



Del Método Trascendental Kantiano a la Dialéctica de la Razón de Hegel. Un esbozo general de sus soportes epistemológicos

Dr. Carlos E. Massé Narváez (enarva1947@prodigy.net.mx) El Colegio Mexiquense, A. C. (México)

Abstract

Kant and Hegel, applauded the coming of the reason with the Illuminism, and soon after they structure it their own gnoseology. For it the gnoseology of Kant and Hegel, or said otherwise, the transcendental reason and the dialectical one, they are constituted in cosmovisions that allow to explain as much the nature as the society. As it is known, these cognitive propositions, they have transcended the history until the present; it is manifested it in most of the academic studies in general, which are remitted from one or another way to those origins. The modification of those cosmovisions to sustain the specific knowledge of the social, had its matter process in each one of the connoted heirs of those conceptions.

Key words: Kant, Hegel, transcendental reason, dialectical

Resumen

Kant y Hegel, aplaudieron el advenimiento de la razón con el iluminismo, y a raíz de ello estructuran su gnoseología propia. Por ello la gnoseología de Kant y Hegel, o dicho de otra manera, la razón trascendental y la dialéctica, se constituyen en cosmovisiones que permiten explicar tanto la naturaleza como la sociedad. Como se sabe, estas proposiciones cognoscitivas, han trascendido la historia hasta el presente; ello se manifiesta en la mayoría de los estudios académicos en general, los cuales se remiten de una u otra manera a esos orígenes. La modificación de esas cosmovisiones para sustentar el conocimiento específico de lo social, tuvo su particular proceso en cada uno de los connotados herederos de esas concepciones.

Palabras clave: Kant, Hegel, razón trascendental, dialéctica

1) La Razón Humana y la Ilustración

La complejidad que implica el proceso de conocimiento, solamente se hace patente cuando existe la posibilidad de hacer las reflexiones que permiten entender cuales son los alcances y límites del mismo. Para la gente común, que realiza en el devenir cotidiano sus actividades, adquiere el conocimiento sin que haya de por medio una reflexión sobre ese proceso; y la importancia de los pensamientos sobre cómo se conoce y cuales son sus límites, le tiene sin cuidado. Pero para aquellos que consideran que el pensamiento reflexivo sobre el proceso del conocimiento es sustancial en la actividad humana, puesto que ello se presenta como su carácter distintivo frente a los otros seres vivos, esto se convierte en su razón de ser.

Por ello, el qué se conoce y el cómo se conoce se ha hecho un elemento de preocupación para que los estudiosos del conocimiento promuevan una serie de consideraciones con la finalidad de que surja el interés por entender los alcances y avances del conocimiento social e individual.



Muchas de estas propuestas están orientadas a sugerir o describir las alternativas para el avance de la ciencia en toda su amplitud, otras se concentran en un área específica de conocimiento, pero todas ellas, de una u otra manera, persiguen un mismo fin: exaltar las potencialidades de la razón para combatir los dogmas.

No obstante esa intencionalidad más o menos generalizada, las formas de entender y proponer las alternativas cognoscitivas, son diversas; y por ello cada uno de los proponentes expone y defiende sus argumentos para exaltar las virtudes de sus teorías cognoscitivas y ponderar las bases metodológicas que de ahí se desprenden.

A lo largo de la historia podemos encontrar proposiciones epistemológicas que surgen de diversas corrientes de pensamiento pero que en un momento dado, se encuentran y enfrentan para probar su solidez. Así los generadores y/o epígonos de una concepción epistemológica describen las secuencias que deben seguirse para lograr un mayor aproximación al conocimiento, y su validación se sustenta en los resultados de ciertos procesos de investigación que se realizaron siguiendo los lineamientos trazados; pero se ponen en entredicho cuando se les contraponen una lógica distinta que se orienta al mismo fin pero por otros caminos.

Como resultado de esas confrontaciones se puede encontrar que la emisión de proposiciones y contrapropuestas enriquecen no solo a los proponentes sino también a quienes conocen y regeneran las perspectivas discursivas para que, a partir de ellas, se elaboren y propongan los propios enunciados epistemológicos.

Como promotores y precursores del pensamiento contemporáneo, nuestros autores tienen una sólida aportación a las reflexiones de su época, pero también son producto de la cultura de entonces, son hombres de su tiempo. En sus escritos se pueden encontrar expresiones que los ligan con pensadores radicales de la ilustración europea, esa ilustración que permite a los contemporáneos tener la esperanza de vivir en un mundo en el se cree en la razón y en la perfección del hombre con el ejercicio de la misma.

Si bien el siglo XVIII es la expresión nítida de esta nueva época, no se puede soslayar que ello es producto de la revolución científica, el racionalismo filosófico y el deseo de comprensión de las cosas que surgió en los siglos XV y XVI.

Pero es la Enciclopedia francesa la que refleja la actitud crítica de sus colaboradores, pues propone una labor educativa y propagandista que luche contra las ideas tradicionales. De esa actitud es de la que se van a alimentar Kant y Hegel, pues serán partícipes del pensamiento ilustrado, y del camino de la crítica. En torno a los procesos del conocimiento, no se pueden excluir las proposiciones secuenciales sobre el cómo se puede arribar a él. Esa referencia nos lleva al ámbito de la razón que Kant la denomina como razón crítica; y Hegel la cobija bajo el enunciado de el espíritu, que no es otra cosa más que la expresión de la racionalidad humana, dicha expresión es como la manifiesta Hegel en su "Enciclopedia..." que: "...el espíritu resulta como la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto es a la vez el concepto...La esencia del espíritu es, por consiguiente, formalmente, la libertad, la negatividad absoluta del concepto como unidad con sí (Hegel 1974:269).

Los referidos pensadores han sido identificados como seguidores directos y promotores del iluminismo; y en su haber propositivo está el cultivo de la razón, en su sentido más radical, que es ejercer la crítica sistemática como compromiso y como condición.

