



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

*El concepto de espacio y tiempo
en la Crítica de la Razón pura
de Immanuel Kant.*

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA.
PRESENTA:
ROMÁN TREJO TORRES.



Director de Tesis:

Mtro. Eladio Cornejo Serrato

Ciudad Universitaria, México, D.F., junio de 2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres:

Por su apoyo incondicional...

A mis hermanos:

Con quienes he compartido los mejores momentos de mi vida...

A mis profesores y compañeros:

Por contribuir a mi formación profesional...

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN.	1
CAPÍTULO PRIMERO.	
ANTECEDENTES.	8
1.1. Hume.	8
1.2. Kant.	19
1.3. Schopenhauer.	25
CAPÍTULO SEGUNDO.	
EL ESTATUS ONTOLÓGICO DEL ESPACIO Y EL TIEMPO COMO CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO HUMANO.	30
2.1. La teoría absoluta de Newton.	32
2.2. La teoría relacional de Leibniz.	34
2.3. La teoría empírica de Hume.	37
2.4. La teoría crítica de Kant.	38
2.4.1. Exposición metafísica.	41
El espacio.	42
El tiempo.	48

2.4.2. Exposición trascendental.	53
El espacio.	53
El tiempo.	56
2.5. Schopenhauer y el principio de razón.	60
CAPÍTULO TERCERO.	
EL CONCEPTO DEL ESPACIO Y EL TIEMPO EN LA <i>CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA</i> DE IMMANUEL KANT.	65
3.1. Condición lógica y ontológica del espacio y el tiempo.	67
3.2. Espacio y tiempo: productos de la imaginación.	68
3.3. Espacio y tiempo como abstracciones de la experiencia.	68
3.4. Las formas a priori de la sensibilidad: espacio y tiempo.	69
3.5. El mundo de la representación: espacio, tiempo y causalidad.	73
CONCLUSIONES.	79
BIBLIOGRAFÍA	81

INTRODUCCIÓN.

Una de las ramas que forma parte de aquel frondoso árbol del saber filosófico lo constituye la epistemología, teoría del conocimiento. En ella encontramos una diversidad de propuestas sobre los modos de percibir y comprender el mundo por parte del ser humano. Desde esta perspectiva, en relación con la finalidad del presente trabajo, me he propuesto realizar la exposición de algunos autores en cuyos sistemas filosóficos espero encontrar bases sólidas que me conduzcan a la meta fijada, a saber: analizar el concepto del espacio y el tiempo en la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant.

Con base en palabras de Immanuel Kant, él fue despertado de su sueño dogmático por el filósofo David Hume. Para el filósofo escocés es imprescindible profundizar en la ciencia del hombre, puesto que todas las demás ciencias se encuentran emparentadas con la vida de aquel, razón por la cual es necesario echar un vistazo a las formas de la mente humana para hacer un juicio sobre sus cualidades y capacidades y, así, poder ofrecer una explicación satisfactoria acerca de los principios de la naturaleza humana. Para ello, Hume parte de la observación y la experiencia para fundamentar cada una de sus tesis.

Para comenzar, es importante dejar en claro que “la única manera en que una idea puede tener acceso a la mente es, a saber, la experiencia inmediata (actual feeling) y la sensación”¹. Según el pensador escocés, nuestras ideas tienen su origen en las percepciones de la mente, las cuales se presentan de dos diferentes maneras: en primer lugar, se encuentran las impresiones, en ellas están incluidas las sensaciones, las pasiones y las emociones tal y como hacen su primera aparición ante el alma humana, es decir, competen a todas las impresiones que corresponden a la sensación, esto es, al sentir. En

¹ HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 36.

segundo lugar, están los pensamientos o ideas, que no son otra cosa sino copias o imágenes débiles de nuestras impresiones; abarca tanto a los pensamientos como a los razonamientos. Su función es pensar. La diferencia entre ambos radica en el grado de fuerza y vivacidad con la que irrumpen en la mente humana.

Las impresiones, al brotar de la sensación, provocan en el ser humano una afección inmediata y vivaz, motivo éste que le confiere mayor fuerza en comparación con las imágenes o copias de aquellas, o sea, las segundas son como sombras o fantasmas de las primeras.

El mecanismo que opera en el tránsito de una idea a otra se deriva de tres formas asociativas que son: semejanza, contigüidad en tiempo o lugar y causa y efecto. De estas tres, únicamente la causalidad puede conducirnos a la idea de conexión necesaria entre objetos, esto es, que un objeto es seguido por otro.

Por otra parte, la crítica que realiza Hume a la idea de causalidad, refiere a que tal idea es abstracta o, también, es imposible encontrar en la naturaleza la impresión originaria de la idea de conexión entre objetos a través de una causa y su consecuente efecto. La causalidad no es más que la sucesión de hechos mentales en donde el hábito y la costumbre junto a las tres formas asociativas antes descritas nos llevan hacia aquella idea (causalidad).

Kant, al igual que Hume, comienza por un análisis crítico del conocimiento humano, pero la diferencia entre uno y otro estriba en que para aquel lo más importante, en torno al conocimiento, se halla en determinar cuáles son sus límites para poder establecer los alcances del mismo. En cambio, Hume se encontraba inmerso en descubrir el origen de nuestras ideas.

