan fundamentales como las de PATÓN o la de DE VLEESCHAUWER no se ocupan de la Dialéctica. La muy importante excepción la constituye el comentario de H. HEIMSOETH, publicado en 1966².

Comenzaré recordando qué se propuso hacer Kant en la Dialéctica y qué relación guarda con el resto de su obra.

La Dialéctica Transcendental en Kant.

Para su determinación vamos a recurrir a las primeras páginas de la Lógica, donde Kant establece la distinción entre Analítica y Dialéctica (A 57 ss.; B 82 ss.). En ellas se remonta a la significación otorgada por los antiguos de «lógica de la apariencia, de la ilusión», para mostrar que al igual que la lógica general se transformaba en dialéctica cuando se pretendía emplearla no como un Canon, sino como un Organon, hacer de ella un uso material de sus principios estrictamente formales, también en el caso de la Lógica Transcendental se

² HEIMSOETH, Heinz, *Transzendentalé Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlín. Walter de Gruyter, 1966.

puede apreciar el peligro, la «tentación» de «hacer un uso material de los principios formales del entendimiento puro» (A 63, B 88)³.

Pues bien, ese uso dialéctico, ilusorio, sería el que se encargaría de criticar, y ello según principios, la Dialéctica como parte de la Crítica de la Razón Pura, la cual se nos presenta a sí misma como «crítica de la apariencia dialéctica» (A 62, B 86); «crítica del entendimiento y de la razón con respecto a su uso hiperfísico» (A 63, B 88). Tarea correctora, autolimitativa de la propia razón que, conviene recordarlo pues el propio Kant las pone en relación, en el Tratado de los Elementos es llevado a cabo por la Dialéctica y es completada, en el Tratado del Método, por la Disciplina de la Razón Pura (A 712, B 740).

Henos ya aquí ante un punto que nos interesa destacar: la necesidad y la posibilidad de una autocrítica de la razón consigo misma. Una razón que lleva en sí la tendencia-tentación a extralimitarse en uno de sus usos, pero que lleva también en sí misma la posibilidad de reconocer tal tentación y no ceder a ella. La posibilidad de ser juez y reo, de sentarse en el banquillo de los acusados y de dictar sentencia está en la misma raíz del proyecto de la Crítica de la Razón Pura.

Tarea no sólo posible, sino necesaria. Y ello porque: a) supone acabar con el lamentable espectáculo de las disputas metafísicas; b) pero, además, y es lo que me importa subrayar, porque en ella va a mostrarse la íntima unidad que recorre no sólo las distintas partes de la Crítica de la Razón Pura, sino la estrechísima relación que guarda ésta con la Crítica de la Razón Práctica; en fin, la concepción unitaria que Kant tenía de la razón y del hombre.

Recuerden el conocido texto del prólogo a la segunda edición: «Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*» (B XXX). No se pondrá nunca el suficiente énfasis en mostrar cómo, para Kant, el poner límites al uso especulativo de la razón pura, así como la restricción del uso legítimo de las categorías a los fenómenos abre la puerta, posibilita el uso práctico de la razón y, muy en especial, el reconocimiento de la validez objetiva, posibilidad real de la libertad. Lleva razón DILTHEY cuando, en su célebre sueño, incluye a Kant en el grupo de los pensadores del idealismo de la libertad: «Se abrió todo el grupo cuando se aproximó la figura un poco encorvada y fina de Kant, con su tricornio y su bastón, los rasgos como paralizados por la tensión del pensamiento, el grande que había elevado el idea-

³ Las traducciones de las citas de la «Crítica de la Razón Pura» serán las ofrecidas por Pedro Ribas en la edición castellana de dicha obra de la Edit. Alfaguara. Madrid, 1978.

lismo de la libertad a conciencia crítica y lo había reconciliado así con las ciencias empíricas»⁴.

Si ello es lo que pretende llevar a cabo y con esa intención lo hace, iniciemos el comentario a la Introducción a dicha Dialéctica Transcendental. Su contenido fundamental quedará, a mi juicio, adecuadamente explicitado en el análisis de los siguientes puntos:

- a) La noción de «razón» utilizada por Kant.
- b) La noción de «ilusión transcendental».
- c) La vinculación existente entre ambas.