Así entendido, el ejercicio de la razón crítica es incesante pues no sólo critica el razonamiento ajeno, sino también el propio; ya que la razón ajena puede ser criticada si se entienden los modos de razonar y sus sustentaciones, lo que se podrá hacer si se parte de la razón de sí mismo.

De estos pensadores, hemos tomado algunas de las ideas que a nuestro parecer, son básicas para las interpretaciones del conocimiento de lo social, amén de que sus propuestas han tenido una proyección determinante hasta nuestros días.



Cierto es que la riqueza del pensamiento de estos autores tiene mucha mayor complejidad de lo que aquí vamos a exponer, pero, en nuestra finalidad está solamente la identificación de sus propuestas para el ejercicio de la razón crítica, orientada al proceso cognoscitivo sin detenernos en los amplios fundamentos o elementos controvertibles de la exposición de sus diversas ideas. Veamos los aspectos que nos interesan.

2) Emmanuel Kant

Como sabemos, Kant es un entusiasta promotor de la filosofía iluminista, filosofía que culmina especialmente en lo que se identifica cómo la actitud general de los enciclopedistas, a saber, la actitud crítica. Esta se basa en la razón que es: "...un principio activo, despierto, capaz de progreso y desarrollo. La razón... es más para ellos un hacer que un ser" (Xirau 1977:256).

A esta actitud crítica, a ésta razón, se adhirieron diversos pensadores, entre quienes se encuentra Rousseau, quien más ejerce su influencia sobre Kant. Esta relación nos la describe Imaz en la siguiente apreciación: "Para Kant es Rousseau el «Newton del mundo moral» y es éste mundo, puesto en pie ante la conciencia del hombre por el gran neurasténico, el que Kant vive apasionadamente, el mundo que quiere comprender y será responsable de su obra" (Imaz, citado en Kant 1981:2).

Kant es considerado como un gran representante de la ilustración alemana, y como hombre de la ilustración aspira a una sociedad más racional y que se puede intervenir de una manera más eficaz en la historia para evolucionar políticamente hacia regímenes verdaderamente democráticos.

El factum moral de Rousseau, que se piensa que influyó decisivamente sobre Kant, es la idea de la "voluntad general", la cual es reproducida por el filósofo de Königsberg con la convicción de que "El hombre, ser moral, es el fin último de la creación, y, como tal, soberano autor también -y autoritario-, por ejercicio soberano de su mente, de la naturaleza o experiencia" (Ibidem., 3).

La moralidad, según Kant, se encuentra en la mente de los hombres, y ella es producto de una actividad individual cuyas normas son propias de la razón humana. Esa razón Kant la identifica en acuerdo con la concepción que sobre ella se tenía en la ilustración. Sobre el particular, el filósofo afirma: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... ¡ten valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración (Ibidem., 25).

Lo que de la ilustración entusiasma especialmente a Kant es, en síntesis, la posibilidad de que el sujeto tome conciencia de la potencialidad de su razón, la cual se sustenta en la voluntad general; en la razón individual y social. Pero el papel más determinante que Kant cumple como filósofo es su actitud crítica que le lleva a replantear los problemas del método a través de su método trascendental. Esta fue la respuesta kantiana a la filosofía de su tiempo.

Esa concepción Kantiana la ilustra Sauer de la siguiente manera: "En opinión de Kant, en la filosofía de su época, no había ninguna autodecisión humana auténtica y, por tanto, la libertad y la moralidad estaban amenazadas... Para fundamentar científicamente la libertad y la moralidad, Kant no encontró ningún otro recurso sino el dejar al sujeto, completamente a sí mismo, es decir, a su conciencia y pensamiento". Y más adelante Sauer complementa ésta idea con las célebres frases de Kant: "El hombre, y absolutamente todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para el uso arbitrario de ésta o aquella voluntad sino que siempre debe ser considerado al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, tanto las que se dirigen a sí mismo como en las que se dirigen a otros seres racionales (Sauer 1973:85).



Bajo estos principios, Kant fue elaborando su explicación, su doctrina en torno a la posibilidad humana, del humano individual y social, para formular sus razonamientos. Por ende, la base de la doctrina kantiana está en la crítica, exigencia de su tiempo que exhortaba a la razón mediante la provocación: "Atrévete a pensar".

El principio criticista se constituyó en la base de su filosofía, pues según Larroyo: "Kant llamó «crítica» a su doctrina. Su empeño fue enseñar a filosofar, no transmitir los principios de una filosofía hecha. «Crítica» significa apreciación justa, sobre todo, apreciación de las posibilidades del hombre como creador y sostenedor de la cultura. La tarea de la crítica es, a la vez, negativa y positiva. Tocante a la razón humana hace ver sus limitaciones, pero al mismo tiempo, dentro de éstas garantiza su obra posible y creadora (Larroyo, citado en Kant 1979:X).

Como se ha dicho, el principio de la doctrina kantiana es la exhortación al pensamiento, a la razón; pero en la construcción de sus propuestas doctrinarias encontramos que el ejercicio de la razón ha sido limitada. Ante ello escribe dos de sus grandes obras: "La crítica de la razón pura" y "La crítica de la razón práctica".

En la primera de las obras referidas, expone una reflexión de conjunto de los principios del conocimiento, donde el paralelismo entre el sujeto y el objeto determina cómo conocemos y hasta que punto es lícito decir que conocemos.

En el prólogo a la segunda edición de 1787 de la "Crítica de la razón pura", Kant, al referirse a las actividades de la razón, afirma: "En una pasajera inspección de esta obra, se creará percibir que su utilidad no es más que negativa, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad es su primera utilidad. Esta empero se torna positiva, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una ampliación, sino, considerándolos más de cerca, una reducción de nuestro uso de la razón; ya que ellos amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir, así del todo el uso puro (práctico) de la razón...nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno...De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la experiencia. Sin embargo, y esto debe notarse muy bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos pensarlos (Ibidem. , 17-18).