A partir del planteamiento anterior, el filósofo de Königsberg emprende el camino que lo conducirá hacia la compleja maquinaria que es la razón.

Para Kant nuestros pensamientos se expresan por medio de juicios, de los cuales los hay de cuatro clases, a saber: los que se fundan en la experiencia (a posteriori), los que son independientes de la experiencia (a priori), los que son una tautología (analíticos) y, por último, aquellos que aportan algo más al significado del sujeto (sintéticos). Ahora bien, como los juicios que emplea la ciencia son sintéticos a priori (o sea, añaden algo más al concepto del sujeto y, además, son independientes de la experiencia), toda la agudeza del análisis kantiano, dentro de la *Crítica de la razón pura*, estará enfocada a demostrar la existencia de fundamentos a priori en los juicios de carácter científico. Cabe aclarar que lo único que el ser humano puede conocer es todo aquello que percibe mediante los sentidos, es decir, no puede conocer lo que los objetos sean en sí mismos, sino exclusivamente la forma en que tales objetos afectan a la sensibilidad: éstos son los fenómenos.

La “Estética trascendental” refiere a la sensibilidad (facultad de recibir representaciones); esta última es afectada por intuiciones de las cuales unas son empíricas que se corresponden a lo que la mano toca, el ojo ve, el oído escucha; esto es, a la sensación propiamente. Pero, también, existen otras que son a priori, es decir, independientes de toda experiencia y, además, representan la condición de posibilidad de esta última, a saber: tiempo y espacio. La crítica de Kant hacia Hume sostiene que la idea del tiempo no es producto de la observación de repetidas experiencias en donde se presenta alguna sucesión temporal (día-noche, primavera-verano, etc.), como tampoco el espacio es consecuencia de una generalización de lo que la mano palpa o el ojo observa. Ambos se encuentran de manera inmanente en la estructura del sujeto mismo; ahí están con anterioridad a toda experiencia, consiguientemente, la noción de causalidad no se origina a partir del hábito de

ver que un objeto se sigue de otro con regular frecuencia, sino que en el ser humano se reúnen previamente las condiciones que hacen posible que un objeto siga de otro con estricta necesidad, condiciones que son independientes de toda experiencia e incluso anteriores a ella. Por lo tanto, la necesidad expresada en la relación causa-efecto escapa a la empírea, además de ser anterior a ella.

Según la teoría kantiana el conocimiento es, para el ser humano, el resultado de la unión de lo dado en la sensibilidad con las producciones del entendimiento, o sea, los conceptos puros. Tal unidad corre a cargo de la imaginación, la cual es condición de posibilidad para la unión de dos facultades que, aun siendo tan diversas, puedan corresponderse para generar el conocimiento científico. La necesidad de la unión entre ambas facultades se observa en la ley de causalidad pues gracias a ella se capta la sucesión temporal de los fenómenos, es decir, los modos de relación entre la sensibilidad y el entendimiento se patentan a través de esquemas de tiempo, que no es otra cosa sino la sucesión de los fenómenos. Como el tiempo es lo compartido por todos los fenómenos, consiguientemente, tiene que ser el intermediario entre la abstracción del pensamiento y lo concreto dentro de la experiencia fenoménica.

En resumen, sólo podemos conocer fenómenos dentro de una experiencia posible, esto es, únicamente tenemos conocimiento de las formas de afección de los objetos hacia nuestra sensibilidad a través del espacio y el tiempo, nunca de lo que los objetos sean en sí mismos. El sujeto es quien determina esa afección espaciotemporal al asignarle un producto del entendimiento puro y a priori denominado categoría. El conducto que hace posible la unión de la sensibilidad con el entendimiento es la imaginación y, al ser nuestro conocimiento discursivo, expresamos esa relación por medio de juicios; éstos tienen que ser sintéticos y a

priori, es decir, necesarios y valederos para todos los mismos casos sin excepción (universales), si nos referimos a la disciplina científica.

Para Schopenhauer, gracias a nuestro cuerpo podemos tener dos tipos de experiencias: por un lado, se encuentra la experiencia externa regida por el principio de razón, en donde toda la realidad queda reducida a un mero actuar de fenómenos y, por otro lado, tenemos la experiencia interna, la cual apunta directamente a la autoconciencia del sujeto. De ello se desprende la comprensión del mundo de dos maneras, a saber: el mundo como representación y el mundo como voluntad.

Para el filósofo de Danzig poseer el sentido filosófico significa tener conciencia de que “El mundo es mi representación”², es decir, en el mundo existe una relación entre objetos, la cual es percibida por un sujeto, por una conciencia; únicamente en aquella división entre objeto y sujeto es posible y pensable algún tipo de representación. Sujeto y objeto adquieren sentido en virtud del otro. Si aquel desapareciera, dejaría de existir el mundo como representación.

Mientras el objeto hace acto de presencia a través de la pluralidad de las formas espaciotemporales; el sujeto, por su parte, se halla exento de dichas formas; son estas últimas el límite entre ambos.

