

RAZÓN Y VERDAD EN EL MARCO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Gustavo CAPONI
Departamento de Filosofia/CFH
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, SC - Brasil

RESUMO

O objetivo principal da CRÍTICA DA RAZÃO PURA não é estabelecer os limites do conhecimento humano mas demonstrar que a razão constitui e delimita o âmbito de toda verdade possível. Desde a perspectiva kantiana, não há conhecimento ou verdade que sejam alheios ao domínio da própria razão. Assim, a função da filosofia crítica não é convencernos da nossa incapacidade de chegar ao conhecimento do supra-sensível, mas mostrar que não existe pergunta que a razão não possa responder, ora de modo especulativo, ora de modo crítico.

ABSTRACT

The major thrust of CRITIQUE OF PURE REASON is not to define the limits in human knowledge but to show that reason constitutes and sets up the confines of all possible truth. From Kant's perspective, there cannot be either knowledge or truth separate from the domain of reason. Accordingly, the role of critical philosophy is not to persuade about our lack of competence to achieve knowledge of supra-sensible matters, but to reveal that any question can be addressed through reason, be it in an speculative or critical manner.

PRELIMINAR

Para el realismo la verdad fue siempre la correspondencia, y la falsedad la no-correspondencia, entre el conocimiento y el mundo. Así, si con algún apresuramiento, homologamos “**conocimiento**” a “**sistema de enunciados**” y “**mundo**” a “**totalidad de los estados de cosas o hechos**”, podremos plantear tres problemas que, casi inmediatamente, emergen de semejante definición de verdad:

(1) ¿Cómo puede un enunciado entrar en una relación de correspondencia o no correspondencia con un estado de cosas?

(2) ¿Cómo saber si un enunciado está o no en correspondencia con un estado de cosas?

(3) ¿Cómo hacer para construir enunciados que concuerden con los estados de cosas?

Pero, la formulación que hicimos de esta tríada de problemas es artificialmente analítica. Porque, si no perdemos de vista que la verdad se definió tácitamente como correspondencia entre enunciados y estados de cosas, veremos que (1) no es otra cosa que “¿Cómo puede un enunciado ser falso o verdadero?”; (2) Aparece como “¿Cómo saber si un enunciado es verdadero?” y (3) termina siendo “¿Cómo construir enunciados verdaderos?”. Finalmente, y

siempre recordando la definición de verdad que está siendo considerada, podemos dar otra vuelta de rosca en nuestro afán sintetizador y terminar presentando la tríada de este modo:

(1) **¿Cómo son posibles la verdad y la falsedad?**

(2) **¿Cómo reconocer la verdad?**

(3) **¿Cómo llegar a la verdad?**

Así, cualquier escolar podrá reconocer en (2) a la pregunta por el criterio de verdad y en (3) a la pregunta por el método. Pero no podemos decir lo mismo respecto de (1); la misma parece una pregunta rebuscada y gratuita y, por ello, no del todo comprensible. Es claro: se trata de una pregunta radicalmente escéptica, casi una invitación para asumir una suerte de escepticismo potenciado. Y es que, por lo general, nuestro pirronismo no quiere ir más allá que aquél profesado por Jenófanes. Es decir, suponemos (implícitamente) alguna solución positiva para el problema formulado en (1) para, a partir de ahí, fundar nuestra actitud escéptica en la negación de nuestro poder de llegar hasta a verdad y, para el caso de que un azar feliz nos lleve hasta ésta, en la negación (más enfática aún) de nuestra perspicacia para reconocerla. Jenófanes lo decía así: **“La verdad segura sobre los dioses y sobre todas las cosas de las que hablo no la conoce ningún humano y ninguno la conocerá. Incluso aunque alguien anunciara alguna vez la verdad más acabada, él mismo no podrá saberlo: todo está entreverado de conjetura”** (Popper 1984,p.147).

Como Popper, aún siendo escépticos en lo que atañe al método y al criterio de verdad, somos cándidamente dogmáticos en lo referente al problema de la posibilidad de esa misma verdad. Pero, pueda o no pueda ser percibido por el escolar, es manifiesto que la pregunta (1) es una pregunta lógicamente anterior a las preguntas (2) y (3). Cualquier postura no-escéptica respecto de éstas últimas supone una actitud similar respecto de la primera. Por el contrario, y como acabamos de ver, una actitud ingenuamente dogmática respecto de (1) suele ser encontrada en la base de cierto escepticismo respecto de (2) y (3). Y caracterizamos a esa actitud como **“Dogmática”** por que, por lo general, la posibilidad de la correspondencia entre enunciados y hechos (entre el conocimiento y el mundo) es asumida de un modo sordo, casi implícito, y sin cuestionamiento alguno.

El problema está en que esa aceptación de la posibilidad de la verdad como correspondencia exige ciertos compromisos metafísicos que es preciso explicitar y evaluar. Pero, para tal menester, es imprescindible que hagamos un esfuerzo por entender cabalmente que es lo problematizado en la pregunta por la posibilidad de la verdad.

Y, en tal sentido, puede ser oportuno que retornemos a aquella definición más analítica de la misma para recordar que la pregunta por la posibilidad de la verdad y de la falsedad es una interrogación por aquello que hace posible que ciertos enunciados entren en una relación de correspondencia o no correspondencia con los hechos. Como vemos, lo que esta pregunta nos pide es que examinemos aquello que hace posible que los enunciados y los hechos entren en una relación de contradicción o compatibilidad análoga a la que vincula a ciertos enunciados entre sí.

En general, para que dos entidades (de la índole que sean) puedan entrar en una relación que sea caracterizable en términos de correspondencia o no correspondencia; es necesario que, en cierto respecto, tales entidades guarden algún tipo de afinidad o “parentesco” que haga posible tal relación. Así, mientras es posible decir significativamente que el color de un pantalón se corresponde (o no se corresponde) con el de una muestra de tela de esas usadas por los sastres; no podemos decir otro tanto del color púrpura en relación de la raíz cuadrada de dos.