El ejercicio del pensamiento, tiene como contenido la forma en que se percibe lo real, pero esa percepción tiene diversas fuentes, sobre ellas Kant dice: "podría hallarse una distinción entre un pensar puro y un pensar empírico de los objetos. En este caso habría una lógica en la cual no se hiciera abstracción de todo contenido del conocimiento; pues aquella lógica que encerrase sólo las reglas del pensar puro de un objeto, excluiría todos los conocimientos que tuvieran un contenido empírico. Esta lógica referiría también el origen de nuestros conocimientos de los objetos, por cuanto ese origen no puede ser atribuido a los objetos... no todo conocimiento a priori ha de llamarse trascendental. Sólo aquél por el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son posibles solamente a priori y cómo lo son debe llamarse trascendental (es decir, que se refiere a la posibilidad del conocimiento o al uso del mismo a priori)... Esperando pues, que pueda haber quizá conceptos que se refieran a priori a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino sólo como acciones del pensar puro, que sean, por tanto, conceptos, por cuyo origen no sea empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos enteramente a priori objetos. Semejante ciencia, que determinase el origen, la extensión y la validez objetiva de esos conocimientos tendría que llamarse lógica trascendental, porque no trata sino de las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en cuanto son referidas a objetos a priori y no, como la lógica general, a los conocimientos racionales, empíricos o puros, sin distinción (Ibidem. , 60-61).

La diferencia entre conocer un objeto y pensarlo, para continuar con la idea anterior, la describe Kant de la siguiente manera: "Conocer un objeto exige que yo pueda mostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora a priori por la razón). Pero pensar, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda



ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no a un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era sólo lógica), se exige algo más. Ahora bien, éste algo más no necesita buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las prácticas (Ibidem 18, nota 5).

De lo dicho anteriormente podemos afirmar que el significado de los conceptos, según Kant, puede estar en las fuentes teóricas y prácticas del conocimiento. Este proceso se sustenta en un método consecuente, un método que se apoye en la doctrina trascendental. La explicación de ese elemento se encuentra en la siguiente idea del autor: "Entiendo pues, por metodología trascendental, la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura. Señalado este fin hemos de ocuparnos de una disciplina, de un canon, de una arquitectura y de una historia de la razón pura y haremos un estudio de la impropriamente llamada en las escuelas lógica práctica, con relación al uso del entendimiento, y decimos impropriamente, porque la lógica general no se haya restringida a una especie particular del entendimiento intelectual (por ejemplo, al reconocimiento puro), sino a ciertos objetos, y no puede hacer otra cosa, sin tomar conocimiento de otras ciencias, sino proponer los títulos para los métodos posibles y las expresiones técnicas de las cuales se sirve con relación al sistema de todas las ciencias, expresiones que hacen conocer por adelantado al alumno los nombres por los que aprenderá a penetrar la significación y a saber su uso (Ibidem. , 312).

La descripción que enuncia Kant de los aspectos que implica el entendimiento de la metodología trascendental, lo lleva a identificar la variedad de métodos posibles para lograr el conocimiento; de ellos destaca sus características que las resume en lo siguiente: "Para que haya derecho a dar el nombre de método a alguna cosa, es preciso que esta cosas sea un procedimiento según principios. Ahora bien, se puede dividir el método que rige hoy en ésta rama de indagaciones en método natural y en método científico. El naturalista de la razón pura toma por principio que, por la razón común (que él llama sana razón) y sin ciencia, se puede lograr el éxito mucho mejor, en éstas cuestiones capitales, que constituyen el problema de la metafísica, que por la especulación...Esto no es otra cosa que una simple misología puesta en principio y, lo que es más absurdo, el abandono de todos los medios técnicos recomendados como en verdadero método para extender sus conocimientos...En cuanto a los que observan un método científico, deben elegir entre el método dogmático y el método escéptico, pero, en los dos casos, tienen siempre la obligación de proceder sistemáticamente...La ruta crítica es la única que está aún abierta. Si el lector ha tenido la complacencia y la paciencia de recorrerla en mi compañía está en el momento de juzgar si, en el caso de que le agrada debe contribuir, por su parte, a hacer de este sendero un camino real y cierto...es decir, conseguir satisfacer completamente la razón humana en una materia que siempre, pero inútilmente hasta aquí, ha ocupado su curiosidad (Ibidem., 368-369).

En las líneas anteriores, nos referimos a la razón pura, a la lógica teórica y a la metodología, de acuerdo con las ideas de Kant, pero la razón crítica, según lo aquí dicho, también se orienta sobre los principios de la razón práctica.

En la "Crítica de la razón práctica", Kant se propone presentar a la razón, en su función práctica, como una entidad independiente delimitada frente a su empleo teórico o empírico. La razón pura práctica, es una metodología, la cual nos indica: "...el modo cómo se pueda proporcionar a las leyes de la razón pura práctica entrada en el ánimo del hombre e influencia sobre las máximas del mismo; es decir, cómo se pueda hacer de la razón práctica en el sentido objetivo, razón práctica en el sentido subjetivo...este único método, que consiste en hacer de las leyes objetivamente prácticas de la razón pura, por medio meramente de la pura especulación del deber, leyes subjetivamente prácticas. Pues como este método no se ha puesto nunca en obra, no puede aún la experiencia mostrar nada de su éxito; no se puede más que exigir las pruebas de la receptividad para semejantes motores (Kant 1965:867-869).

De esta referencia desprendemos que la competencia de la razón práctica, es frenar a la razón condicionada empíricamente de pronunciarse por sí sola, que es el motivo determinante de la acción voluntarista. Si se prescinde de todo empirismo, sólo la ley moral determina la voluntad y, según Kant, si obedece a la ley, esa voluntad la convierte en libertad.



