

EL CONCEPTO DE ENTE DE RAZON EN KANT

Lo que vamos a intentar en este trabajo, por lo demás, muy alejado de las pretensiones de una exposición amplia o exhaustiva de algunos puntos del kantismo, es una especie de meditación acerca de uno de los conceptos de la *Crítica de la Razón pura*, a mi modo de ver, fundamental, para luego comprender la trayectoria de la refutación kantiana de la Metafísica en la *Dialéctica Trascendental*, sobre el que más ligeramente se deslizan los estudiosos de esta obra ¹, para luego, una vez introducido el lector en el núcleo del problema, pasar a ensayar una confrontación con la Filosofía de la Escuela, en la que, como es sabido, las reflexiones sobre el *ens rationis* ocupan buena parte de la Lógica y la Ontología.

Al final de la *Analítica Trascendental* introduce Kant un cuádruple esquema de la noción de *Nada* en función de los cuatro grupos de Categorías; ello es una muestra más de ese formalismo kantiano que practica un reduccionismo de la experiencia en función de la tabla de los conceptos puros del entendimiento (así ocurre en el Esquematismo, en la Ética, en el Juicio de Gusto y en tantos otros momentos de la obra del filósofo que nos ocupa). En rigor, para nuestros fines tan sólo nos interesa precisar tres de ellos: el *primero*, en el que la *Nada* aparece como oposición a las Categorías de Cantidad, como lo que suprime todo, es decir, como *Ninguno* ². Nos las vemos con la noción de un concepto para el que no existe un posible objeto en la experiencia; es decir, con el *noúmeno* entendido en sentido negativo: lo que no es objeto de intuición sensible ³. El *segundo*, en el que la negación de la realidad como *algo*, nos

¹ Como obras monográficas consagradas al tema de la Nada en la filosofía kantiana, pueden citarse *Todo y Nada*, de E. FINK, Edit. Sudamericana, 1964, y el libro de MAYZ VALLENILLA, *El Problema de la Nada en Kant*, Madrid, «Rev. de Occidente», 1965.

² *Kritik der reinen Vernunft*, citado por la edición Meiner (la abreviatura es *K. r. V.*), A-291, B-347.

³ *Ibidem*, B-307.

brinda el concepto de la carencia de un objeto ⁴. Finalmente, el *cuarto*, en el que la oposición a las Categorías de Modalidad nos lleva a la noción de *imposible*, a la del objeto de un concepto que se contradice a sí mismo ⁵. Si en el caso anterior podíamos hablar del objeto vacío de un concepto, aquí cabe hacerlo de un objeto vacío de un concepto.

Hemos pasado por alto el concepto resultante de la negación del tercer grupo de Categorías, por cuanto que es el que menos nos puede interesar para esa confrontación que tratamos de establecer con la idea de *Ente de Razón* en la Escolástica —únicamente en un aspecto, también lo veremos, podríamos acudir a él para nuestros propósitos—. Se trata no de otra cosa que de las condiciones formales de las intuiciones de los objetos, que, si bien son imprescindibles para toda posible experiencia, no por ello son *nada* que podamos intuir. Estamos refiriéndonos al *Espacio* y al *Tiempo* puros, a las intuiciones vacías sin objeto, a lo que Kant llama *ens imaginarium* ⁶.

Una vez expuesta esa cuádruple conjugación del concepto de *Nada*, parece imprescindible pasar a examinar cuál de ellas responde al *Ente de Razón*. A decir de nuestro filósofo, lo que con pleno derecho puede ser calificado de tal es el primer concepto: el *mundo nouménico*, en el que, como es sabido, están incluidos los tres objetos de la Metafísica *especial* wolffiana, la tríada *Dios, Hombre, Mundo*, aun cuando el concepto de *noúmeno* sea mucho más amplio.