Ahora bien, todas nuestras representaciones pueden ser o intuitivas, o abstractas. Las primeras comprenden el mundo visible, el mundo de la experiencia en su totalidad. Las segundas refieren exclusivamente a una sola clase de representaciones: los conceptos. La capacidad para formar conceptos es lo propiamente conocido como razón y, además, es lo que distingue al hombre de los animales.

² SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, p. 51.

Lo que el ojo ve, la mano palpa, el oído escucha no es intuición; son meros datos que reportan los sentidos. Solamente cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa aparece el mundo como intuición extendida en el espacio, permanente en la materia, cambiante en la forma a lo largo del tiempo; pues el mundo como representación existe, nada más, por y para el entendimiento; esa es la única función que lleva a cabo este último: el conocimiento de la ley causal.

El principio de razón es una forma de la representación cuya tarea estriba en señalar la conexión regular de una representación con otra; refiere a todo lo que está regido por el espacio, el tiempo y la causalidad. No obstante, la representación no tiene la llave para acceder a la esencia de las cosas, o sea, a la cosa en sí. En suma, para Schopenhauer, la representación tiene su punto de partida en la conciencia del sujeto cognoscente;asimismo, la representación, en su forma esencial, incluye la relación sujeto-objeto como condición de posibilidad. Ambos no se excluyen sino que se presentan como las dos caras de una misma moneda, como las dos partes que constituyen un binomio. De esta manera, la representación nos sitúa ante un mundo particularmente objetivo (relación entre objetos) sometido al principio de razón en el tiempo (sucesión), el espacio (posición) y la causalidad (materia).

Como se ha mencionado anteriormente, desde la representación es imposible acceder a la esencia de las cosas; para lograr esto último es necesario recurrir al sentido interno del ser humano, o sea, dirigirnos a la conciencia misma, lugar en donde cada individuo conoce su propia esencia de manera inmediata. Por este medio podemos darnos cuenta de que el mundo, además de presentarse bajo la forma de la representación, también existe como voluntad; una voluntad que constituye tanto el ser en sí (o esencia) de todas las cosas como también el núcleo de todos los fenómenos.

La voluntad como cosa en sí se encuentra fuera del principio de razón o formas del conocer (espacio, tiempo y causalidad); por tanto, es irracional porque no está determinada ni por el conocimiento ni por motivos; actúa ciegamente por medio de causas denominadas estímulos, las cuales se observan en todos los procesos vitales y vegetativos como lo son la digestión, la secreción, el crecimiento, la reproducción, etc. Por tanto, todo aquello que no está condicionado ni puede explicarse mediante el tiempo, el espacio y la causalidad en el fenómeno representa la forma de manifestación de la voluntad; se vuelve inteligible cuando sus manifestaciones entran bajo el principio de razón. Esta transición de la actividad de la voluntad irracional hacia las formas del conocer Schopenhauer las denomina como objetivación de la voluntad, o sea, la aprehensión de la voluntad bajo las formas de la representación, esto es, a través del tiempo, el espacio y la ley causal.

En síntesis, el filósofo de Danzig asume que el mundo se presenta al sujeto de dos formas, a saber: como voluntad y como representación. Esta última se encuentra subordinada al principio de razón e incluye la distinción sujeto-objeto, la cual nos conduce hacia la relatividad. Ahora bien, cuando se suprime tal distinción junto con el principio de razón todo lo habido, fuera de éstos, no es otra cosa más que voluntad, es decir, la cosa en sí. Siempre es posible dar cuenta de los fenómenos pero nunca de la cosa en sí porque es irracional, o sea, escapa al dominio del principio de razón.

CAPÍTULO PRIMERO.

ANTECEDENTES.

1.1. Hume.

David Hume, filósofo escocés que obtuvo de la experiencia los fundamentos para erigir su propio sistema filosófico, motivo por el cual recurre a la observación de los sucesos acaecidos en el mundo para adentrarse en el estudio de la ciencia que para él es la más importante, a saber: la ciencia del hombre. Esto no quiere decir que las demás ciencias carezcan de valor, simplemente que todas ellas se encuentran emparentadas con la vida del hombre “Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación”³. Para llevar a cabo dicha empresa se requiere del análisis de las funciones mentales con el fin de dar orden y claridad a todo lo que es objeto de reflexión. El método empleado para este objetivo será el mismo que ha dado resultado en el campo científico, es decir, el método experimental o de corroboración de hipótesis. Bajo este marco, Hume emprende el camino en torno a la complejidad de nuestros procesos psicológicos para averiguar tanto sus principios como también sus causas.