A) La Noción de Razón

Oigamos a Kant: «Como tengo que dar ahora una explicación de esta facultad cognoscitiva superior, me encuentro en una situación algo embarazosa» (A 298, B 355). No menor es la mía. Es bien sabido que justamente los términos fundamentales básicos de toda teoría constituyen los más difíciles de precisar y definir, de delimitar. A partir de ellos se delimitan los restantes. Y es también innegable que el de «razón» resulta fundamental en un proyecto que se define a sí mismo como Crítica de la Razón Pura en sus usos teórico y práctico, como necesario paso ineludible en la elaboración de una filosofía transcendental. Fácil es, asimismo, constatar la polisemia que tal término tiene en Kant, como también la innegable honradez intelectual que, en este como en otros casos, preside la labor kantiana intentando precisar qué sentido otorga a los términos que utiliza.

Así, es común distinguir entre razón en sentido amplio y razón en sentido estricto en Kant. Así lo hace EISLER en su «Kant-Lexikon», y así lo hace HEIMSOETH en su comentario a la Dialéctica. Cada uno de estos sentidos del término se esclarece estructuralmente en función del término/términos a los que se opone. Pero aún habría que hablar en Kant de razón en sentido amplísimo, pues, sin duda, antes de abordar el significado de cada uno de aquéllos es conveniente recordar, al menos, algunos de los rasgos generales de la noción de razón de la Ilustración que Kant hace suya, a la vez que constituye uno de sus más insignes representantes:

1) Es entendida como una «Vermögen», como una facultad, capacidad autónoma o, al menos, aislable de otras instancias. Tarea y esfuerzo humano es la restitución de tal autonomía, de su ser puro con respecto a la fe y con respecto a los sentimientos y la sensibilidad.

⁴ DILTHEY, *Obras*, Tomo I. Trad. Eugenio Imaz. México, F. C. E. 2.ª ed., 1950.

2) Se trata de una razón «única» en varios sentidos:

- No afectada en sus características esenciales por la historicidad.
- Intersubjetiva, genérica, superadora de las diferencias individuales.
- Unitaria, orgánica, dotada de una unidad y sistematicidad interna.

3) Se trata de una razón «natural», con todas las ventajas otorgadas en la Ilustración a todo lo que es «per natura»: algo con sentido y teleológicamente ordenado. Incluso su desarrollo, como el del hombre, es entendido a modo orgánico-natural como el de un germen.

4) Se trata de una razón limitada, en la que el autorreconocimiento de su origen y de sus límites resulta posible y necesario. Razón que necesita ser «aclarada» también con respecto a los obstáculos que la entorpecen. La Ilustración constituye una cierta restitución, restauración, en la que la razón se recupera a sí misma frente a los prejuicios, la tradición o cualquier tipo de autoridad que le sea externa. Todo ello basado en su capacidad autocorrectora y en la confianza en dos medios: la tolerancia y la libertad de crítica.

5) Y, en fin, cabría decir, con CASSIRER, que la razón ilustrada tiene un carácter distinto a la del siglo XVII, cargada de contenidos y deductiva. En el XVIII es concebida, más bien, como órgano, como instrumento y como algo no tanto ya dado como ganable, concepción bien expresada en la sentencia de LESSING, según la cual la fuerza de la razón no está en la posesión de la verdad, sino en su conquista⁵.

Tras este recuerdo de algunos caracteres de la noción de razón del siglo XVII que más eco hallaron en Kant, vayamos a la precisión de los usos del término en la Crítica de la Razón Pura, y, especialmente, en la Dialéctica.

— Encontramos, en primer lugar, una concepción amplia de la razón (que incluiría, a la vez, al entendimiento y a la razón en sentido estricto) y que está formulada por Kant en A 835, B 863: «Por razón entiendo aquí toda la facultad cognoscitiva superior y, consiguientemente, contrapongo lo racional a lo empírico.» Es la facultad de todo conocimiento *a priori*, el juez que emite sentencia y puede autoanalizarse y justificarse a sí misma, así como negarse validez en sus pretensiones transcendentales dialécticas.