En idea del autor: "El método tiene, pues, la siguiente marcha. Primero se trata sólo de hacer que el juicio por leyes morales venga a ser natural ocupación que acompañe todas nuestras acciones propias, como también la observación de las acciones libres de los demás, que llegue a ser, por así decirlo, una costumbre que se fortifique preguntando, primeramente, si la acción es conforme objetivamente a la ley moral y a cuál lo es; en esto se distingue la atención a aquella ley que sólo da un fundamento de la obligación, de aquella otra que de hecho obliga así se enseña a distinguir los deberes diferentes que coinciden en una acción. El otro punto, sobre el que ha de ser dirigida la atención, es la cuestión de si la acción también (subjetivamente) acontece por la ley moral y, por tanto, de si tiene, según su máxima, no sólo exactitud moral como acto, sino también valor moral como intención. Ahora bien, no hay duda de que este ejercicio y la conciencia de una cultura que se deriva de él tienen que producir en nuestra razón, que juzga sólo sobre lo práctico, un cierto interés, incluso en la ley de la misma, y, por consiguiente, poco a poco en las acciones moralmente buenas. Pues nosotros acabamos por amar aquello cuya consideración nos hace sentir el amplio uso de nuestras facultades de conocimiento, uso fomentado, principalmente, por aquello en donde encontramos rectitud moral; porque sólo en tal orden de cosas puede hallarse bien la razón con su facultad de determinar a priori, según principios, lo que deba acontecer... Pero esta ocupación del juicio, por donde sentimos nuestras propias facultades de conocimiento, no es aún el interés en las acciones y en su moralidad. Hace que uno se entretenga de buena gana con ese juicio, y da a la virtud o al modo de pensar, según leyes morales, una forma de hermosura que es admirada, pero que no por eso es buscada; como todo aquello, cuya consideración produce subjetivamente una conciencia de la armonía de nuestras facultades de representación, y en donde sentimos fortalecida toda nuestra facultad de conocer (entendimiento e imaginación), produce un placer que se puede comunicar a otros, en lo cual, sin embargo, nos es indiferente la existencia del objeto, considerándolo sólo como la ocasión de darnos cuenta de la disposición de los talentos que nos elevan sobre la animalidad.

Pero ahora entra en acción el segundo ejercicio, a saber: hacer notar la pureza de la voluntad en la representación viviente de la disposición de ánimo moral en ejemplos, primeramente sólo como perfección negativa de la misma en cuanto en una acción por deber no ejercen influencia alguna motores de la inclinación, como fundamento de determinación, por donde la atención del discípulo queda mantenida sobre la conciencia de su libertad; y aunque esa renuncia excita un principio de sensación de dolor, no obstante por lo mismo que arranca ese discípulo a la coacción, incluso de verdaderas necesidades, le muestra al mismo tiempo una liberación del múltiple descontento en que le sumen todas esas necesidades, y así se hace sensible el espíritu para la sensación de contento nacido en otras fuentes. El corazón llega a ser, pues, librado y aligerado de una carga que le oprime siempre en secreto, cuando, en las decisiones puras morales, cuyos ejemplos son propuestos, se descubre al hombre una facultad interior, que él mismo, por lo demás, no conoce bien: la libertad interior de librarse de la impetuosa violencia de las inclinaciones, hasta tal punto, que ninguna, ni aún la más placentera, tenga influencia sobre una resolución, en la cual ahora debemos servirnos de nuestra razón.... la ley del deber, por el valor positivo que la observancia de la misma nos deja sentir, halla fácil acceso por el respeto a nosotros mismos, en la conciencia de nuestra libertad. En ese respeto, si esta bien fundado, si el hombre nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos en el examen interior de sí mismo, despreciable y repugnante, puede injertarse ahora toda buena disposición moral de ánimo; porque ése es el mejor el único vigilante para impedir que impulsos innobles y corrompidos penetren en el ánimo" (Ibidem., 876-878).

En esta larga articulación de ideas del autor, podemos identificar el sentido de la razón práctica; que como él mismo dice, es el señalamiento de las máximas más generales de la metodología de una cultura y de su ejercicio moral.

Una síntesis de su concepción de la crítica se identifica en la conclusión "De la crítica de la razón práctica", donde dice: "...la ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la teoría de la sabiduría, si por esto se entiende no sólo lo que se debe hacer, sino lo que debe servir de hilo conductor a los maestros para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabiduría, que todos deben seguir y preservar a los otros del error; ciencia ésta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación no ha de tener el



público parte, pero sí interés en las doctrinas que pueden aparecerle, tras semejante preparación, en toda su claridad (Ibidem., 181).

Con la Crítica de la razón práctica, Kant prosiguió hacia la culminación de su sistema, en el que reconocía la primacía de la razón práctica sobre la teórica. Razón pura y práctica son dos momentos del proceso de la actividad del humano, y ambos momentos, es posible que sean abstraídos conceptualmente. Pero el concepto no es otra cosa que el objeto para el sujeto, y del objeto se abstrae lo sensiblemente percibido, por lo que el conocimiento queda limitado a los fenómenos (es decir, lo que se manifiesta o percibe sensorialmente). El fenómeno es la abstracción que hacemos de las cosas en sí, por lo tanto, reiteramos, el conocimiento de los objetos es fenoménico, y los objetos en sí son objetos para nosotros como cosas pensadas. Así entendido, el conocimiento, con la mediación de la razón crítica, se hace progresivo y acumulativo.

¿Cómo podemos entender eso?

La respuesta nos la da Kant en uno de sus escritos cuando habla de la progresividad del conocimiento: "En los hombres, (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquéllas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos. Pero ella misma no actúa instintivamente sino que necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento (Kant op. cit. 1981:42-43).