Del mismo modo, para que se pueda hablar significativamente de una relación de correspondencia o no correspondencia entre enunciados y hechos, es preciso que entre ambos términos de la relación exista algún tipo de comunidad o afinidad que nos permita compararlos. Por eso, la pregunta por la posibilidad de la verdad es una pregunta por la existencia y por la esencia de eso que habrá de garantizar la comensurabilidad entre el orden del discurso y el orden de eso a lo que el discurso quiere referirse. Y tal pregunta puede formularse de dos modos diferentes:

(A) **¿Qué permite a los enunciados caer bajo la jurisdicción de los hechos?**

(B) **¿Qué código permite a los hechos expresar un veredicto sobre los enunciados?**

Y, más allá de la cuestión relativa a nuestra posibilidad de conocer con certeza ese veredicto, podemos estar seguros que toda solución positiva (aunque no necesariamente explícita) para este

problema deberá postular que un enunciado puede corresponder a los hechos en la medida en que su “gramática” sea isomorfa con los principios que presiden la constitución de tales hechos. La posibilidad de la verdad estará dada, así, por una cierta comunidad de forma entre hechos y enunciados. O mejor: sólo podrán ser considerados como falsos o verdaderos los enunciados cuya forma los torne conmensurables con los hechos. Los demás nunca podrán gozar o sufrir del veredicto de estos.

Tal vez, un buen recurso para plantear con mayor claridad el problema en cuestión, sea el referido a una clase de juicios en particular; por ejemplo: los juicios causales como “el sol calienta la piedra” y “el calor dilata los metales”. Los mismos no dejan de suscitar aquéllas preguntas que nos planteaban en relación a la verdad, los juicios en general; pero lo hacen con mayor especificidad y, por tal razón, permiten que las entendamos mejor y nos ayudan a distinguir unas de otras.

Así, ante un juicio causal determinado podríamos interrogarnos por la existencia de algún criterio o método de decisión que nos permita discernir si el mismo se corresponde o no se corresponde con la relación causal que pretende describir. Del mismo modo, el empeño por descubrir las relaciones causales que, según suponemos, ordenan el universo fenoménico, pueden llevarnos a preguntarnos por un procedimiento adecuado a la construcción de enunciados que nos permitan describir correctamente tales relaciones.

Lo importante es constatar que ninguno de esos dos problemas es aquel que nos ocupa. Ni la pregunta metodológica ni la pregunta por el criterio son parte del problema relativo a la posibilidad de la verdad de los enunciados causales; y tanto es así que un escepticismo humeano respecto de aquellas dos, puede convivir perfectamente con una actitud dogmática respecto del último. Aún diciendo que no tenemos un criterio para reconocer la verdad o falsedad de tales afirmaciones, podemos seguir dando por cierto (aunque sea tácitamente) que aquello que pretendemos describir se ordena en virtud de relaciones causales que funcionan como instancias objetivamente falsadoras o verificadoras de enunciados del tipo “**X es la causa de Y**”. Y cuando decimos “**objetivamente**” es para indicar la idea que tales relaciones causales determinan el valor de verdad de

nuestros juicios causales con independencia de si nosotros podemos acceder o no al conocimiento de esa determinación.

Preguntarnos por las condiciones requeridas para que la verdad de tales enunciados causales sea posible es el modo por el cual se problematiza esa certeza y, al mismo tiempo, se plantea un problema que, tal como ya hemos señalado, es lógicamente anterior a las preguntas por el método y el criterio. Digamos, además, que, para dar una respuesta afirmativa a ese problema, es menester postular o demostrar (garantizar de alguna manera) que aquellos estados de cosas de los cuales queremos hablar se relacionan según vínculos causales análogos a los descriptos por nuestros enunciados.

Conste, por otra parte, que no se trata (en modo alguno) de garantizar que esos vínculos sean conocidos y cognoscibles; basta mostrar que algo así como un principio de causalidad rige el mundo de los hechos para que la cuestión que nos ocupa pueda ser resuelta de un modo afirmativo. La vigencia de un principio semejante nos permitirá saber que, al formular enunciados causales, estamos formulando enunciados que tienen un valor de verdad determinado. Enunciados que, o se corresponden con los objetos o bien los contradicen, es decir: enunciados objetivamente conmensurables con los hechos.

Así, si suplantamos “**hecho**” por “**realidad**” y “**enunciado**” por “**figura**”, podremos entender aquello que Wittgenstein decía en su “**Tractatus...**” “Lo que cualquier figura, sea cual sea su forma, deberá tener en común con la realidad para poder aunque sea - correcta o falsamente - figurarla es la forma lógica, es decir, la forma de la realidad” (Wittgenstein 1978, 2.18).

Pero, en su magnífica claridad, esta formulación de Wittgenstein nos muestra cuales son las dificultades a las que conduce, en el marco del realismo, la aceptación de la definición de verdad que aquí estamos examinando.

En efecto, ahora nos damos cuenta que, para que un enunciado sea falso o verdadero es menester que tenga la forma lógica de lo real. Pero, si bien no parece muy difícil aceptar que un enunciado tenga una forma lógica; si lo parece el postular que la misma realidad comparte esa forma. El hacerlo nos lleva a abrazar una vieja metafísica de cuño racionalista que no parece ni muy fácil de justificar ni muy cómoda de sostener.

Pero, y he ahí el punto central de esta exposición, no debemos pensar que el único modo de evitar tales compromisos metafísicos sea el abandono de la definición clásica de verdad. La historia de la filosofía registra otra alternativa: el idealismo trascendental propuesto y desarrollado por Imanuel Kant. En efecto, lo que la epistemología kantiana nos muestra es que, un modo posible de evitar la metafísica racionalista, consiste en mantener la definición clásica de verdad abandonando al realismo y recontextualizado a aquella en el marco de cierta forma peculiar de idealismo.

LA LÓGICA TRASCENDENTAL COMO TEORÍA DE LA VERDAD

En este sentido, puede ser oportuno recordar que en las primeras páginas de la "lógica trascendental", Kant advierte que todas sus indagaciones y reflexiones suponen esa definición de verdad según la cual ésta consiste en "la conformidad del conocimiento con su objeto" (B.82). Y es claro: lo que Kant aceptaba sin mayores problematizaciones era la "definición en uso" de la palabra "verdad" como conformidad: siempre que se dijese que un conocimiento determinado es verdadero se podría decir que ese conocimiento es conforme con su objeto sin mudar el sentido de la primera afirmación. Pero lo importante es entender que la aceptación de esa sinonimia solo era el punto de partida de una interrogación profunda y minuciosa respecto de la índole y la posibilidad de esa "conformidad". "¿En qué consiste la concordancia del conocimiento con el objeto?" (Rodhen 1988, p.88), he ahí la cuestión que da lugar y tema a la lógica trascendental.