⁵ Cfr. CASSIRER, E., *La filosofía de la Ilustración*. Trad. E. Imaz. 3.ª edic., 1972. México. F. C. E., pp. 28 y 29

— En segundo lugar, la encontramos contrapuesta, en un sentido más restringido, al entendimiento, y ello bajo varias formas:

a) Así, en su importante Introducción a la Crítica del Juicio, Kant alude a las tres «capacidades humanas que no se dejan reducir a una base común»: la de conocer, la de sentir placer y dolor y la de desear. A cada una de estas capacidades le corresponde una facultad con principios constitutivos, legisladores: a la de conocer, el entendimiento; a la de sentir placer o dolor, el Juicio; a la de desear, la razón. Recordemos cómo el primero, el entendimiento, funda la posibilidad de sus objetos en «los conceptos de naturaleza» y la razón en «el concepto de la libertad». Ello es lo que, en última instancia, justifica la división de la filosofía en filosofía de la naturaleza y filosofía moral, en filosofía teórica y filosofía práctica. Ambas tienen un mismo «territorio», pero no pueden interferirse ni contradecirse, por ser diferentes sus legislaciones y estar fundados en distintos principios. Una cosa les está a ambas prohibido, para algo no hay capacidad humana: el conocimiento teórico de lo suprasensible.

b) En fin, la encontramos —y este es el sentido en que es objeto de crítica en la dialéctica— como «facultad cognoscitiva superior» (A 299, B 355), último estadio del proceso de conocimiento tras la sensibilidad y el entendimiento.

El texto que nos ocupa se centra, justamente, en dilucidar esta noción de razón y sus dos usos posibles, lógico y puro o real, en estrecho paralelismo-oposición al entendimiento. Así, en el primero, en el uso lógico, la razón haría abstracción de todo contenido de conocimiento, es la facultad de establecer raciocinios, inferencias mediatas (frente a la inferencia del entendimiento que es inmediata) y en la que ya se muestra cómo la razón tiende por su propia naturaleza a reducir al menor número de principios la variedad de conocimiento proporcionada por el entendimiento (A 305, B 361).

Pero, fundamentalmente, interesa en la Dialéctica Transcendental el problema de la posibilidad de un uso puro de la razón en cuanto facultad o capacidad de elaborar conocimientos objetivos por sí sola. En este punto establece la contraposición entre entendimiento como facultad de las reglas y razón como facultad de los principios, y subraya que la unidad pretendida por la razón se refiere sólo directamente a los juicios del entendimiento y no a los objetos. Leámoslo: «Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos

de éste. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento» (A 302, B 359).

Una importante consecuencia se deduce de toda la aclaración de la noción de razón en sentido estricto llevada a cabo por Kant y que es importante retener: si bien todo el proceso cognoscitivo es un proceso de síntesis, de unificación, la tarea realizada por la razón es distinta de la del entendimiento: pues su labor no se refiere nunca directamente sobre los objetos, sino sobre el entendimiento. Labor de unidad, pues, que se ejerce no sobre la diversidad y multiplicidad de la intuición, sino sobre la diversidad de las reglas del entendimiento.

La cuestión queda establecida en analizar el uso puro de la razón y comprobar si como tal facultad aislada puede confiarse que sus principios y conceptos tienen, en un uso teórico, validez objetiva, si su pretensión de unidad en la búsqueda de la incondicionado, además de ser una legítima exigencia subjetiva, puede trascendentalmente postularse de los objetos.

B) La noción de «ilusión trascendental»

Analicemos ahora el significado del término «ilusión trascendental» para poder vincularlo al de razón tal como ha sido expuesto, mostrar su natural e inevitable conexión y la significación profunda que tal hecho tiene en el pensamiento de Kant.

Pues bien, tras recordarnos, una vez más, la enorme distancia entre «*Erscheinung*» y «*Schein*», entre fenómeno y apariencia o ilusión, Kant se adhiere a la doctrina tradicional de que en los sentidos, como tales, no hay error, del mismo modo que no hay verdad. Verdad y error son propiedades del juicio, se establecen «en la relación del objeto con nuestro entendimiento». Pero tampoco existen en el entendimiento por sí solo, en la medida en que concuerde con sus propias leyes. El error, digámoslo con Kant, «sólo es producido por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento» (A 294, B 350). Del mismo modo, no se puede hablar propiamente de ideas dialécticas de la razón, sino de uso dialéctico de dichas ideas.