En cuanto al concepto de conocimiento acumulativo, sólo lo podemos entender en su vinculación con la progresividad, o sea, mediante el lento pero firme avance de la ciencia. Sobre ello Kant nos dice en el "prólogo" antes citado: "Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no a la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar éste, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión... Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye sólo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias (Kant op. cit. 1979:11-12).

La progresividad y acumulación del conocimiento llevan a la ciencia, pero sólo mediante el ejercicio crítico de la razón. Por lo tanto la crítica de la razón consiste en identificar el conocimiento y sus principios, sus límites y su extensión para que no parezcan excesivos. Para entender al sistema de la razón, a la actividad de la inteligencia, hay que agregar lo práctico, que es la naturaleza de la voluntad y de lo que constituye su principio. La voluntad se determina a sí misma; todo lo jurídico y lo moral se asienta sobre la libertad y con ella el hombre cobra la conciencia absoluta de sí mismo.

Esa conciencia es un modo de pensar que implica la complejidad de actividad de la razón. Ese pensar es apreciado y reflexionado por Adorno, quien propone criterios para la comprensión del pensar kantiano. De ello dice: "En Kant aparece el pensar según su concepto estricto, subjetivo -es decir, abstrayendo de las reglas del pensar objetivas de la lógica-, bajo el nombre de espontaneidad. En primer lugar, el pensar es una actividad, tal como lo registra la conciencia ingenua cuando distingue las intuiciones e impresiones, que parecen sobrevenir al individuo sin que este deba poner esfuerzo en ello, de la experiencia del esfuerzo ligada al pensar. Pero la grandeza de Kant, su perseverancia crítica aún frente a sus llamadas posiciones de principio, se acredita -y no en último término- en que,



con perfecta adecuación al hecho mismo del pensar no equipara simplemente espontaneidad -en que consiste, según él, el pensar- con actividad conciente. Las operaciones decisivas, constitutivas del pensar, no se identifican para él con los actos del pensar en el interior de un mundo ya constituido. El ejercicio de aquellas apenas si es algo presente para la autoconciencia (Adorno 1989:10).

Asimismo, Adorno describe la dificultad para el entendimiento de lo ajeno y de la factibilidad de la identificación de lo propio en la siguiente idea: "Nadie puede reproducir en su propia imaginación el dolor ajeno. He aquí todo lo que significa apercepción trascendental. Con esta determinación por mera pertenencia, aún el «yo pienso» se convierte ya en algo pasivo, totalmente distinto de la reflexión activa sobre algo «mío». Kant ha precisado lo que de pasivo hay en la actividad del pensar con tanta fidelidad que su imponente honradez respeta siempre, hasta en las proposiciones más osadas, lo que en los fenómenos se ofrece; ya la crítica de la razón pura es una fenomenología del espíritu, como se tituló luego el análisis hegeliano de la conciencia. El pensar, en el sentido corriente de la actividad, no es más que un aspecto de la espontaneidad, y de modo alguno el central; su localización sólo está en el ámbito de lo ya constituido, correlativamente al mundo de las cosas. En el plano trascendental de Kant, actividad y pasividad no están separadas entre sí de un modo administrativo, como cabría esperar por la arquitectura exterior de la obra. Tras aquel momento pasivo se oculta, sin que Kant haga nada por dilucidarlo, una dependencia de lo que parecería independiente, la apercepción originaria, respecto de aquello objetivo indeterminado que en el sistema kantiano se refugiaba en la doctrina de la cosa en sí, trascendente. Ninguna objetividad del pensar en cuanto acto sería en general posible si él no estuviera ligado de algún modo, por su propia estructura, a lo que no es en sí mismo el pensar: justamente en esto, en lo que no es él, sería preciso buscar qué habría que interpretar por pensar (Ibidem., 10-11).

Estos principios bastante generales, que nos ilustran algunas ideas de Kant sobre la razón cognoscente, nos sirven para identificar el fundamento que se proyectará en la formulación del conocimiento de los fenómenos sociales, y de las cuestiones que deja pendientes Adorno para luego dilucidarlas por cuenta propia. De acuerdo con ese principio, sólo podemos conocer lo fenoménico de lo social; el noumeno (lo que no se manifiesta, lo que no se ve) y es imperceptible por ser sustancia, esencia, que queda fuera del alcance de nuestro conocimiento, teniendo que conformarnos con que el objeto se hará cognoscible de una manera progresiva.

En el conocimiento fenoménico se expone el alcance de la concepción cognitiva de Kant, y sobre este Cerroni interpreta que: "...el escepticismo final acerca de las capacidades del intelecto bloquea las perspectivas generales de la ciencia y, en particular, le niega la posibilidad de penetrar con éxito no sólo el mundo humano, sino la estructura última (finalista) de la naturaleza. Hace en definitiva de la ciencia (de toda la ciencia) una mera técnica de dominio...Kant va introduciendo bastantes elementos de la tradición, contra la que se había rebelado en su primitivo compromiso de reconstrucción crítica de la cultura moderna...Lo único cierto es que el primitivo programa crítico de Kant queda totalmente alterado: el control crítico del nexo intelecto-sensibilidad origina tanto la desvalorización de la intelección del mundo como el sometimiento de la experiencia a la autoelaboración de la razón...y basa un original e inédito predominio de la subjetividad en el reino moral, que se ve, sin embargo, superado por su definitiva reincorporación al "plano providencial" de la incognoscible naturaleza (Cerroni 1971:19-22).

En resumen, la proposición de Kant para el ejercicio de la razón, parte de la afirmación, según la cual, la crítica se constituye como el fundamento de la actividad racional, pero, en el proceso de conocimiento, el sujeto cognoscente y el objeto mantienen un paralelismo donde el sujeto sólo aprehende al objeto pensado de una manera fenoménica y mediante una serie de aproximaciones sensoriales; así el iatrévete a pensar!, queda concentrado en la percepción fenoménica.