En efecto, preguntándose por que es lo que posibilita que algo así como el conocimiento pueda concordar con algo como el objeto, Kant supera los límites de la lógica formal e inaugura la lógica trascendental. Será en el marco de esta última en donde indagaremos por las condiciones que deben ser satisfechas para que pueda darse algo que, refiriéndose a otra cosa, sea "conocimiento" de la misma, y esta, a su vez, pueda ser pensada como "objeto" de aquél (Rodhen 1988, p.88).

Y permítasenos que, a riesgo de ser tempranamente redundantes, volvamos a advertir sobre el peligro de confundir ese problema con la pregunta por el criterio de verdad. Esta última se preocupa por establecer un modo eficaz de distinguir

enunciados falsos de enunciados verdaderos. Mientras tanto, la pregunta fundante de la lógica trascendental es aquella que interroga por la posibilidad misma de la verdad; y, como afirma Valerio Rohden (1988, p.88):

"Esta cuestión trasciende el problema de los conocimientos singulares verdaderos y falsos. La radicalidad del planteo kantiano se patentiza cuando ponemos frente a frente lógica formal y lógica trascendental: lo que contradice los criterios de la lógica trascendental no es apenas falso, pierde la propia posibilidad de serlo, pierde todo contenido, toda relación con el objeto (...). Lo que contradice a la lógica trascendental pierde la propia posibilidad de la verdad: lo que concuerda con sus condiciones puede ser verdadero".

Y nótese bien: decimos "puede" ser verdadero; es decir: puede no serlo. La lógica trascendental establece condiciones que, posibilitando la correspondencia entre conocimiento y objeto, está lejos de garantirla o tornarla necesaria.

Es que ese capítulo fundamental de la crítica kantiana tiene como objetivo central el relevamiento de aquellas condiciones que garantizan la conmensurabilidad entre conocimiento y objeto. En ella, vemos como, y en que medida, esos dos polos son comparables de manera tal que tenga sentido decir que entre ellos se da o no se da la correspondencia. La lógica trascendental es también una lógica de la posibilidad de la falsedad; y, como nos lo decía Rohden, lo que no entra en sus cánones ni siquiera puede ser falso.

JUICIOS DE PERCEPCIÓN Y JUICIOS DE EXPERIENCIA

Esa demarcación entre lo que puede aspirar a ser verdadero o falso (esto es: a sufrir el veredicto objetivo) y aquello que está inhibido de esa posibilidad, parece ser lo que motiva aquella otra distinción entre juicios de experiencia y juicios de percepción que Kant introduce en sus **Prolegómenos**. Distinción ésta última que, a decir de Torretti (1980, p.354), es introducida en la obra mencionada con el fin de tornar más claros ciertos pasajes y aspectos de la analítica trascendental.

Allí, en el párrafo XVIII, Kant nos pide reparar en el hecho que, si bien todos los juicios de

experiencia son empíricos, no todo juicio empírico es experiencial. Lo que hace a un juicio ser empírico es el tener su fundamento en la percepción; pero, para que ese juicio pueda tornarse experiencial, es menester que su contenido perceptivo se subordine a la estructura que imponen esos “conceptos que tienen su origen enteramente a priori en el entendimiento puro”(Pr 297) y que Kant denomina “categorías”. Los juicios empíricos en los que no existe esa subordinación sino “sólo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante”(Pr 298) son los denominados “juicios de percepción”. Así ya en el párrafo XVII, Kant había dicho: “Un juicio de percepción nunca puede valer como experiencia sin la ley según la cual, cuando se percibe un suceso, se lo refiere siempre a algo que precede, de lo cual ese suceso se sigue según una regla universal; o, si me expreso de este modo: todo aquello de lo cual la experiencia enseña que ocurre, debe tener una causa”(Pr 296).

Es decir, un juicio puede referirse a la experiencia si ordena las representaciones perceptivas de acuerdo al canon de esos principios del entendimiento puro que rigen la constitución de toda experiencia posible (en el párrafo antes citado, Kant aludía - específicamente - a la segunda analogía de la experiencia). Pero, lamentablemente, a la hora de la prudente ejemplificación, Kant ilustra y comenta su tesis de un modo no del todo feliz:

“Cuando el sol baña la piedra, esta se calienta”. Este juicio es un mero juicio de percepción y no contiene necesidad alguna, por mucha que sea la frecuencia con que yo haya percibido esto, y por mucha que sea la frecuencia con que hayan percibido otros; las percepciones se encuentran sólo habitualmente enlazadas de este modo. Pero si digo: el sol calienta la piedra, entonces se agrega, además de la percepción, también el concepto intelectual de causa, concepto que conecta necesariamente el concepto de calor con el de brillo del sol, y el juicio sintético se vuelve, necesariamente, universalmente válido, por consiguiente objetivo, y se cambia, de una percepción, en experiencia”(Pr 301, nota).

Pero, sobrepongámonos a la engañosa apariencia de un Kant abrumado por “**das Hume’sche problem**” y preocupado por encontrar el camino que conduce a enunciados verdaderos (si así fuese, Kant resultaría un guía poco adecuado), y sepamos entrever al profesor de Könnisberg intentando establecer los

requisitos necesarios para que un enunciado pueda quedar habilitado a recibir el veredicto objetivo: falso o verdadero. Para hacerlo, debemos tener en cuenta la noción kantiana de objeto, a tal fin nos sirven estas palabras de Heidegger:

“Un objeto, en el estricto sentido kantiano, no es ni lo recibido sensorialmente ni lo percibido. Cuando por ejemplo señalo al sol, y nombro lo señalado como sol, entonces lo así nombrado y mentado no es objeto en cuanto objeto de conocimiento en estricto sentido kantiano, como tampoco la piedra o la pizarra que señalo. Tampoco penetramos en lo objetivo en estricto sentido kantiano, aún cuando prosigamos y enunciemos algo sobre el sol y la piedra. Ni siquiera cuando fijamos algo repetidamente con respecto a lo dado, llegamos a captar al objeto”(Heidegger 1985, p.110).

En base a la mera frecuencia en que dos percepciones se asocian podemos decir: cuando el sol ilumina la piedra esta se calienta. Afirmamos la inocente y repetida coincidencia de que cada vez que un fenómeno ocurre, otro ocurre al poco tiempo. Tenemos algo dado: el sol, la luz, la piedra, el calor; ese algo dado se da en un marco que sólo es posible por nuestras formas puras de la intuición: el tiempo y el espacio. Por otra parte, esos algos dados se dan en una relación judicativa, hay algo de ellos que es afirmable y de hecho ha sido afirmado. ¿Pero, que es realmente lo afirmado? ¿Qué es lo que cabalmente se afirma? Heidegger nos lo esclarece; lo que decimos es:“(…) cada vez que tengo la percepción de sol, esta (mi) percepción es seguida por mi percepción de la piedra caliente. Esta conjunción de las representaciones del sol y la piedra en el enunciado cada vez que..., entonces, ... es una mera unión de diferentes percepciones, es decir, un juicio perceptivo”(Heidegger 1985, p.110).