El *noúmeno* no es otra cosa que un *concepto-límite* (*Grenzbegriff*) o concepto *problemático* ⁷: el de aquellas realidades que, por no ser objeto de intuición sensible, le son vedadas al conocimiento humano. Únicamente podríamos acceder a ellas si poseyésemos una intuición de índole distinta a la nuestra. Desde los supuestos gnoseológicos del kantismo, queda fatalmente descalificada la posibilidad de una *intuición intelectual*, y con ella la del concepto de *noúmeno* en sentido positivo ⁸. Aun cuando el conocimiento se logre por *síntesis* de un factor intelectual (concepto) y otro sensible (intuición), sea *mezcla* de dos factores tan heterogéneos, cada uno de ellos reclama sus derechos propios, y ni los conceptos pueden ser sensibles, ni las intuiciones, intelectuales. La posibilidad de una intuición *supraintelectual* iría contra la esencia misma del conocimiento, destruiría de base a la misma razón. Si la intuición intelectual, por *suprasensible*, anula uno de los dos elementos imprescindibles para el conocer: la sensibilidad; la *supraintelectual*, por *antirracional*, da al traste con el otro elemento: el entendimiento.

No queda otra cosa sino negarle rigor científico —o mejor, posibilidad

⁴ *K. v. V.*, A-291, B-347.

⁵ *Ibidem*, A-291, B-348.

⁶ *Ibidem*, A-291, B-347.

⁷ «Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann.» *Ibidem*, A-255, B-310.

⁸ *Ibidem*, B-307.

de rigor científico— al mundo noumenal, y con él a la *Metafísica*, reducirlo a la condición de aquellos conceptos *pensados*, pero *no conocidos*⁹, de meros *Entes de Razón*.

Tras esta consideración formal del *Ente de Razón*, que nos ha permitido afirmar su convertibilidad con el noumeno, queda en pie su determinación material, lo cual es tanto como cuestionarnos acerca de qué es aquello que, con propiedad, calificamos de realidad nouménica.

Más de un autorizado intérprete del kantismo¹⁰ ha venido a llamar la atención sobre el hecho del desquiciamiento que, por parte de ciertos neokantianos (!) —fundamentalmente los «amigos hipercríticos»—, se ha realizado de la dualidad fenómeno cosa-en-sí, y cómo sería en la Segunda de las *Críticas*, en donde esta dualidad alcanzaría auténtica hondura. La verdad sea dicha, Kant lo único que hace es precisar lo que entiende por noumeno, pero sin determinar, con la única excepción de la *Metafísica*, qué realidades pueden ser calificadas de cosas-en-sí, es decir, de *Entes de Razón*. Pero, aun cuando esto no lo haya hecho de un modo explícito, sí que resulta evidente el que, a través de las dos Primeras *Críticas*, pueda implícitamente precisarse a qué, ya de un modo material, llamamos *Ente de Razón*.

Cada una de las facultades humanas —sensibilidad, entendimiento y razón— nos brindaría su correspondiente concepto de cosa-en-sí:

A) En la *Estética Transcendental* habría que entender por *ens rationis*, una realidad (!) que, allende las formas *a priori* de la sensibilidad, determinaría o causaría mis representaciones en el Espacio y en el Tiempo. Alcanzar su conocimiento sería imposible, ya que conocer es ordenar la basta materia de lo sensible en unas coordenadas espacio-temporales, y la cosa-en-sí trasciende a éstas¹¹, pero lo que sí no nos resulta imposible es una afirmación de la posibilidad de su existencia. Si hay representaciones en el Espacio y en el Tiempo, éstas no han sido causadas por mí —residuo de realismo en Kant, del que hará uso para «refutar el idealismo» de Descartes y Berkeley¹²—; luego, aunque desconocida, tienen que tener una causa. El *Ente de Razón* aparece como contrapunto de las realidades fenoménicas espacializadas y temporalizadas.

B) En la *Análítica Transcendental*, la cosa-en-sí no sería sino un tipo de realidad que hubiera de hacer *pendant* a cada una de las categorías en su uso trascendental. Dicho de otra manera, que habría de existir para cada concepto *a priori* un objeto puro que tradujese el valor de la categoría en lo que ésta por sí misma —recuérdese la *deducción trascendental*— le corresponde, y así podría hablarse de una causa en sí, de una sustancia en sí, de una existencia en

⁹ *K. r. V.*, B-146.

¹⁰ Cf. MARECHAL, J., *El punto de partida de la Metafísica*, Madrid, Gredos, 1958, t. IV; LLANO CIFUENTES, A., *El problema de la Trascendencia en el «Opus postumum» kantiano*, en «Estudios de Metafísica», Universidad de Valencia, curso 1971-72, pp. 81 y ss.