Kant va a distinguir y contraponer la ilusión trascendental inherente a la razón a ilusión empírica y a ilusión lógica. Las ilusiones empíricas, cuyos ejemplos más característicos son las ilusiones ópticas, derivan de la influencia de la «*Einbildung*», de la imaginación o fantasía, y puede el hombre no dejarse arrastrar por ellas con un recto uso del entendimiento. Las ilusiones lógicas, por otro lado, son

artificiales y sólo pueden seducir por la falta de atención a las reglas formales de la lógica general.

Muy otro es el caso de la «ilusión transcendental»: consiste en un espejismo de ampliación de nuestros propios límites; en un uso no empírico, sino transcendental de las categorías. Y ello en base a la existencia en la propia razón de principios trascendentes que nos tientan diabólicamente con un «querer ser como dioses», con un ir más allá y sobrepasar los límites infranqueables.

El error va a ser siempre el mismo: en las ilusiones empíricas otorgamos lo determinado por nuestra sensibilidad a los objetos que en ella se nos presentan. En la ilusión transcendental consistirá en la confusión de legítimas necesidades subjetivas, con una necesidad objetiva: «La razón de esto se halla en que hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión, favorable al entendimiento, de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas» (A 297, B 353).

Y así, a diferencia de una ilusión lógica, se tratará de una ilusión inevitable, permanente en sus cantos de sirena, y todo ello por ser «natural» en el sentido de tener «su fundamento en la naturaleza (esencia) de nuestra razón»⁶.

Si ello es así, el pasado filosófico cargado de disputas metafísicas resulta comprendido en la misma teoría que propugna su definitiva superación. Tales disputas no lo han sido por azar ni por meras causas accidentales. Según Kant, su persistencia y el continuo atractivo que durante siglos suscitaron en las mentes humanas tienen su raíz en la permanente estructura de la razón, justamente en aquello que constituye más radicalmente el ser del hombre.

La Dialéctica deberá probar, mostrándola, la necesidad, la «naturalidad» de tal ilusión, y, a la vez, su carácter de ilusión, que se fundamenta en principios de la razón misma. Es esta quien lleva en sí el impulso que le insta a pretender ir más allá de sí misma, pero, puesto que es natural, no sólo contendrá los medios para no dejarse arrastrar por ella, sino que será posible mostrar las ventajas que la Naturaleza pretende y obtiene de aquella incapacidad (la utilidad positiva de la dialéctica) e incluso la teleología de ese anhelo perpetuamente frustrado de un uso teórico puro de nuestra razón. Ello es, justamente, lo que debemos analizar ahora, como tercer punto de nuestro comentario, al que se encaminaban los anteriores.

⁶ HEIMSOETH, H., o. c., Tomo I, p. 5.

C) *Necesidad y Significación de la relación entre ilusión y razón pura en su uso teórico*

En el párrafo 45 de los «Prolegómenos a toda Metafísica futura», Kant menciona dos razones, motivos explicativos, de la ilusión trascendental:

1.º Al ser las categorías conceptos puros y carecer de origen empírico, pueden inducir a la razón a extender su uso más allá de la experiencia, a los noumenos u objetos del entendimiento puro.

2.º Pero, prosigue advirtiéndonos, no se dejaría arrastrar el entendimiento de no ser forzado por principios que no derivan de él mismo, sino de la razón. Surge así la inclinación a confundir el fin regulativo natural que nos impulsa a perseguir la ampliación de nuestros conocimientos con un fin constitutivo. Y ello en base al principio de la razón: «Encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada» (A 307, B 366). En esa búsqueda de unidad, de la totalidad de las condiciones, reside lo característico de la razón, como nos dice en A 322, B 379. Ya en el Prólogo a la segunda edición se ocupaba de declararnos que es, justamente, lo incondicionado lo que nos impulsa a traspasar los límites (B XX).