Por eso el papel determinante que Kant cumple en la filosofía se sustenta en su actitud crítica que le lleva a replantear los problemas del método. Así, a través de su método trascendental revisa la tradición filosófica que ha llegado al siglo XVIII, proponiendo su transformación a partir de la crítica, es por esas proposiciones que ha sido considerado como uno de los grandes filósofos que trascienden al tiempo. Los planteamientos de Kant fueron preliminares para la configuración de la otra de las perspectivas que nos interesa; la de Hegel.



Este autor, al igual que Kant, fue un entusiasta venerador del uso correcto de la razón, del uso de la razón iluminista como razón crítica. Junto con Schelling y Holderlin, propugnó por el pensamiento dinámico. Estos tres autores, conjuntamente en el seminario de Tubinga criticaban toda cultura racional que hubiese muerto con su falacia; estaban abiertos a las manifestaciones de la vida y condenaban toda estrechez de criterio.

En la última década del siglo XVIII, Hegel estudió a Kant, e inspirado en sus pensamientos afirma a la razón como germen del ser verdadero, de la realidad verdadera. Pero para hacerlo establece las fronteras de su concepción frente a la de Kant. Si para Kant la crítica nace como reflexión sobre la posibilidad de hacer ciencia, no se establece como ciencia real ya que oscila entre física y metafísica pues no vé que la relación sujeto- objeto del conocimiento forma parte de la objetividad y que en la sociedad, o dicho de otra manera, en la relación intersubjetiva se puede verificar la objetividad del saber.

3) G. W. F. Hegel

Frente a la metafísica anterior, Kant vio la distinción entre ser y pensamiento sin captar luego su unidad, por ello la distinción se transforma en separación y el criticismo en dualismo metafísico. Hegel, por el contrario, advierte la relación, identifica la unidad de pensamiento y ser, por lo que critica el paralelismo separatista kantiano a cuyo método de conocimiento lo identifica como puramente subjetivo.

Según Hegel, Kant omite lo esencial que consiste en tener en cuenta en la investigación que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser-para-otro y el ser-en-sí-mismo, están dentro del saber que investigamos, y además tener en cuenta que no necesitamos llevar con nosotros otra pauta ni aplicar en la investigación nuestros hallazgos ni nuestros pensamientos, sino que es precisamente prescindiendo de ellos como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma.

Hegel niega el carácter específicamente formal de la lógica de Kant al decir que la idea del filósofo de Königsberg acerca de que es un despropósito la lógica que hace abstracción de todo contenido, pues si se entiende que la lógica tiene por objeto el pensar y sus reglas, eso ya tiene un contenido particular, o sea que la lógica contiene el pensamiento que es también la cosa en sí misma o la cosa en sí misma en cuanto que es también el pensamiento puro. Esta es la base de la crítica de Hegel a la razón crítica de Kant.

Hegel, por su parte, formula su sistema en el que la razón crítica ocupa un lugar primordial. El sistema de Hegel, se constituye en la cosmovisión que pretende modificar la de Kant; pues, en interpretación de Sauer: "Hegel se esforzaba por esta visión total de las cosas porque sentía la necesidad interior de enfrentar a la obra del "demoledor" Kant, negativa en muchos aspectos, una obra completamente positiva que concerniera más al hombre de su época que había dejado atrás la decadencia de los Estados alemanes y las guerras napoleónicas. En ello le interesaba, primero desde el punto de vista formal, conocer todos los campos de la existencia humana. Hegel no quería omitir nada, por eso tuvo que penetrar, exactamente como Kant, hasta el saber más general, porque entonces, en cierto sentido, podía aprender todas las cosas correspondientes (Sauer op. cit.:101).

Hegel procura superar a Kant pero, para lograrlo, debe aceptar que lo tiene como punto de partida, que lo que tiene como base es la razón crítica. Sobre esa relación Cerroni dice: "Considerado en sus antinomias internas, el órgano de la cultura moderna elaborado por Kant sirve de introducción con notable coherencia y necesidad lógica al grandioso intento por parte de Hegel de hallar unidad y continuidad en los retorcidos dualismos del pensador de Königsberg, reformulando con ritmo y dinamismo una teoría del mundo que mostrara "lógicamente" la ascensión del Espíritu de una representación a la otra poniendo «de manifiesto» lo que en Kant estaba oculto. Aunque Hegel dedica grandes (e importantes) críticas a Kant, de Kant toma y desarrolla lo fundamental, es decir, la necesidad del paso del conocimiento intelectual a un conocimiento distinto, que en Kant estaba articulado por el finalismo ético y en Hegel hallará su órgano lógico en la dialéctica de la razón. Así, aunque reprocha a Kant el «defecto fundamental» de todo dualismo...Hegel reconoce sistemáticamente que «la principal eficacia de la filosofía kantiana consiste en haber despertado la conciencia de la absoluta interioridad». Y ahora pretende precisamente, hacer que se mueva y camine por el mundo de forma que para él «el principio de la independencia de la razón, de



su absoluta independencia en sí, ha de considerarse, de ahora en adelante, como principio universal de la filosofía; y también como una de las convicciones generales de nuestra época» (Cerroni op. cit.:23-24).

Según Hegel, Kant vislumbra la necesidad de un nuevo ejercicio de la inteligencia y ello procede cuando el cultivo del Espíritu decae en Francia y se refugia en Alemania. Por ello le asigna el mérito de despertar la conciencia de la interioridad absoluta y de rechazar todo elemento de carácter externo, como lo expresa en la enciclopedia, además de que considera a su filosofía como la base y punto de partida de la moderna filosofía alemana (Hegel 1974:58-59).