¹¹ *K. r. V.*, A-38, B-54.

¹² *Ibidem*, A-226, B-275.

sí, etc. Pero la doctrina del *Esquematismo* reduce el uso de las categorías, pues, en definitiva, los esquemas que permiten la «subsunción de un objeto bajo un concepto», no son otra cosa que una determinación trascendental del Tiempo, y éste hace posible el conocimiento, la aplicación de las Categorías a las Intuiciones, no sin antes limitarlo, reduciéndolo a un fatal fenomenismo ¹³.

Si el hombre no necesitase de los esquemas, le sería factible un conocimiento de lo nouménico, y ello nos lleva, como en el punto anterior, a pensar en la posibilidad de unas realidades independientes de la temporalidad y causantes de aquellas intuiciones subsumidas en los conceptos merced a la temporalidad. El *Ente de Razón* no es ni más ni menos que un posible objeto-en-sí, adecuado a cada categoría antes de valerle de los esquemas.

C) En la *Dialéctica Trascendental*, lo nouménico adquiere el rango de *Ideas* ¹⁴, búsqueda de un incondicionado para toda la síntesis de lo condicionado, que, si bien nos resultan ya *ab initio* inalcanzables, sirven para despertar al hombre de su ignorancia y hacerle progresar en esa marcha inexorable, *regulada* por aquellos mismos Seres que parece haberse propuesto determinar. A esto es a lo que responde el valor de la Metafísica para el pensador regiomontano, a una disposición connatural en el hombre para hacerse una serie de cuestiones, a las que no cabe eludir y para las que no tiene a su alcance una respuesta satisfactoria.

La *Idea* vendría a tener, fundamentalmente, un valor *cuasi pragmático*; aun cuando sepamos que son vanos todos los intentos para determinarla *a priori* —imposibilidad de la Metafísica a nivel de Razón teórica—, todas las cuestiones de nuestra Razón apuntan a ellas, a cuanto está situado más allá de los confines de la experiencia, a lo *metafísico*. No puedo pronunciarme ni en favor ni en contra de su existencia, pero sí puedo valerme de su *problemática posibilidad de existencia* como de algo que ensancha, al cuestionar por ellas, los límites de mi entorno y de mi propio conocimiento. Se trata de hacer de ellas auténticos *Ideales*, que, al agujinear a la Razón humana por su logro, se convierten en el verdadero motor del filosofar, resuelven el escepticismo de la Razón, cuando las piensa, en *Docta Ignorancia*. Y, sobre todo, he aquí su importancia, facilitan el tránsito de la Razón pura a la práctica, para la cual van a dejar, por lo menos en parte, ese su carácter nouménico.

Nos las vemos aquí con el primer intento sistemático de fundamentación, por vías gnoseológicas, de una filosofía de la *finitud*; porque al poner el cenit del conocimiento en un Ser inalcanzable, convertimos la marcha del hombre por el mundo en un continuado conocimiento de realidades que no va a verse nunca clausurado, ya que sólo el conocimiento positivo de un Ser Infinito podría cerrar un saber finito de objetos igualmente finitos. Así acontece en el seno de la filosofía de la Escuela o de cualquier filosofía infinitista. La no-afir-

¹³ K. r. V., A-147, B-186.

¹⁴ *Ibidem*, A-311, B-368.

mación del conocimiento de la existencia de un Ser Infinito —lo que no es lo mismo que la afirmación del conocimiento de su no-existencia— imposibilita la conclusión de nuestro saber de objetos. Nuestro conocimiento es un conocimiento *infinito* (!), en el sentido de que cada conocimiento debe de ser inmediatamente continuado por otro, pero no de una Realidad Infinita, sino todo lo contrario, pues un Ser tal pondría término a la infinitud genética o potencial de nuestros conocimientos ¹⁵.

El *Ente de Razón* aparece, pues, en la *Dialéctica Trascendental* como el término focal al que tienden todos nuestros conocimientos, como la raíz última del filosofar.