Todo el contenido de la mente humana lo constituyen las percepciones extraídas de la experiencia, las cuales pueden presentarse de dos maneras: por un lado, se encuentran las impresiones (sensaciones, pasiones y emociones así como hacen su primera aparición ante el alma) y, por el otro, las ideas o pensamientos que no son otra cosa sino imágenes débiles de las sensaciones. Por medio de las primeras sentimos; con las segundas pensamos. La

³ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I, p. 76.

característica distintiva entre unas y otras se encuentra en función del grado de intensidad a través del cual se presentan a la mente. Toda impresión suscitada dentro de una experiencia posible, por ejemplo, cuando vemos un paisaje, cuando escuchamos una melodía o tocamos algún material; cuando amamos, deseamos, odiamos, etc.; en cualquiera de las impresiones aquí enlistadas, al entrar en contacto con la mente, se presentan con mayor vitalidad en comparación con cualquier idea, pues esta última no es más que una copia de la primera; es como un fantasma, como la sombra de ésta o aquella impresión, e incluso, arguye Hume, “el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil”⁴. De ahí se sigue que para toda idea existe, con anterioridad, una impresión que le corresponde o, también, en palabras del filósofo escocés, “nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones”⁵.

Existe una segunda división de las impresiones, la cual es igualmente válida para las ideas, a saber: aquellas que son simples, o sea, son impresiones o ideas que no admiten ni división ni separación. Pero, también, podemos encontrar aquellas que son complejas, éstas sí se pueden separar porque están conformadas por la unión de dos o más ideas o impresiones simples. Empero, es importante realizar la siguiente observación: “toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde”⁶; esta es una regla que no admite excepción. Sin embargo, en el caso de las impresiones e ideas complejas la regla aducida anticipadamente no aplica, pues no es “universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquellas”⁷.

⁴ HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 32.

⁵ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I, p. 85

⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁷ *Ídem*.

Las impresiones también pueden presentarse de dos modos diferentes: como impresión de sensación y como impresión de reflexión. “La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas”⁸ y recorre el siguiente camino: en primer lugar, una impresión es captada por los sentidos; después, con base en dicha impresión la mente crea una copia, la cual permanece cuando la impresión ha terminado, esto es lo que se conoce propiamente como idea; luego, la copia elaborada por la mente a la que denominados idea, cuando afecta al alma, es la génesis de nuevas impresiones como lo son el deseo, la aversión, la esperanza, el temor, etc. Finalmente, las impresiones de reflexión, a su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación y también pueden dar pie a la producción de otras impresiones e ideas.

Una vez que alguna impresión ha estado presente en la mente humana es posible que reaparezca de nueva cuenta en ella pero ahora como idea, y puede ser de dos maneras: como idea de la memoria, o sea, cuando la impresión reaparece con un alto grado de vivacidad y, por consiguiente, se sitúa de modo intermedio entre una impresión y una idea o puede presentarse como idea de la imaginación, esto acontece cuando la impresión ha perdido su vivacidad por completo y es totalmente una copia de aquella, es decir, una idea. Las ideas de la memoria guardan el mismo orden y forma que las impresiones originales; por su parte, las ideas de la imaginación no se sujetan a dicho parecer sino que tienden a variar respecto a las impresiones originales; esto sucede así porque “La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples sino su orden y posición”⁹. En cambio, la imaginación cuenta con plena libertad “para trastocar y alterar el orden de sus ideas”¹⁰. Todo es consecuencia, en la primera división, de la conexión inseparable entre las ideas

⁸ *Ibidem*, p. 88.

⁹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁰ *Ídem*.

contenidas en la memoria; mientras que, en la segunda división, la carencia de tal conexión, confiere plasticidad a la imaginación; no obstante, esta última posee un principio de unidad a través del cual las ideas no se conectan necesariamente pero sí se asocian, se relacionan.

La palabra relación Hume la utiliza en dos sentidos: en primer lugar, como “cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra”¹¹ y, en segundo lugar, la emplea como “circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas”¹². Ambas definiciones tienen en común la mención cualitativa de los objetos susceptibles de comparación; nada más que al primer tipo de relación el pensador escocés la denomina como relación natural y al segundo tipo lo designa como una relación filosófica.

Hume determina que son siete los diferentes tipos de relación filosófica, a saber: semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad o número, cualidad, contrariedad y causalidad. Por medio de ellas es posible comparar cualquier clase de objetos siempre y cuando cumplan una única condición: que los objetos comparados posean alguna cualidad común mediante la cual sea posible relacionarlos o contrastarlos. “En tal comparación la mente no se encuentra impelida por una fuerza natural de asociación a pasar de una idea a otra, lo hace simplemente porque ha elegido establecer una cierta comparación”¹³.

De las siete relaciones filosóficas mencionadas, únicamente la semejanza, contrariedad, cualidad y cantidad o número, al depender justamente de ideas, son objeto de conocimiento y certeza y, por tanto, el fundamento de la ciencia. A excepción de la semejanza, las otras tres son del dominio de la intuición más que de la demostración.

¹¹ *Ibidem*, p. 94.

¹² *Ídem*.

¹³ COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, p. 256.

Por otra parte, semejanza, contigüidad en tiempo o lugar y causalidad corresponden a las relaciones naturales. Aquí la mente realiza la transición de una idea a otra con ayuda de la imaginación, es decir, se presenta una asociación de ideas, consiguientemente, “en el caso de las relaciones naturales, las ideas se conectan entre sí por la fuerza natural de la asociación, de modo que una tiende naturalmente o por costumbre a recordar a la otra”¹⁴.