Pero el objetivo de la racionalidad es el redescubrimiento, en las instituciones y en las cosas, de la huella de lo humano. La obra del espíritu, es descifrar las significaciones humanas de lo real; aprehender el alma que vivifica las cosas y las lleva a su movimiento, y todo ello aunado a la búsqueda de la libertad. Esa es la preocupación de Hegel, en el arribo de la nueva filosofía alemana, inaugurada por Kant (Garaudy 1974:12-13).

Por ello la razón es fundamental para la actividad humana especialmente en el proceso cognoscitivo, desde la percepción hasta la reflexión. Pero dentro de estos márgenes, el concepto de razón adquiere diversas dimensiones; por ejemplo: la razón es autoconciencia (Hegel 1981:143) en tanto que es certeza de sí misma y de la realidad, y por otra parte la razón es espíritu (Ibidem., 259) pues eleva a verdad la certeza de toda realidad. En estos grandes enunciados se inscriben otras particularidades, pero como no está en nuestro interés exponer las precisiones y relaciones dialécticas de la razón, sólo dejaremos algunos enunciados que nos permitan identificar a la razón objeto fundamental de nuestro interés, en su sentido más general.

Esta idea general de la dialéctica de la razón la describe Hegel en algunos de los párrafos de sus obras. Por ejemplo en el párrafo 31 de su filosofía del derecho nos dice: "Se supone conocido, a partir de la lógica, el método según el cual en la ciencia el concepto se desarrolla de sí mismo y es sólo una progresión y producción inmanente de sus determinaciones, y el avance no sucede por la seguridad de que hay distintas relaciones y por la aplicación de lo universal a una materia tomada de otra parte.

Llamo dialéctica al principio motor del concepto, que disuelve pero también produce la especificación de lo universal... La más alta dialéctica del concepto es producir y concebir la determinación -no como oposición y límite solamente-, sino desde ella comprender y producir el contenido y el resultado positivos, porque únicamente con esto ella es desarrollo y progreso inmanente.

Esta dialéctica no es, pues, un hacer externo de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido, la cual hace brotar orgánicamente sus ramas y sus frutos. De este desenvolvimiento de la idea, en tanto actividad propia de la misma razón, el pensamiento en cuanto subjetivo sólo es espectador, sin añadir nada de su parte. Considerar algo racionalmente, no significa acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo con ella, sino significa que el objeto es, por sí mismo, racional; aquí es el espíritu en su libertad la culminación suprema de la razón autoconciente, la que se da realidad y se produce como mundo existente; la ciencia sólo tiene la tarea de llevar a la conciencia éste trabajo propio de la razón de la cosa (Hegel 1980a:52).

Por otro lado, pero siguiendo la misma intención, en la Enciclopedia; en el párrafo 438 dice: "La verdad en sí y por sí que es la razón, es la simple identidad de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad. La universalidad de la razón tiene por esto el significado del objeto que en la misma conciencia como tal es dado solamente, pero que es ahora él mismo universal, y abraza y compenetra el yo, y además el del puro yo, de la pura forma que sobrepasa el concepto y lo encierra en sí" (Hegel op. cit. 1974:305).

Esta descripción del concepto de razón, la sintetiza Hegel en su célebre enunciado expuesto en la "filosofía del derecho" cuando dice: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional". En ésta expresión se resume su propuesta respecto al conocimiento del objeto, y también se plasma como fundamento para conocer las acciones sociales (Hegel op. cit. 1980a:14).



En la introducción general a las "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal", Hegel afirma: "Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí sólo en un fin absoluto... Lo racional es el ser en sí y por sí mediante el cual todo tiene su valor... La razón descansa y tiene su valor en sí misma; se da la existencia y se explora por sí misma. El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón" (Hegel 1980:b).

De acuerdo con esto, en lo social, en la historia, hay razón cognoscitiva, razón que se sabe a sí misma, pero también hay razón de y para la acción social. Esta referencia nos describe a Hegel como uno de los pensadores que le dan mayor impulso a la racionalidad como base y esencia de la actividad humana.

Lo racional de la historia radica en la razón de los individuos que buscan o tienen una identidad, y en ese proceso, se configura o afirma la racionalidad que, como espíritu, es racionalmente aprehensible. En otras palabras, la historia es racional porque las acciones en la sociedad son racionales cuando hay identidad social.

Para entender esto en su proceso histórico, Hegel dice: "...la razón rige el mundo y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal" (Ibidem., 184). Si la historia es racional, la razón aprehensiva de esas acciones sociales es real porque reproduce, como objeto pensado, esa realidad social; expuesto en palabras de Hegel: "La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad" (Hegel op. cit. 1981:144).

Así entendida, la razón es acción tanto en su sentido operativo como en el cognoscitivo. Y ambas, la razón práctica y la teórica, se vinculan dialécticamente. Se conoce para actuar y se actúa para conocer.

Ese conocer es el que sustenta el filosofar hegeliano, el que se considera la base de la ciencia. Y esa filosofía se ocupa de la cosa misma. Así en la exposición de Labarrière que parafrasea el filosofar hegeliano nos dice: "En la ciencia lógica más que en ninguna otra ciencia se siente la necesidad de comenzar por la cosa misma, sin reflexiones preliminares" y añade que: "Es natural creer que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente...". En seguida comenta que: "La 'cosa misma' es expresamente en ambos contextos el verdadero tema de la filosofía: 'el conocimiento efectivo de los que es en verdad'. Conocimiento efectivo: esta expresión típica de Hegel tiene dos aspectos, ambos esenciales. El primero se refiere a la obligación de enfrentarse sin intermediario a aquello de lo que se trata sin separación de principio o de hecho entre el objeto y el método, sin apoyarse tampoco en ningún saber anterior del cual se sacarán definiciones o un modo de razonamiento. Pero por otra parte, esta voluntad no privilegiará ninguna actitud de inmediatez no clarificada; para Hegel el 'conocimiento' es siempre un caminar, un acto vinculado con el movimiento de autoexposición, en virtud del cual, precisamente 'lo que es' llega a existir y ser conocido como lo que es en verdad: libertad que se realiza en la historia, concatenación de las figuras del espíritu, que brotan y rebrotan por y en la autodeterminación esencial del sujeto" Labarrière 1985:34-35).