D) Pero es en la *Crítica de la Razón práctica* en donde va a encontrar lo nouménico su sentido más pleno; allí perderá ese carácter abisal que tiene para el conocimiento humano, es decir, dejará de ser *Ente de Razón*. No podemos, ello está muy lejos de las intenciones de este trabajo, penetrar en un estudio de este punto; lo que sí podemos hacer es señalar cómo a nivel de Yo práctico —de libertad— nos situamos en un plano inteligible (nouménico), para el que lo fenoménico deja de tener sentido. ¿No podría decirse entonces que aquí mismo se cambian los papeles y a lo que parece podemos llamar *ens rationis* es al mundo sensible de los fenómenos? La incompatibilidad de esos dos mundos, que se produce como consecuencia del *dualismo* que salvaguarda la libertad humana al ubicarla en un mundo para el que lo fenoménico —la causalidad física— es un *non-sens*, parece darlo a entender de este modo. Incluso hasta tal punto es así que, cuanto a nivel empírico resultaba intolerable —*la intuición intelectual*—, a este otro nivel va a ser procedimiento más que idóneo; pues, ¿cómo, si no, al separarnos de la experiencia y recluarnos en nuestra intimidad-trascendente, podríamos llegar a la noción de una Razón *pura* y *práctica* a la vez, es decir, que se da ella misma como producto propio la norma, de una *libertad trascendental* y de una *voluntad* que se determina a sí misma? Este fue uno de los puntos que Fichte supo recoger del kantismo ¹⁶.

Vemos, pues, a través de todo este *excursus* por las distintas concepciones de *noúmeno*, que el *Ente de Razón* —ya sabemos cómo *noúmeno* y *Ente de Razón* «*convertuntur*»— aparece con las siguientes características:

A) No es *contradictorio*, pues el concepto por el cual lo pensamos está, lo hemos visto, congruentemente deducido.

B) No es *imposible*, ya que el hecho de estar fuera del ámbito de nuestra experiencia y de nuestro conocimiento no implica que no pueda existir en una experiencia distinta a la nuestra y ser cognoscible para otros seres distintos a nosotros.

C) Tampoco es *posible*..., y aquí sí que parecemos alarmados ante una presunta contradicción entre el punto anterior y éste. Kant lo dice muy explí-

¹⁵ Cf. RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *Finito e Infinito en Kant*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, tesis doctoral, 1960.

¹⁶ FICHTE, J. G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Gesamtausgabe*, Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1970, t. IV, pp. 225 y ss.

citamente: «No pueden incluirse bajo posibilidades, aunque no por eso deben calificarse de imposibles.»¹⁷

La contradicción resulta inmediatamente superada si tenemos presente el concepto tan empírico que de *posibilidad* tiene nuestro pensador. En los *Postulados del Pensamiento empírico en general* afirma: «Lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia [cuanto a la intuición y a los conceptos] es *posible*.»¹⁸ Por tanto, para que algo pueda ser admitido como posibilidad se requiere, por una parte, poder ser pensado, que nada obstaculice nuestro concepto, y por otra, *que pueda sernos dada la intuición correspondiente a dicho concepto en la experiencia*. Cuando faltan uno de estos dos requisitos, desaparece igualmente el concepto de posibilidad; pero, y repárese en esto, no por ello, por no darse la intuición o el concepto —lo primero es el caso de los *Entes de Razón*—, hay que hablar de imposibilidad lógica u ontológica, sino sólo de *no-posibilidad* «para nosotros», ya que para otros seres pensantes y en otra experiencia distinta a la nuestra o con otros procedimientos no estrictamente teóricos —¿no es éste el caso de la *Razón práctica*?, ¿demostrar a nivel *ético* su posibilidad?— sí pueden ser posibles.

Si Kant hubiese tenido una noción meramente lógica del «posible» —lo no-contradictorio— (tal era la concepción de la Metafísica leibniziano-wolfiana), no hubiera incluido al ente posible entre los entes de razón —mejor, no hubiera utilizado la segunda terminología—; pero, por poseer una concepción a la vez lógica y empírica del «posible», se ve imperado a incluir entre los entes de razón a lo que en el seno de aquellas filosofías era considerado como posible. Donde mejor puede observarse esto es en la Crítica del «argumento ontológico», argumento que era el arco de bóveda de los sistemas racionalistas, y no deja de ser sospechoso el enunciado de tal crítica: *de la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios*¹⁹; es decir, de la imposibilidad de una demostración de la existencia de Dios, partiendo de la *posibilidad* de su concepto en la Razón²⁰. Porque la existencia de Dios, deducida a partir de su Idea de ser Necesario y Perfecto, sólo es *posible* en nuestro *pensamiento* de ella; es, pues, un *ente de nuestro pensamiento*, un *Ente de Razón* y, por tanto, un *no-posible*, ya que nunca se nos dará en una intuición en la experiencia. A Kant le faltó, como ha hecho notar Eugenio Fink, el temple metafísico de un Hegel para haber divinizado la Razón por ser poseedora de la Idea de Dios²¹. ¿No llevó a cabo esto en la *Crítica de la Razón práctica*?²²