La semejanza tiene como función conectar estrecha e íntimamente los objetos entre sí, hasta el punto de imaginarnos que tales objetos son absolutamente inseparables. Esta función es parecida a la que lleva a cabo la experiencia, la cual tiene por tarea asociar nuestras ideas. Por lo tanto, agrega Hume, “Del mismo modo que cuando la semejanza está unida a la causalidad refuerza nuestros razonamientos, igualmente su falta, en un grado muy elevado, es capaz de destruirlos casi por completo”¹⁵.

La contigüidad refiere a objetos que se encuentran regularmente uno junto a otro y, además, que uno de ellos es anterior al otro. Su función consiste en reafirmar la creencia en la existencia de objetos aledaños en un espacio físico y con cierta frecuencia temporal.

En la causalidad se manifiesta una relación necesaria entre objetos, sin embargo, la mente nunca podrá encontrar el efecto a partir de una causa determinada si se apoya exclusivamente en sus capacidades, esto es, deducir el efecto a partir de su causa con base en razonamientos a priori, pues “Cuando razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa, tal como aparece a la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerirnos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho

¹⁴ Ídem.

¹⁵ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I, p.204.

menos mostrarnos una conexión inseparable e inviolable entre ellos”¹⁶. En consecuencia, “las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia”¹⁷.

Cabe señalar que son dos los objetos de la razón humana: por un lado, se encuentran las relaciones de ideas como lo son la geometría, el álgebra, la aritmética y toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta. Por ejemplo, un cuadrado tiene cuatro lados o, también, la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a 180 grados. Estas proposiciones no refieren a hechos de existencia y pueden descubrirse “por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo”¹⁸. Por otro lado, se encuentran las cuestiones de hecho, las cuales se originan a partir de la experiencia, o sea, es una proposición extraída de la empírea. Por ejemplo, el sol saldrá mañana o, esta otra, el sol no saldrá mañana son proposiciones que se fundamentan en la relación de causa y efecto. “Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible porque jamás puede implicar una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad”¹⁹.

Cuando dos objetos se encuentran presentes a los sentidos con un tipo de relación que los une, estamos ante una percepción más que ante un razonamiento; en este caso el sujeto se encuentra expuesto a una recepción de impresiones a través de los órganos sensibles, es decir, el sujeto se encuentra en completa pasividad. Por su parte, un razonamiento requiere la ejecución de una acción acompañada del uso y ejercicio del pensamiento. De ahí se sigue que solamente la causalidad puede descubrir la existencia real de relaciones entre objetos,

¹⁶ HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹ *Ídem*.

pues “de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencia y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*”²⁰.

Como se ha mencionado anteriormente, la causalidad se deriva de una relación entre objetos, y ahora es necesario establecer de qué tipo es tal vínculo. Arguye Hume al respecto lo siguiente: “En primer lugar, encuentro que sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos*; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado –por poco que sea- del correspondiente a su propia existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe. Por tanto, puede considerarse que la relación de CONTIGÜIDAD es esencial a la de causalidad o, al menos, puede suponerse tal cosa”²¹. Y más adelante añade esto otro: “La segunda relación que señalaré como esencial a las causas y efectos no es tan universalmente aceptada, sino que está sujeta a controversia: se trata de la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto”²².

Ahora procederé a mostrar los argumentos en torno a la idea de tiempo como también del espacio para precisar cuál es la génesis de ambos.

Siguiendo al filósofo escocés, toda idea tiene una impresión previa con la cual se corresponde; la cuestión es descubrir a partir de qué clase de impresiones se originan las ideas de espacio y tiempo.

²⁰ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I, p.160.

²¹ *Ibíd*em, p. 161.

²² *Ibíd*em, p. 162.

Por lo que atañe al tiempo, Hume arguye que la única forma de descubrir su respectiva idea parte de la observación de objetos cambiantes, mudables. Solamente a través de la serie de sucesión es posible captar la idea del tiempo dado que “es una propiedad inseparable del tiempo –y que constituye en cierto modo su esencia- el que cada una de sus partes siga a las otras, y que ninguna de ellas, aun contiguas, puedan ser coexistentes”²³. En consecuencia, todo aquello que, dentro de una experiencia, se manifieste como sucesión dará paso a la conformación de la idea de tiempo. Empero, existe la posibilidad de observar objetos que no exterioricen ni transformación ni cambio alguno, tales objetos invariables no pueden ser originarios de la idea de tiempo, a lo sumo, certifican el lugar que ocupa el objeto, o sea, la extensión; pero hasta ahí. Ahora bien, nosotros formamos la idea del tiempo “en base a la sucesión de ideas e impresiones; el tiempo, por sí solo, no puede manifestarse ante la mente ni ser conocido por ella. El hombre profundamente dormido, o intensamente ocupado por un pensamiento, es insensible al tiempo; y según que sus percepciones se sigan unas a otras con mayor o menor rapidez le parece a su imaginación más larga o más corta la misma duración”²⁴. Es importante señalar la dificultad y limitación que conlleva el conocimiento de una idea como la del tiempo con base en las meras impresiones que nuestros sentidos perciben a través de la experiencia. Hume lo plantea con el siguiente ejemplo: “Si hacéis girar con rapidez un carbón encendido aparecerá a los sentidos la imagen de un círculo de fuego, y no se notará que hay intervalo temporal entre sus revoluciones, simplemente porque nuestras percepciones no pueden sucederse unas a otras con la misma rapidez con que el movimiento puede comunicarse a los objetos externos. Allí donde no tengamos percepciones sucesivas no tendremos noción del tiempo, aunque haya una sucesión real en los objetos. A partir de estos fenómenos, así como de otros muchos,

²³ *Ibidem*, p. 114.