Como vemos, un juicio de percepción no es un juicio que refiera a un objeto, sino que es mas bien un informe relativo a imágenes subjetivas. Por tal razón, no se refiere a una instancia capaz de verificarlo o falsarlo. Lo que pasa es que, en el marco del idealismo trascendental, el objeto no es lo meramente dado en tanto dado sino que es dado en tanto constituido por esos principios que constituyen el fundamento de toda experiencia posible. Un juicio podrá referirse al objeto

sólo en la medida e que tenga en cuenta que esos mismos principios; es decir, en la medida en que se ordene y se estructure de acuerdo a ellos.

Digamos así: los conceptos empíricos con los cuales pretendemos referirnos a los fenómenos sólo podrán hacerlo si se colocan en relaciones cuyas formas son prescriptas por el entendimiento puro (fundamento, a su vez, de aquellos principios que rigen la constitución de la experiencia); conformando así juicios que podrán resultar verdaderos o falsos. El paso de la judicación perceptual a la experiencia no es el tránsito de la mera opinión a la verdadera y genuina ciencia, sino que es la habilitación del juicio a pretender ser verdadero pudiendo ser que resulte ser falso. La legitimidad de esa pretensión se funda en que el juicio se conforma de un modo tal que puede referirse al objeto. Al respecto, Kant es muy claro:

“Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción, valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una referencia nueva, a saber, una **referencia** a un objeto, y **pretendemos** que ello sea válido para nosotros también en todo tiempo, y que sea igualmente válido para cualquier otro”(Pr 298).

Pero si nos quedan dudas, dejemos que Cassirer nos libre de ellas cuando, en **El problema del Conocimiento** nos dice que:

“... Un juicio, es simplemente un juicio de percepción cuando se limita a entrelazar diferentes representaciones tal y como estas aparecen alienadas en el estado momentáneo de la conciencia, cuando se trata, por lo tanto, simplemente de registrar la relación que aquí, ahora, en este determinado momento, es apreciada como vivencia inmediata por un determinado observador. La fuerza de semejantes juicios se limita a la simple descripción de lo dado y lo presente; no va más allá del momento exactamente dado en el proceso de la representación individual”(Cassirer 1956,p. 616)

Mientras tanto, los llamados “Juicios de Experiencia”:“(…) pertenecen ya, por la **intención** que propiamente los anima, a un tipo completamente distinto de los juicios. La relación que en ellos se predica no pretende valer solamente para éste o aquel sujeto psicológico concreto, sino que pretende regir independientemente de este sujeto y basarse en razones valederas, obligatorias y necesarias para todo sujeto en general”(Cassirer 1956,p.616). Y más adelante, el mismo autor agrega: “cada uno de estos juicios encierra

la **pretensión** de poder fundamentarse de un modo cualquiera, sustrayéndose con ello al azar y a los caprichos de las representaciones individuales”(Cassirer 1956,p.618).

Vemos así que lo que caracteriza los juicios de experiencia no es su veracidad objetiva sino su **pretensión** de ser veraces respecto del objeto. La sumisión del juicio de orden categorial no garantiza la generación de un juicio verdadero sino que, simplemente, genera un juicio que está en condiciones de ser pretendiente (desechable o aceptable ulteriormente) a conocimiento objetivo. El orden categorial habilita al juicio a referirse al objeto, le permite hablar del objeto e incluso equivocarse. Es decir, que ese orden categorial sólo garantiza la conmensurabilidad del juicio respecto del objeto, su decidibilidad.

Así, como lo sugiere el párrafo 40 de los **Prolegómenos**, la diferencia preeminente entre un sistema de física y cualquier sistema de metafísica radica en que éste último se compone de enunciados de los cuales ninguna experiencia puede revelar su verdad o falsedad(Pr 327). En tal sentido, puede muy bien afirmarse que transformar un juicio de percepción en un juicio de experiencia consiste en formular un juicio que habla del mismo lenguaje en que está escrito el libro de los fenómenos (lenguaje que no es otro que el lenguaje del entendimiento; lenguaje de causas y efectos, todos y partes, sustancias y accidentes). Pero nadie garantiza que ese libro no diga exactamente lo contrario que lo afirmado por nosotros. Pero para que eso sea posible es menester que ambos hablemos el mismo idioma.

Por ello, podemos concluir que los juicios experienciales son falsos o verdaderos porque su estructura y contenido los hace conmensurables con los fenómenos, y esto es posible porque la estructura lógica de ambos es la misma. El antes citado párrafo: 2.18 del **Tractatus...** no es más que un eco de esta vieja tesis kantiana.

Y si no nos satisface un planteo de la cuestión que se atenga a los términos propuestos en los **Prolegómenos**; podemos recurrir a la lógica trascendental tal y como ella es tratada en la **Crítica de la Razón pura** y examinar cómo es que allí se resuelve el problema relativo a la posibilidad de la verdad en el caso de los ya citados juicios causales. Es que no es sino ahí en donde vemos, como la

conmensurabilidad entre juicios y fenómenos está garantizada por un principio (en este caso se trata de un principio causal) que rige, a un mismo tiempo, la formulación de los juicios y la constitución de la experiencia.

En el marco de la “**lógica trascendental**” ese “**principio causal**” nos es dado por la segunda analogía de la experiencia. Kant la llama “**Principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad**” y la enuncia así “**todos los cambios acontecen según la ley del enlace de causas y efectos**” (B 233); aunque, ya en la primera edición de la “*Crítica*”, la formulación había sido esta “**todo lo que acontece (que comience a ser) supone alguna cosa a quién sucede según una regla**” (A 189).. Y esta segunda analogía había sido llamada simplemente, “**principio de causación**”. Pareciéndonos esta primera forma de presentación bien más clara que la segunda.