Kant insistirá en que no hay que confundir esa legítima necesidad subjetiva con una necesidad objetiva y en que la unidad contenida en las Ideas de la razón nunca es aplicable directamente a los objetos, sino al entendimiento. Volverá a subrayarlo en el Apéndice a la Dialéctica Trascendental: «En efecto, no es la idea en sí misma, sino su uso lo que puede o bien traspasar toda la experiencia posible (uso *transcendente*) o bien respetar los límites de ésta (uso *inmanente*), según que la idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone corresponderle o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata» (A 643, B 671).

Pero la dialéctica no sólo nos muestra la existencia de la estrecha relación entre el uso puro de la razón en sentido estricto e ilusión trascendental. Muestra también las enormes ventajas de que ello sea así, aunque su plena explicitación se encuentre en las páginas de la filosofía moral.

Como es bien sabido, Kant pone énfasis en hacer notar el doble resultado negativo y positivo de la Crítica de la Razón Pura: la limitación de nuestro conocimiento al ámbito de los fenómenos, de la experiencia posible, es compensada con mucho, a sus ojos,

— por haber podido mostrar, según principios, la imposibilidad de las tareas metafísicas como ciencia y poder evitar que el hombre siga cometiendo desatinos de tal tipo;

— y por haber puesto a buen resguardo las pretensiones auténticamente importantes del hombre y que hubieran peligrado, mejor, se hubieran inevitablemente arruinado de otro modo. Ejemplo, el uso transcendental como mal uso de las categorías consiste en tomar principios inmanentes, que ha tratado la Analítica en cuanto doctrina y teoría de la verdad, como transcendentales. Así, aplicar el principio de razón suficiente a las cosas en sí supondría inevitablemente el fatalismo spinozista, la negación de la realidad de la libertad; ésta quedaría reducida a la ignorancia de las causas. La limitación de la razón salva a la libertad y sólo en vistas a esta preocupación puede comprenderse al Kant histórico y al espíritu kantiano.

Aún hay algo que me interesa subrayar con igual fuerza y que va en la línea de mostrar la estrecha unidad existente entre las dos Críticas y la significación que, en esta perspectiva, alcanza la Dialéctica Transcendental y, en concreto, sus primeras páginas, de las que nos ocupamos. Pues no debe olvidarse nunca esa unidad de fondo de la razón reconocida explícitamente por Kant: «Porque al fin puede ser una y la misma razón, que sólo deba distinguirse en su utilización» (parágrafo 8 de la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres).

La Naturaleza tiene para Kant, como lo tenía para la Ilustración, un carácter armónico y teleológico. Y así, el hombre y su razón, en cuanto forman parte de ella, no son una pasión inútil. Los anhelos frustrados teóricamente han de tener un sentido, no sólo una explicación, han de gozar de una justificación de su propia existencia; tiene que tener un sentido la propia frustración teórica. Y para mostrarlo, nada mejor que recordar las palabras de Kant en el Canon de la Razón Pura al hablarnos del fin último del uso puro de nuestra razón. Si ésta, en su uso transcendental y sus objetos —las ideas—, no tiene ninguna utilidad para la ampliación de nuestro conocimiento y, sin embargo, «nos son insistentemente recomendadas por la razón, su importancia sólo afectará, en realidad, a lo práctico» (A 799-800, B 827-828). Y un poco más adelante: «El objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral» (A 801, B 829).

Oigámoslo una vez más hasta convencernos de que estamos ante una convicción profundamente arraigada en Kant, la del optimismo naturalista en nuestra razón, que incluso puede justificar su propia limitación y tendencia a engañarse: «Todo cuanto la naturaleza dis-

pone es bueno para algún fin... Es la misma naturaleza de la razón la que plantea las objeciones contra sus persuasiones y presunciones. Estas deben, pues, tener un destino y un propósito de los que no podemos desentendernos sin más» (A 743, B 771).