²⁴ *Ibidem*, pp. 118-119.

podemos concluir que el tiempo no puede aparecer ante la mente, ni aislado, ni acompañado por un objeto constantemente inmutable, sino que se presenta siempre mediante una sucesión *perceptible* de objetos mudables”²⁵.

Resumiendo, la idea de tiempo se origina de aquellos objetos que presentan transformaciones, cambios; y como la esencia del tiempo es la sucesión, entonces de todo objeto mutable será posible derivar la idea de tiempo.

Ahora procederemos a investigar de qué tipo de impresión se extrae la idea del espacio.

Como es propio del sistema humeano, tenemos que acudir a la empírea para dar respuesta a este cuestionamiento; y para tal propósito, es preciso recordar “que nos es imposible *pensar* algo que no hemos *sentido* previamente con nuestros sentidos internos o externos”²⁶. Lo que se manifiesta al sentido interno son las impresiones correspondientes a las pasiones, emociones, deseos y aversiones; consiguientemente, resulta complicado obtener del sentido interno la idea que buscamos. Solamente resta acudir al sentido externo para dar con la solución.

Hume comienza de esta forma: “Al abrir mis ojos y volverlos sobre los objetos circundantes, percibo muchos cuerpos visibles; al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia que media entre esos cuerpos, adquiero la idea de extensión. Y como toda idea se deriva de alguna impresión exactamente similar a ella, las impresiones similares a esta idea de extensión deberán ser, o algunas sensaciones derivadas de la visión, o algunas

²⁵ *Ibíd.*, p. 119.

²⁶ HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 86.

impresiones internas surgidas de esas sensaciones”²⁷. De ahí se sigue la importancia de la visión y la sensación para dar paso a la idea que pretendemos ultimar.

Un objeto implica, necesariamente, la ocupación de un determinado lugar dentro del cual hace acto de presencia y la distancia que separa un objeto de otro el pensador escocés la denomina extensión. Pero, la extensión no es exclusivamente originaria de lo que el ojo ve; también el tacto puede remitirnos a ella. De esta manera, “Dos sentidos, la vista y el tacto, son los que proporcionan a la mente la idea de espacio: nada que no sea visible o tangible se manifiesta como extenso”²⁸.

El sistema propuesto por Hume concerniente a la relación de espacio y tiempo puede analizarse en dos partes. La primera aduce que la capacidad de la mente humana no es infinita, sino finita; asimismo, la idea de extensión o duración no posee infinito número de partes, sino finitas partes. Luego, tanto el tiempo como el espacio se encuentran en concordancia con la idea de duración y extensión, dado que su divisibilidad infinita es imposible, e incluso, contradictoria. Por lo que respecta a la segunda parte del sistema, se arguye que ambas ideas se corresponden al modo de existencia de los objetos que las generan o, en otras palabras, “es imposible concebir un vacío o extensión sin materia, o un tiempo en que no hubiera sucesión o cambio en una existencia real”²⁹.

Si bien, contigüidad y sucesión son elementos indispensables para dar forma a la noción de causalidad, se requiere de algo más, se demanda un principio de cohesión, de conexión necesaria entre objetos.

²⁷ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. I, p. 117.

²⁸ *Ibíd.*, p. 122.

²⁹ *Ibíd.*, p. 124.

Para descubrir la necesidad que conlleva la noción de causalidad tenemos que acudir a la experiencia; a partir de ésta se atestiguan dos situaciones: en primera instancia, se observan objetos que son contiguos tanto en tiempo como en lugar y, en segunda instancia, al objeto precedente se le llama causa, al consecuente, efecto. Este orden se presenta en todos los casos, o sea, siempre. Ahora bien, como todas las ideas tienen su origen en una impresión, la idea de necesidad, igualmente, tendría que originarse en una impresión, pero ¿de cuál? Lo único percibido en la experiencia es una conjunción constante de objetos así como también una semejanza en las relaciones de contigüidad y sucesión. Luego, de la observación de objetos externos nunca podremos encontrar conexión alguna entre ellos, esto es, no podemos establecer el efecto de un objeto del que es causa; a lo más que aspiramos es al testimonio de un objeto que sigue a otro “Esto es todo lo que aparece a los sentidos *externos*. La mente no tiene sentimiento o impresión *interna* alguna de esta sucesión de objetos. Por consiguiente, en cualquier caso determinado de causa y efecto, no hay nada que pueda sugerir la idea de poder o conexión necesaria”³⁰. Sólo podemos tener evidencia de objetos que están conjuntados, pero no tenemos noción alguna que nos haga suponer que están conectados, y como tampoco tenemos alguna impresión que nos remita a la idea de conexión, entonces ¿de dónde se obtiene la idea de conexión necesaria? Pues a partir de varios casos en donde aparecen sucesos similares en conjunción constante, ya que solamente en “la repetición de casos similares la mente es conducida por hábito a tener la expectativa, al aparecer un suceso, de su acompañante usual, y a creer que existirá. Por tanto, esta conexión que *sentimos* en la mente, esta transición de la representación (*imagination*) de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión a partir del cual formamos la idea de poder o conexión necesaria”³¹. Por lo tanto, “cuando decimos que

³⁰ HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 87.