¹⁷ «... die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen.» *K. r. V.*, A-291, B-347.

¹⁸ «Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.» *Ibidem*, A-213, B-266.

¹⁹ *Ibidem*, A-592, B-620.

²⁰ FINK, E., *ob. cit.*, pp. 164-165.

²¹ *Ibidem*, pp. 109 y ss.

²² Cf. KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1961, p. 167.

Resulta, pues, evidente, a nivel al menos de Razón teórica, el *agnosticismo* kantiano en torno a la cosa-en-sí. Únicamente una doble consideración a este respecto: a) En la *Estética* y en la *Análítica* somos conscientes de la existencia de una realidad metaempírica, aun cuando igualmente lo seamos de nuestro no-conocimiento de la consistencia propia de dicha Realidad. b) En la *Dialéctica*, por el contrario, lo que no somos es ni conscientes de la posibilidad de existencia de una tal Realidad; los *Paralogismos*, las *Antinomias* y la Crítica del *Ideal Trascendental* son reveladores de la falta de fundamento con que mi Razón se aventura en afirmaciones acerca de la existencia del *Alma*, del *Mundo* y de *Dios*. Dicho brevemente: a nivel de sensibilidad y entendimiento, el filósofo de Königsberg se mantiene en un agnosticismo esencial: sabemos que la cosa-en-sí, es; lo que *des-conocemos* es lo que ella sea; a nivel de Razón defiende un agnosticismo *existencial*, ya que, en rigor, no parecemos ni siquiera saber si la cosa-en-sí existe o es un mero producto de razón, por la que el hombre se siente chocado y retado a filosofar:

* * *

Una vez expuesta la tesis kantiana por lo que hace al *Ente de Razón*, cabe preguntarse si ésta guarda cierta correspondencia con lo que, bajo este mismo concepto, es entendido por la filosofía de la Escuela.

Esta multiseccular tradición del pensamiento humano viene a defender la absoluta imposibilidad de existencia del *Ente de Razón*, reduciéndolo a la categoría de un mero producto del entendimiento: *quod est obiective tantum in intellectu*. Es decir, lo que *sólo* puede darse como objeto de pensamiento, o lo que es lo mismo, lo que no tiene otra existencia que aquella que le confiere el pensamiento. Se equipara al concepto de *objeto puro*, en la medida en que su esencia no es otra que esa de ser únicamente objeto²³.

¿No contrasta este punto de vista con el que venimos examinando? Puede decirse sin más que el regiomontano reduzca el *noúmeno* o *Ente de Razón* a la condición de un ser *lógicamente posible*, pero *metafísicamente imposible*? Ciertamente que no, y ello nos ha de llevar a caer en la cuenta de los dos modos tan distintos en que la noción de *ens rationis* es conjugada por parte de ambas filosofías. La coincidencia es meramente nominal y no real, ya que, si la Escuela destierra la posibilidad de existencia de este tipo de entidad del pensamiento, Kant, muy por el contrario, no se arriesga a determinar la no-existencia extra-lógica de estos seres. La existencia del *Ente de Razón* es para los filósofos escolásticos una existencia lógica: *una absoluta posición del ser en la inmanencia del logos*. Para el autor de la *Crítica de la Razón pura*, se trata de una existencia lógica, de la que, aunque no pueda deducir su existencia (real o posible) óptica, no por ello se aventura a afirmar que esa su exis-

²³ Cf. MILLÁN PUELLES, A., «Ser Ideal y Ente de Razón», en *La Claridad en Filosofía y otros estudios*, Madrid, Rialp, 1958, p. 96.

tencia lógica sea absoluta: *una posición del ser en la absoluta inmanencia del logos*. El idealismo formal kantiano es ciego para demostrar la trascendencia de los objetos de los que se ha ocupado tradicionalmente la Metafísica.