Si existe tal anhelo de lo incondicionado insatisfecho teóricamente es para algo; si hay imposibilidad de un conocimiento teórico de las cosas en sí, de lo suprasensible, es para algo. Si el anhelo no es llenado aquí lo será en otro lugar de la misma razón, del mismo hombre. Salta a la vista la existencia en Kant de una falacia de corte inverso a la naturalista denunciada por Hume y que tanta tinta ha hecho correr entre los neopositivistas: en lugar de un paso del es al debe, un paso del debe al es. La primacía de la razón práctica está íntimamente ligada a la defensa, opción por la realidad objetiva de la libertad y la consideración del hombre como animal moral y no sólo ni primordialmente como sujeto de juicios científicos.

Para terminar, unas palabras en torno al sentido del título bajo el que se escribía este comentario a la Introducción de la Dialéctica Transcendental. He insistido en Kant como un filósofo dominado por el pathos de la libertad; quisiera subrayar ahora su carácter de filósofo de la grandeza de la finitud humana, de la real, en el sentido de 'realeza, «miseria» de nuestra razón.

La Crítica de la Razón Pura y la Dialéctica en particular nos muestran que la razón no está hecha para colmar nuestros deseos. Para ello, como nos dice en el Prólogo a la primera edición, harían falta poderes mágicos (A XIII). A partir del instante en que el hombre comió de la manzana del conocimiento, en el deseo de ser como dioses y en su imposibilidad está, a la vez, la fuente de nuestra insatisfacción, pero también de nuestro progreso.

Ciertamente en la reflexión trascendental de la razón consigo misma, ocupada de la crítica de sus conceptos y principios *a priori*, se nos muestra su propia limitación infranqueable y su propia finitud. Pero en Kant recuérdese siempre que el escepticismo —y lo mismo podríamos decir del pesimismo— es una posada de descanso, pero no una morada para residir. ¿Cuál será, en cambio, nuestro caso, qué pasará cuando, como en nosotros, se ha puesto en duda la ordenación teleológica de la naturaleza, cuando ésta no goza de los privilegios que la Ilustración le otorgaba como heredera secularizada de Dios, revestida aún con los restos de un reino divino acorde con nuestros deseos?

Para Kant la esencial finitud del hombre y de su razón tiene su grandeza: recuérdese el comienzo de la *Methodenlehre*, nuestra casa aquí en la tierra es ciertamente espaciosa aunque nunca podrá considerarse como una torre que se eleve al cielo. O por recordar otro

texto famoso: sin duda las condiciones esenciales y la naturaleza de nuestro ser y de nuestra razón nos impiden volar, pero, sin duda también, esa pobre razón que tiene el privilegio de reconocer y asumir sus propios límites nos ayuda y posibilita andar un buen camino por la tierra; eso sí, mirando hacia lo alto.

Pues, al fin y al cabo, «la filosofía consiste en conocer los propios límites» (*eben darin Philosophie besteht seine Grenzen zu kennen* A 727, B 755). Como intento ser filósofo, me adelanto a reconocer todos los que este comentario ha tenido.

* * *

Tras la lectura de la comunicación se planteó, al igual que en las restantes sesiones del Seminario dedicadas al comentario de la Crítica de la Razón Pura, un diálogo, objetivo fundamental pretendido en ellas. Creo, por tanto, conveniente recoger aquí, al menos, algunas de las reflexiones en él aportadas: el Dr. Market hizo notar que en el comentario se había prestado poca atención a la dimensión positiva de la razón en su uso lógico, así como a la raíz en la tradición, concretamente aristotélica, de la razón como facultad de los principios. Isidoro Reguera insistió, por su parte, que, partiendo de una consideración de la Crítica de la Razón Pura como Lógica, la tesis mantenida en la exposición y el drama de la finitud del Logos humano debían de aplicarse contemporáneamente no donde lo situaba Kant, en la imposibilidad de un uso trascendente de las categorías y en la ilusión transcendental que muestra la Dialéctica, sino en la propia Analítica, en la propia limitación de la labor categorial del entendimiento. En fin, alejándose del comentario estricto, el debate con la participación de gran parte de los miembros del Departamento se centró en cuáles pudieron ser los motivos para el profundo cambio que sufrió la noción de Dialéctica en los pensadores del idealismo alemán inmediatamente posteriores a Kant.

PEDRO CHACÓN FUERTES