³¹ *Ibíd.*, p. 100.

un objeto está conectado con otro, sólo queremos decir que han adquirido una conexión en nuestro pensamiento y originan esta inferencia por la que cada uno se convierte en prueba del otro, conclusión algo extraordinaria, pero que parece estar fundada con suficiente evidencia”³².

En suma, en todos los razonamientos que parten de la experiencia la mente da un paso que no se justifica por argumento alguno, ya que la mente no reflexiona, se acostumbra a ver dichas conexiones entre objetos y, además, gracias a que la experiencia pasada es transportada al futuro, podemos tener certeza sobre aquellos objetos que están fuera del testimonio actual de nuestra memoria y sentidos. Esto representa un aporte fundamental para las ciencias cuyo objetivo final es el descubrimiento de regularidades en los fenómenos.

1.2. Kant.

En cambio, para Kant la relevancia en torno al conocimiento humano se sitúa no tanto en el origen del mismo sino en sus límites y validez.

El pensador de Königsberg comienza su argumentación con un principio extraído de la corriente empirista: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”³³. Esta afirmación pone en evidencia la receptividad del aparato cognoscitivo humano, condición necesaria de nuestro conocer. Sin embargo, añade más adelante que “aunque todo nuestro conocimiento comience *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”³⁴. Y es precisamente esta última proposición la que separa a Kant de los empiristas.

³² Ídem.

³³ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 41.

³⁴ *Ibíd.*, p. 42.

De acuerdo con la teoría kantiana, para que un objeto produzca una afección en el individuo es indispensable que repercuta en el psiquismo (*gemüt*)³⁵. Ahora bien, existen dos maneras de representarnos a través de nuestro psiquismo. Por un lado, se encuentra el sentido externo y, por el otro, el sentido interno. Gracias al primero nos representamos los objetos como exteriores a nosotros y habitando un espacio determinado a partir del cual es posible precisar tanto sus relaciones mutuas, así como también su figura y magnitud. A partir del segundo el psiquismo se intuye a sí mismo a través de relaciones temporales pero no proporciona ninguna intuición que refiera al alma como objeto. Es importante subrayar que todos los objetos, en cuanto fenómenos, comparten una misma característica: se hallan supeditados a relaciones de tiempo. De esta manera, podemos afirmar que todos los objetos, considerados como fenómenos, están en el tiempo. Resumiendo, “El tiempo no puede ser intuido como algo exterior, ni tampoco el espacio como algo en nosotros”³⁶.

Para Kant el conocimiento humano es un árbol de cuya raíz brotan dos troncos: uno de ellos corresponde a la sensibilidad y el otro al entendimiento; este último piensa los objetos; en aquel se nos dan los mismos. Por ello, es necesario precisar, en primer lugar, el modo por el cual se nos dan los objetos para después explicar la forma en que estos últimos son pensados.

El ser humano posee la capacidad para recibir representaciones (receptividad) generadas por las afecciones de los objetos; a dicha capacidad se le denomina sensibilidad. Por su parte, la sensación corresponde al efecto de un objeto sobre nuestros sentidos (o sea, sobre la capacidad de representación o receptividad); ésta es una representación subjetiva aunque

³⁵ Es importante subrayar la connotación implícita en el término <<*gemüt*>>. Generalmente suele traducirse al español como sinónimo de mente; no obstante, esta definición no cumple con la intención del autor, pues además de referir a una actividad intelectual también es posible que aluda al carácter del ser humano, al corazón, al alma, al espíritu, e incluso, puede sugerir una forma de afección. El sentido de este término comprende al sujeto como estructura ya que <<*gemüt*>> remite tanto a las producciones del entendimiento como también a los datos de la sensibilidad.

³⁶ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 68.

no es causada por el sujeto. La intuición es un conocimiento inmediato del objeto, pero únicamente es posible si el objeto afecta al psiquismo, esto es, la intuición sólo es posible si el objeto nos es dado. A su vez, la intuición tiene dos vertientes: puede ser una intuición pura, la cual se presenta a priori en el psiquismo, es decir, con plena independencia de la experiencia y, además, como intuición empírica, que no es otra cosa sino el efecto que el objeto produce en la sensación del sujeto.