¿Es, pues, el *Ente de Razón* para Kant una suerte del *Ente Posible*? Aunque desde *intramuros* de su filosofía, como ya hemos demostrado, no lo sea, sí lo habría de ser, adoptando una concepción mucho más amplia del posible —en general, de la experiencia—, como es aquella de la que la Escuela hace gala. *Posible* es aquel ser que, no implicando inaptitud su concepto para existir, *puede* o bien llegar a la existencia o, aun cuando hubiese ya llegado y no tuviésemos noticia de ello, sernos conocido como *actual* en futuras experiencias, o, si trasciende a éstas —los objetos de la Metafísica—, alcanzarla por mediación de aquel conocimiento que, con base en las cosas, sabe servirse de ellas para iluminar aspectos suprasensibles (*abstracción*) o ascender a un conocimiento, adecuado a nuestra condición humana, de lo absolutamente incondicionado (*analogía*). Por eso, la Metafísica tiene por objeto, para esta añeja corriente filosófica, el *ente real*, pasando a hacer de la Lógica la ciencia que se ocupa por excelencia del *ens rationis*; lo cual marca el destino tan contrario de ambas disciplinas ²⁴.

Pero lo que esta filosofía entiende por *Ente de Razón* —relaciones lógicas, quimeras, privaciones, etc.— es algo muy alejado de lo que el pensador germano tiene en su mente cuando echa mano de tal concepto.

Lo que sí sería *Ente de Razón* para una y otra filosofía vendría a ser el objeto vacío de un concepto y el objeto vacío sin concepto, lo que Kant llama *nihil privativum* y *nihil negativum*, respectivamente. Ambos en el seno de la Escuela, estarían incluidos en el *Ente de Razón Absoluto* —aquel que, aun pudiendo tener relaciones con otros seres, su esencia no se agota en ser una pura relación—, bien como *privaciones* o *entes reales deficientes* (la sombra, el mal, etc.) —el *Ente de Razón* se finge al tomar la falta de ser como si connotase un aumento de entidad—, bien como *entes quiméricos* —lo que la razón, cuando el hombre da rienda suelta a su ingenio creador, produce—, para los que no existe fundamento alguno en la realidad.

Una última consideración: el *ens imaginarium* —las intuiciones puras—, ¿tendrían un puesto como *Entes de Razón*? La respuesta ha de ser parcialmente afirmativa; aun cuando la Cosmología escolástica les conceda una entidad real al Espacio y al Tiempo —frente a la *idealidad trascendental* que Kant postula para ellos—, este último aparece reducido a la condición de *Ente de Razón de Ideación Necesaria*, ya que la última parte de una sucesión temporal supone el paulatino *des-hacerse* de las anteriores y el entendimiento humano se ve forzado a pensar en dicha sucesión, realmente concluida, como totalidad ²⁵. Por lo que hace a un Tiempo y a un Espacio infinitos, tales son sólo posibles porque la *imaginación* ayuda al entendimiento a pensar en un

²⁴ Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica*, II, q. 1-2.

²⁵ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 10-14.

Espacio y en un Tiempo mayores a los ya pensados e invita a una realización sin fin de este proceso. Es decir, que ambos son *entes imaginados*.

Pese a que la coincidencia *nominal* Kant-la Escuela sea radicalmente divergente, no ocurre lo mismo con aquello otro que nuestro pensador no llama *Ente de Razón* y que sí tiene su correspondiente versión en aquella filosofía.

Como conclusión podríamos determinar el siguiente esquema:

{	Kant <i>Entes de Razón</i> - Noúmeno Ninguno.	}	a) Desconocido por lo que hace a su esencia: Estética y Analítica. b) Desconocido por lo que hace a la existencia: Dialéctica.
{	La Escuela <i>Ente posible</i> .		
{	La Escuela <i>Ente de Razón</i>	{	Privaciones. Quimeras de Ideación Necesaria.
{	Kant <i>Nada</i>	{	Privativa. Negativa.
	Entes forzados <i>necesariamente</i> por la imaginación.		