Como complemento de la idea de Labarrière sobre el criterio científico de Hegel, podemos exponer la idea de Gadamer en la que se vincula a la dialéctica, sobre ello dice que: "lo que determina el desarrollo dialéctico no son las relaciones conceptuales en cuanto tales, sino más bien el hecho de que en cada una de esas determinaciones del pensamiento se piensa a sí el «sí mismo» de la autoconciencia, que reclama enunciar cada una de esas determinaciones y que sólo al final, en la «idea absoluta», alcanza empero su plena representación lógica. El automovimiento del concepto, que Hegel intenta seguir en su lógica, descansa, por tanto, enteramente en la absoluta mediación de la conciencia y su objeto, de la que Hegel hizo tema preciso en la Fenomenología del espíritu. Esta prepara el elemento del saber puro, que en modo alguno es un saber de la totalidad del mundo. Pues no es el mero saber de los entes, sino que, con el saber de lo sabido, es siempre al mismo tiempo el saber del saber. Este es el sentido expresamente establecido por Hegel de la filosofía trascendental. Sólo porque el objeto sabido no puede ser jamás separado del sujeto que sabe -lo cual quiere decir que cuando está en su verdad es en la autoconciencia del saber absoluto-, hay un automovimiento del concepto (Gadamer 1981:19).



En esta perspectiva de la razón, a diferencia de Kant, ya no existe la separación entre objeto y sujeto, el sujeto se objetiviza y el objeto se subjetiviza; lo que nos indica que ésta razón de la acción es el proceso adecuado para el logro de la razón adecuada.

Conclusiones

Si bien ambas perspectivas tienen sus connotaciones particulares, tanto en Hegel como en Kant la finalidad es similar; exponer sus sistemas cognoscitivos que tienen como base el ejercicio constante de la razón, una razón crítica.

Como corolario, para llevar estos planteamientos al conocimiento sociológico, podemos encontrar la idea de Cerroni donde dice: "Con Kant y Hegel se elabora cumplidamente el primer gran esquema de ubicación de las ciencias del hombre y de la sociedad, un esquema que en definitiva se sigue conservando en sus sucesivas variantes (Ibidem., 26).

Kant y Hegel, aplaudieron el advenimiento de la razón con el iluminismo, y a raíz de ello estructuran su gnoseología propia. Por ello la gnoseología de Kant y Hegel, o dicho de otra manera, la razón trascendental y la dialéctica, se constituyen en cosmovisiones que permiten explicar tanto la naturaleza como la sociedad. Como se sabe, estas proposiciones cognoscitivas, han trascendido la historia hasta el presente; ello se manifiesta en la mayoría de los estudios académicos en general, los cuales se remiten de una u otra manera a esos orígenes.

La modificación de esas cosmovisiones para sustentar el conocimiento específico de lo social, tuvo su particular proceso en cada uno de los connotados herederos de esas concepciones. La raíz kantiana fue la que tuvo un mayor número de confluencias, comparativamente hablando con la influencia directa que ejerció Hegel sobre Marx. Aunque no debemos olvidar que cada una de esas influencias sufrieron los ajustes que los respectivos herederos consideraron necesarios para adecuarlos en tiempo, generalmente se mantuvieron incólumes los preceptos de la razón crítica.

Si bien la consecuencia del pensamiento iluminista fue regresarle al humano su capacidad de razonamiento, los pensadores clásicos promotores de la razón contemporánea no se libraron de las críticas. Pero no obstante, el legado que dejaron Kant y Hegel para que se ejerciera críticamente la razón ha sido un fundamento insuperable, y aunque la exhortación se haya diluido a través del tiempo, las discusiones metodológicas posteriores, como la que nos ocupará, incesantemente se remiten a esos antecedentes.

Esta breve revisión de las proposiciones cognitivas de Kant y Hegel, que a nuestro modo de ver son básicas para la configuración de otros discursos epistemológicos, entre los que obviamente se incorporan los posteriores continuadores del Racionalismo Moderno y del Racionalismo Crítico.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1969). *Consignas*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Cerroni, Umberto. (1971). *Metodología y ciencia social*. Ed. Martínez Roca. Barcelona.
- Gadamer, H., G. (1981). *La dialéctica de Hegel*. Ed. Cátedra. Col. Teorema, Madrid.
- Garaudy, Roger. (1974). *El pensamiento de Hegel*. Ed. Seix Barral. Serie Mayor. Barcelona.
- Hegel, G. W. F. (1981). *Fenomenología del espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Juan Pablos. México.
- Hegel, G. W. F. (1980 a). *Filosofía del derecho*. Ed. Juan Pablos. México.
- Hegel, G. W. F. (1980 b). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Ed. Alianza Universidad. Madrid.



-
- Imaz, Eugenio. (1981). "Prólogo", en Kant, E. *Filosofía de la historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Kant, Emmanuel. (1981). *Filosofía de la historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular. México.
- Kant, Emmanuel. (1979). *Crítica de la razón pura*. Ed. Porrúa, S. A. México.
- Kant, Emmanuel. (1965). "La crítica de la razón práctica", en *Obras Selectas*, Ed. El Ateneo. Buenos Aires.
- Labarrieré, (1985). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Larroyo, Francisco. (1979). "Kant, filósofo de la cultura moderna", en Kant: 1979.
- Sauer, E. F. (1973). *Filósofos alemanes*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Xiráu, Ramón. (1977). *Introducción a la historia de la filosofía*. Ed. UNAM. México.

Recibido el 28 Sep 2002