En efecto, en aquella primera formulación no sólo quedaba legitimada la estructura de los juicios de causa y efecto sino que, también, al mismo tiempo, se notaba una indicación de cómo debía ser la genuina estructura de una inferencia causal. La misma debía procurar conectar un fenómeno A con su sucesor B según una regla (algún enunciado nomológico) del tipo X - Y. En efecto, al afirmar que “**Todo lo que acontece supone alguna otra cosa a la cual sucede según una regla**”, Kant, estaba afirmando que una genuina descripción causal del mundo fenoménico debía tener la estructura de lo que posteriormente se dio en llamar el modelo nomológico-deductivo de explicación:

A - B (regla) (hoy denominada “Ley”)

A (fenómeno causa) (Hoy “condición inicial”)

B (fenómeno efecto) (Hoy “*explanandum*”)

Pero, lo más importante de tener en cuenta aquí es que: “Kant no consideró la segunda analogía como una generalización inductiva. No afirmó que, puesto que todo acontecimiento ha tenido causas en el pasado, todo acontecimiento futuro tendrá también causas” (Körner 1983, p.79). Muy lejos de eso, lo que el quiso hacer fue demostrar que:

“(…) debemos adoptar el principio regulativo (teorema de la existencia pura) con el fin de que sea cual fuere el acontecimiento que consideremos, <debe hallarse en lo que precede

al acontecimiento la condición de acuerdo con la que siempre se sigue este>. Con más precisión, quiso probar que debemos adoptar este principio si vamos a ser capaces de formular juicios perceptibles objetivos sobre la sucesión de fenómenos en el tiempo”. (Körner 1983, p.79).

Es decir, la segunda analogía de la experiencia nos instruye al respecto de cómo estructurar juicios relativos a la sucesión temporal de fenómenos que sean conmensurables con la experiencia, y lo hace con la autoridad que le confiere el hecho de ser ella la responsable y garante de la estructuración causal de esa experiencia.

Recalquemos, de todos modos que: “La segunda analogía no garantiza la validez de ningún juicio objetivo simple que trate de la sucesión de acontecimientos, garantiza solo su objetividad. No suple la búsqueda de la conexión sino que determina una condición necesaria de la posibilidad de toda investigación causal, en especial la científica” (Körner 1983, p.79).

Por eso, la afirmación que Popper hace en su lógica sobre la segunda analogía de la experiencia, resulta completamente errónea. Kant no pretendió nunca que la misma fuese algo así como un principio de inducción válido a priori (Popper 1974, p.29). Kant no estaba intentando responder al problema de Hume. Este se preguntaba por la validación del contenido de nuestros enunciados empíricos y dejaba en el substrato de lo incuestionado a la forma de los mismos. Kant, más radical en su crítica, se retrotrae hasta la forma misma de tales enunciados y descubre que la misma sólo puede ser válida a priori. Pero Popper nunca captó esa radicalidad de la interrogación Kantiana; es decir: nunca percibió que el problema de Kant no era el de cómo validar las respuestas que dábamos a nuestras preguntas sobre la naturaleza, sino el de la pertinencia y los límites de esas preguntas.

Debemos leer sin suspicacias aquel famoso pasaje del prefacio a la segunda edición a la **Crítica de la Razón Pura** en donde Kant afirma que la razón debe abordar a la naturaleza no como un alumno sino como un juez (B XIV), y no pensar que aquella es un juez prejuicioso que sólo pregunta para confirmar un veredicto decretado de antemano. Lejos de ello, debemos reconocer que lo que distingue al interrogatorio de ese juez es el atenerse a formular

sólo las preguntas legítimas; conociéndose de antemano sólo las formas (y no el contenido) de toda respuesta posible. Siendo ese saber el que queda expresado por los principios generales del entendimiento puro.

Es esa carta magna de la experiencia la que nos da los límites formales del cuestionario, anticipando así la forma de las respuestas posibles. Pero estas estarán siempre escondidas entre las mallas de la experiencia, a medio camino entre lo desde siempre presupuesto y lo definitivamente incognoscible. Si nos limitamos a la Crítica de la Razón Pura y a los Prolegómenos difícilmente podamos considerar al idealismo trascendental como una forma de justificacionismo.

LOS LIMITES DE LA VERDAD

Pero volvamos ahora a lo que constituye nuestro tema central y digamos que en el marco del idealismo trascendental, la verdad es posible en tanto y en cuanto: “El entendimiento no es simplemente una facultad de hacerse reglas por la comparación de fenómenos, es una legislación para la naturaleza, es decir, que sin él, no habría naturaleza, unidad sintética de lo diverso en los fenómenos según reglas porque los fenómenos como tales no pueden tener lugar fuera de nosotros, sino que solamente existen en nuestra sensibilidad” (A 126).

El entendimiento legisla la estructura de los juicios con la autoridad que le confiere el hecho de ser él mismo quien legisla la estructuración de la experiencia. Lo importante es tener en cuenta que al cosa sólo es posible porque los objetos de esa experiencia son sólo fenómenos y no cosas en sí; existen en nuestra sensibilidad y por lo tanto quedan bajo la jurisdicción de esa magna facultad de las reglas. Y es por esa misma razón que:

“(…) los conceptos puros del entendimiento (no) tienen significado alguno, si se pretende apartarlos de los objetos de la experiencia y referirlos a cosas en sí mismas (noumena). Sirven sólo, por decirlo así, para deletrear los fenómenos con el fin de poder leerlos como experiencia; los principios, que surgen de su referencia al mundo sensible, sirven sólo a nuestro entendimiento para el uso de la experiencia; fuera de ello son enlaces caprichosos sin realidad objetiva cuya posibilidad no se puede conocer a priori y cuya referencia

a objetos no se puede confirmar con ejemplo alguno ni se puede siquiera hacerla comprensible” (Pr 312).

A partir de lo expuesto pueden elucidarse dos cuestiones importantes. La primera es la relativa al modo en que Kant termina de responder a la pregunta por cómo y bajo qué condiciones un juicio queda habilitado para poder sufrir o gozar del veredicto del objeto. La segunda, subordinada a la primera, es la cuestión de cómo la respuesta de Kant a tal pregunta, aún dando fundamento y aval a la definición tradicional de verdad, defrauda y contraria a toda posición realista.

Detengámonos entonces en esa primera cuestión. Según hemos visto, un juicio está en condiciones de referirse al objeto en la medida en que su materialidad esté subordinada al orden formal categorial que preside, también, la conformación de ese objeto. Pero, también se ha dicho, que ese orden categorial encuentra el límite de sus atribuciones en lo fenoménico; es decir, sólo legisla para los objetos que pueden ser dados en nuestra sensibilidad.

Ahora bien, el único modo por el cual un objeto puede presentarse en nuestra sensibilidad es por medio de la intuición pura o empírica (en el primer caso se tratará de un objeto matemático, en el segundo de un objeto físico). Entonces, si lo que posibilita a un juicio a entrar en relación de correspondencia con el objeto es su subordinación al orden categorial, la posibilidad que un juicio tiene de ser falso o verdadero (esto es: de ser conmensurable con su objeto) se limita al alcance de ese orden; es decir: el mundo sensible. O mejor, y usando ahora una expresión rigurosamente kantiana, digamos que sólo hay verdad y falsedad en aquellos juicios que hablan de objetos posibles. Sabemos, además, que, según el primer postulado del pensamiento empírico en general, lo posible es aquello que **“conforma con las condiciones formales de la experiencia (cuanto a la intuición y a los conceptos)”** (B 265 / Cfr. R. 4298).

En efecto, para tener algún valor de verdad un juicio debe satisfacer el doble requisito de referirse a objetos posibles; y decimos que es un doble requisito porque: (...) la posibilidad de un objeto es asegurada por dos tipos de condiciones: conceptuales o discursivas, e intuitivas. Esto está explícitamente afirmado por el postulado metodológico de la posibilidad según el cual un objeto es posible si, y solo si, satisface las condiciones de la intuición pura o empírica, y puede ser expuesto

por conceptos contruidos en concordancia con las categorías”(Loparic 1983, p.87).

Así, el juicio “**la hiel es dulce**”, al igual que cualquier juicio sobre las denominadas “**cualidades secundarias**” de una cosa, nunca podría dar lugar a un juicio pasible de entrar bajo la jurisdicción de lo objetivo. La razón de ello estriba en que por la calidad de su contenido perceptual (putativamente análogo al de “**me duele mucho la muela**”) se torna refractario a la legalidad del entendimiento. Es que esta última sólo rige para aquellos que se presenta en los marcos geométricos y aritméticos el espacio y el tiempo. Cosa que no ocurre con cualidades secundarias involucradas en ciertos juicios de percepción.

Otro tanto, pero por otras razones, ocurre con enunciados como “**el alma es una sustancia simple**”. Este también queda excluido de la jurisdicción de los objetos pero porque al transgredir los límites de lo intuible supera también el ámbito en donde el entendimiento le garante su conmensurabilidad con los objetos a los cuales pretende referirse. El enunciado metafísico toma su estructura del entendimiento pero pretende referirse a entidades que están “**más allá**” de la jurisdicción de esa soberana facultad de las reglas.

Como vemos, la pregunta por cómo los enunciados pueden entrar en alguna clase de relación de conformidad con las cosas (esto es: la pregunta por cómo es posible una relación de correspondencia entre el conocimiento y los objetos) se responde en función de ese isomorfismo al que ya aludimos. Se trata, concretamente, de un “cierto isomorfismo entre las formas lógicas de las proposiciones generadas por las operaciones categoriales del entendimiento (...) y las formas de los datos intuitivos que puedan ser caracterizadas a priori por medio de procedimientos constitutivos”(Loparic 1983, p.85).

Lo importante de notar es que las condiciones y los límites de tal isomorfismo son presentados de tal manera que permiten que la filosofía crítica rompa con todo realismo metafísico sin abandonar su inicial concepción de verdad. En efecto, Kant constató que todos nuestros juicios (falsos o verdaderos, experienciales o metafísicos) se estructuran en función de ciertos modos generales de enlace: las categorías. La conmensurabilidad exigida como condición necesaria (aunque insuficiente) de la correspondencia requiere que los fenómenos se estructuren también

según esos modos de enlace. Pero la satisfacción de ese requisito impone una severa limitación; la misma queda muy bien explicada en este pasaje de la deducción de 1781:

“Si los objetos de nuestro conocimiento fueran cosas en sí, no podríamos entonces tener de ellos conceptos a priori. Porque ¿de dónde habríamos de tomarlo?. Si los tomáramos de los objetos (sin indagar aquí cómo este objeto podría sernos conocido) nuestros conceptos serían puramente empíricos y no a priori. Si los tomamos de nosotros mismos lo que simplemente está en nosotros mismos no puede determinar la naturaleza de un objeto distinto de nuestras representaciones, es decir, ser una razón de la existencia de una cosa a la cual pertenece algo que tenemos en el pensamiento y no ser vanas todas estas representaciones. Al contrario, si no tenemos que ocuparnos en parte alguna más que de fenómenos, es no solamente posible, sino también necesario que ciertos conceptos a priori precedan al conocimiento empírico de los objetos, como fenómenos constituyen un objeto, el cual está simplemente en nosotros, porque una modificación de nuestra sensibilidad no puede estar fuera de nosotros”(A 128-129).

Con todo, la respuesta kantiana al problema del a priori no se agota en decir que, dado que necesitamos de tales formas a priori para conocer, nuestro conocimiento debe limitarse al fenómeno. Si todo no fuese más que eso, Kant no estaría haciendo otra cosa sino llamando a los realistas a ser prudentes y a no confiar ciegamente en el poder de la razón. Pero lo que no debemos hacer es pensar que la crítica kantiana del realismo se agota en el reconocimiento de la incognoscibilidad de la cosa en sí, porque, de ese modo, estaríamos olvidando que lo que está en juego en la lógica trascendental no es el alcance de nuestros criterios de verdad sino los límites de toda verdad. Kant no dijo que no tenemos criterios para saber si nuestros juicios se adecúan o no a lo supra sensible; Kant se interrogó por la posibilidad de tal adecuación y encontró que ella se restringe al mundo del fenómeno.

Pero la verdad misma no es otra cosa que la adecuación o correspondencia entre juicio y objeto, y si la posibilidad de esa “conformidad” se restringe al fenómeno, ese también será el límite de toda verdad. No es objetivo de la “Crítica de la Razón Pura” el

mostrar nuestra irremediable ignorancia respecto de la verdad o falsedad de algunos juicios que se refieren a lo suprasensible; lo que en ella se procura es mostrar y explicar que tales juicios no son ni verdaderos ni falsos. Que no tengamos criterios de verdad para tales juicios es una consecuencia obvia de lo antes afirmado; a lo sumo puede tratarse de un hecho que nos da un indicio para llegar a aquella conclusión. La ausencia de esos criterios no es un síntoma de nuestra ignorancia sino que es un síntoma de los límites de la verdad. Los límites del conocimiento humano son los límites de la verdad, y estos no están más allá de los límites jurisdiccionales de la razón. Estos límites, a su vez, son los límites de toda objetividad posible y de toda referencia.

Y esto último es de vital importancia porque, en cierto sentido lo que define al realismo no es tanto una fe acrítica en el poder de la razón; sino (y como lo ha afirmado Michael Dummett) la aceptación irrestricta del principio de bivalencia, o sea: “(...) la tesis de que toda afirmación es, determinadamente, o verdadera o falsa” (Dummett 1981, p.435). No interrogándose por los límites de la objetividad, el realista cree que todo juicio puede encontrar una instancia que lo torne verdadero o falso; y por eso no puede ir más allá de una problematización relativa a nuestra capacidad para reconocer ese valor. Dogmático en lo que atañe al problema de la posibilidad de la verdad, el realista puede ser un escéptico radical en lo que atañe a la cuestión del criterio de verdad. Popper es, un buen ejemplo de ello.

Pero además, el modo en el que Kant impugna (o al menos limita - al campo fenoménico -) la vigencia del “principio de bivalencia”, afecta también a juicios que, en virtud de su estructura sintáctica, pueden tentarnos a caracterizarlos como “siempre verdaderos o “tautológicos”. Pensemos en algún ejemplo popperianiforme de enunciado irrefutable cuya estructura sintáctica pueda representarse así:

$$(x) \quad (Ax - (Dx \vee \sim Dx))$$

Según un análisis ingenuo, puramente sintáctico, cualquier enunciado de esa forma gozará la nunca bien ponderada virtud de ser verdadero; su defecto, se dirá, consiste en que el conjunto de sus falsadores potenciales es vacío. Pero no ocurre lo mismo si examinamos esa estructura con los reparos semánticos que impone la crítica kantiana. Así, el enunciado “los ángeles son divisibles o indivisibles” (que posee una

estructura como la señalada) no puede gozar de esa verdad que se le quiere atribuir. Verdad sigue significando concordancia del juicio con el objeto; pero ese juicio ha superado los límites de toda objetividad posible. “Ángel” e “indivisible” son conceptos que no pueden encontrar referente en el marco de la experiencia posible; límite éste de toda objetividad especulativa. Tal juicio no tiene con qué corresponder o no corresponder y por eso no sólo no es verdadero sino que tampoco falso. He ahí la clave de las antinomias de la razón pura: las mismas son irresolubles en tanto se estructuran a partir de tesis alternativas carentes de cualquier referencia objetiva.

LA SOBERANÍA DE LA RAZÓN

Llegamos por fin a la tesis central de la Crítica de la Razón Pura: la afirmación de que la razón constituye y delimita el ámbito de toda verdad posible. Sólo el realista timorato puede extender el orden de la verdad más allá de los límites de la propia razón. La función de la crítica no era, entonces, el mostrar los límites de la razón en su poder para alcanzar la verdad; sino más bien el conseguir que, reconociendo los límites por ella misma impuestos, la razón no quiera ir más allá de los límites de toda verdad posible. Como de hecho ocurre con la metafísica. Es que, como el propio Kant afirmaba en el prefacio a la primera edición de la crítica: “en cierta especie de conocimiento, la razón humana tiene el singular destino de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia naturaleza las impone, y que no puede resolver porque a su alcance no se encuentra” (A VII). Y es por eso que, en el ámbito de ese tipo de conocimiento, la razón muestra sus límites pero de un modo indigno.

Obcecada en la búsqueda de una verdad quimérica, la razón intenta saltar sobre su propia sombra, sin reconocer sus límites pero también sin desmentirlos. Así, atribulada e impotente ante conflictos irresolubles se exhibe (en un cuadro patético) ante una platea plural de materialistas, fatalistas, ateos, incrédulos, fanáticos y supersticiosos de toda laya. Y todos ellos, al igual que los escépticos e idealistas del palco académico, se regocijan y aplauden cada salto al vacío de la razón y creen ver allí su desautorización definitiva.

Pero, he ahí justamente el valor y la necesidad de la reflexión crítica. Esta, tal como Kant nos dice:

“(…) está obligada, mediante una indagación fundamental de los derechos de la razón especulativa, a evitar de una vez y para siempre el escándalo que tarde o temprano han de causar en el mismo pueblo las disputas en que los metafísicos (y como tales también los teólogos) se enredan sin crítica y que concluyen por falsear sus propias doctrinas; por la crítica solamente pueden ser extirpadas las raíces del materialismo, del fatalismo, ateísmo, incredulidad, fanatismo, y superstición que pueden perjudicar a todos en general, y finalmente del idealismo y escepticismo, que son ya principalmente perjudiciales a las escuelas y que difícilmente pasan al público”(B XXXIV).

Por eso, la crítica debe intentar “dividir las doctrinas existentes en las que permiten el surgimiento de cuestiones demostrablemente insolubles y en las que están construidas de manera que exigen y esperan apenas soluciones ciertas, para todas las cuestiones que surjan dentro de sus dominios (...); aunque, hasta el momento, ellas tal vez no hayan sido encontradas (B. 508)”(Loparic 1983,p.87).

La física experimental, la aritmética y la geometría son dignos ejemplares del segundo tipo de doctrinas. Pero no ocurre lo mismo con la metafísica tradicional, ella no es más que una máquina de plantear pseudo-problemas y no “super-problemas”. Y eso es así porque cualquier respuesta que podamos imaginar para sus (pseudo) preguntas no serán otra cosa que juicios incapaces de encontrar cualquier dominio objetivo con el cual entrar en relación de correspondencia o no correspondencia. Por lo tanto, tales respuestas resultan indecibles no porque exista cierta incapacidad en el sujeto para acceder a una instancia falsadora o confirmatoria sino porque no existe objeto que pueda sostener tal refutación o confirmación.

Pero, la miseria de esa vieja comadrona no termina de perfilarse por el solo hecho de generar problemas insolubles sino en su impotencia para romper con el hábito de emprender, una y otra vez, la quijotada de intentar resolverlos. Por eso, mientras la física y las matemáticas no necesitan del auxilio de la crítica, esta se hace imprescindible respecto de la metafísica. Y esto es así, porque el deseo de lo incondicionado es inherente a la razón. Incluso ni la física ni las matemáticas serían posibles sin él y sólo el auxilio

crítico puede romper la ilusión de lograr el goce de lo incondicionado en el campo de la razón especulativa.

Lo importante es que el remedio que la filosofía crítica da a las frustraciones de la razón no es el del consuelo y la resignación sino la indicación de que aquellas preguntas metafísicas no tienen respuesta posible y que, por lo tanto, no constituyen problemas genuinos o legítimos. Al respecto Kant nos da un buen ejemplo: “bien es verdad que no puede contestarse la pregunta *Cuál es la índole de un objeto trascendental ?*; o sea: *Qué es tal objeto?*; más si puede contestarse que la pregunta misma no es nada porque no se ha dado un objeto de ella (...). O sea que aquí se da el caso en que es valedero el dicho común de que el no contestar nada es también una contestación (...)”(B 507-nota-). Y se cumple así la exigencia kantiana de que: “(...) no haya cuestión alguna que no afecte a un objeto dado a la razón pura, que no sea soluble precisamente para la misma razón humana, y ninguna excusa de ignorancia inevitable e insondable profundidad del problema puede eximirnos de la obligación de contestarlas a fondo y completamente”(B 505). Por eso, mientras es cabalmente afirmable que la intervención crítica puede excluir, por sus impotencias, a una disciplina como la metafísica, ella no está autorizada ni dirigida a desechar problemas. Lejos de eso, su finalidad es que todo problema reciba una solución. Aunque algunos de ellos, claro está, no puedan aspirar a nada mejor que a una solución crítica; la mostración de que la falta de respuesta no nos priva de ninguna verdad. Al respecto, el propio Kant, nos dice que: “Desistiríamos gustosamente de la exigencia de ver resueltas dogmáticamente nuestras cuestiones si de antemano comprendiéramos ya que, fuera cual fuere la respuesta, no harían sino alentar nuestra ignorancia y precipitarnos de una incomprendibilidad a otra y de una oscuridad a otra mayor, y tal vez aún a contradicciones”(B 513).

Desechando los desafíos absurdos, la razón rompe con esa situación ridícula en la que la colocaba la metafísica pero no por ello deja de honrar el compromiso de lograr la transparencia total del edificio del saber posible, es decir, abandonamos la metafísica sin que por eso “eludir la obligación de dar por lo menos una solución crítica a las cuestiones racionales planteadas lamentando los angostos límites de nuestra razón y confesando con la apariencia de un humilde conocimiento de nosotros mismos que es algo que está más allá de nuestra razón el decidir si el mundo existe

desde la eternidad o si tiene algún comienzo; si el espacio cósmico está lleno de entes hasta el infinito o (...)"(B 509). Es decir, en el marco del pensamiento kantiano también es cierto que: "Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse"; y en este sentido, la actitud kantiana frente a las dudas pirrónicas no puede ser muy diferente de aquella el propio Wittgenstein propuso cuando afirmó que: El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse"(Wittgenstein 1978, 6.5)

Por eso, la razón ya no debe fracasar una y otra vez ante aquella platea ruidosa, pero tampoco debe volverse hacia ella para humildemente reconocer su impotencia. Lejos de eso, debe establecer con claridad que:

"Todas esas cuestiones versaban sobre un objeto que no puede darse en otra parte que no sea en nuestros pensamientos. (...) Si no podemos decir ni decidir nada cierto al respecto a base de nuestros propios conceptos no debemos echar la culpa a la cosa que se nos esconde pues esa cosa no puede dárse nos (porque no se encuentra en parte alguna fuera de nuestra idea), antes bien tenemos que buscar la causa en nuestra idea misma de ese problema que no admite solución y, sin embargo, suponemos obstinadamente que le corresponde un verdadero objeto"(B 510).

Así, y para desilusión de la turba que apostaba a su fracaso, la razón, gracias a la resolución crítica de los problemas metafísicos, puede proclamar que:

- * Los problemas que la abrumaban no tenían otra causa que las peculiaridades de su propio funcionamiento.
- * Ella misma posee los mecanismos para evitar tal situación.
- * Que tales problemas no escondían tras de sí ninguna verdad posible
- * Que toda verdad posible está a su alcance porque ella misma es el fundamento y el límite de la verdad
- * Su propio funcionamiento conduce a la formulación y solución de todo problema legítimo.

En este sentido, y en base a lo dicho, podemos concluir que la filosofía crítica es un recurso para liberar definitivamente a la razón de una heteronomía

ilusoria y empujarla a asumir la autonomía que desde siempre ha sido suya pero que no siempre ha ejercido. Por la filosofía crítica la razón asume que su funcionamiento sigue una máxima que le es inherente, reconoce que sólo ella dará satisfacción a sus búsquedas y que aquello que busca (concretamente: la verdad) no es un valor externo a ella sino algo que encuentra su fundamento en ella misma.

Los desarrollos de la geometría, la aritmética y el método experimental son pasos hacia la afirmación de esa autonomía; la filosofía crítica es la coronación de ese proceso. Finalmente, la metafísica (entendida como filosofía práctica) asumirá su derecho de postular el deber (y también la existencia de las entidades que ese deber supone); y así, la razón cumplirá la mayoría de edad reconociéndose no sólo como fundamento de toda verdad, sino también de todo bien. O lo que es lo mismo: se reconocerá como fundamento de su propia ley y como único tribunal de sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

- CASSIRER, E. (1956): **El Problema del Conocimiento II**. México: Fondo de Cultura Económica
- DUMMETT, M. (1981): **The Interpretation of Frege's Philosophy**. London: Duckworth.
- HEIDEGGER, M. (1985): **La Pregunta por la Cosa**. Buenos Aires: Orbis.
- KANT, I. (1956): **Kritik der Reinen Vernunft (A/B)**. Hamburg: F. Meiner.
- KANT, I. (1976): **Prolegomena (Pr)**. Hamburg: F. Meiner.
- KÖRNER, S. (1983): **Kant**. Madrid: Alianza.
- LOPARIC, Z. (1983): "Heurística Kantiana". **Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência V**. CLE/UNICAMP.
- POPPER, K. (1974): **Lógica de la Investigación Científica**. Madrid: Tecnos
- POPPER, K. (1984. Madr): **Tolerancia y Responsabilidad Intelectual**. Madrid: Tecnos.
- RODHEN, V. (1988): "Ceticismo vs. Condições de verdade". **Manuscrito XI-2**. CLE/UNICAMP.
- TORRETTI, R. (1980): **Kant**. Buenos Aires: Charcas.
- WITTGENSTEIN, L. (1978): **Tractatus Logico-Philosophicus**. Madrid: Alianza.