Como ya se ha apuntado anteriormente, Kant arguye que el conocimiento humano parte de la afección de un objeto sobre los sentidos, o sea, comienza por una intuición. Cuando el sujeto únicamente intuye la afección del objeto sobre su receptividad, sin poder establecer la fuente de tal afección, entonces se tiene una apariencia. Pero, cuando la afección intuida es pensada, es decir, se le adjudica unidad a través de la aplicación de las producciones del entendimiento -conceptos o categorías-, entonces se tiene un fenómeno. En suma, tanto la apariencia como el fenómeno obtienen su fundamento de la intuición sensible, sólo que la apariencia es indeterminada porque carece del concepto o categoría que le otorgue unidad, en tanto que el fenómeno sí la posee, razón por la cual se dice de ella que está determinada. Este es el camino a seguir para pensar los objetos, esto es, para llevarlos a la conciencia.

El fenómeno está conformado por materia y forma; aquella corresponde a la mera sensación y es dada a posteriori (o sea, mediante la experiencia); mientras que ésta ordena la diversidad del fenómeno espaciotemporalmente; la forma del fenómeno es una aportación a priori (independiente de la experiencia) de la sensibilidad del sujeto.

Hay dos formas a priori de la sensibilidad, a saber: espacio y tiempo. En la “Estética trascendental” Kant intenta demostrar que ambos no son ni propiedades de las cosas en sí mismas como tampoco una consecuencia de sus relaciones mutuas; son, mejor dicho, partes

constitutivas de la estructura subjetiva del ser humano; además, no son conceptos sino intuiciones puras y, por ende, una condición de posibilidad de la experiencia misma.

La forma del fenómeno tiene por tarea asignar un orden al elemento material del mismo. En otras palabras, la sensación, que es lo propio de la materia del fenómeno, se obtiene a través de la experiencia (a posteriori) y no está determinada sino que se presenta como una multiplicidad caótica. Ahora bien, la labor que realiza el elemento formal del fenómeno consiste en organizar esa diversidad indeterminada y caótica en relaciones espaciotemporales. Sin embargo, esto no quiere decir que primero percibimos sensaciones desordenadas y después las ajustamos sobre relaciones de espacio y tiempo; esto no ocurre así. Toda clase de objeto que la sensibilidad capta, esto es, todo lo dado en la intuición empírica se encuentra ordenado espaciotemporalmente, porque solamente haciendo uso de aquellas dos formas a priori de la sensibilidad el ser humano puede percibir una armonía entre los objetos. Recordemos que la facultad cognoscitiva humana da sus primeros pasos mediante una intuición sensible; consiguientemente, se requiere de la afección de un objeto sobre nuestros sentidos y la forma de conferir orden a esta última (la afección) está justificada por una estructura a priori e inmanente en el sujeto mismo. Por lo tanto, para el pensador de Königsberg, tiempo y espacio no pueden ser extraídos de la experiencia porque ambas son las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. Ambos forman parte de la estructura subjetiva del ser humano, puesto que es el modo mediante el cual el ser humano puede relacionarse con el mundo interno (temporal) y el mundo externo (espacial); éstos son los límites de su humano conocer.

El pensamiento de los objetos es una actividad que atañe al entendimiento, dicha facultad procede de manera conceptual, discursiva y no intuitiva, pues del hecho de que nuestro conocimiento comience con la sensibilidad se sigue que el entendimiento no sea una facultad

de intuición; además, así como las intuiciones sensibles tienen sus raíces en las afecciones, los conceptos hunden las suyas en las funciones. Una función es, para Kant, “la unidad del acto de ordenar diversas representaciones en una sola común”³⁷; es una labor de síntesis. “Según esto, todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata otra *superior*, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar*, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad del pensar. Pensar es conocer mediante conceptos”³⁸.

Al igual que tiempo y espacio contienen lo diverso de la intuición pura a priori y pertenecen a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales no sería posible recibir representaciones de objetos, la actividad espontánea de nuestro pensamiento exige que esa multiplicidad sea determinada para hacer de ella un conocimiento y, para tal fin, es necesario llevar a cabo el acto de síntesis. Aduce el filósofo de Königsberg, al respecto, lo siguiente: “la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes. Reducir tal síntesis a *conceptos* es una función que corresponde al entendimiento. Sólo a través de semejante función nos proporciona éste el conocimiento en sentido propio”³⁹.

Deben ser dadas tres síntesis para que lo diverso de la intuición pueda ser ligada a la espontaneidad del entendimiento:

³⁷ *Ibidem*, p. 105.

³⁸ *Ibidem*, p. 106.

³⁹ *Ibidem*, p. 112.

- a) Síntesis de aprehensión de las representaciones como modificaciones del psiquismo en la intuición. Reúne lo diverso de la intuición haciendo uso de predicados espaciotemporales.
- b) Síntesis de reproducción en la imaginación. Reproduce las representaciones precedentes al pasar a las siguientes, pues solamente así es posible obtener una representación completa.
- c) Síntesis de reconocimiento de las mismas en el concepto. La identidad del <<yo>> o conciencia empírica como el terreno sobre el cual son posibles los conceptos. Es una conciencia pura o trascendental.

Por otra parte, la experiencia no es más que la unidad sintética de los fenómenos derivada de los conceptos y tiene un fundamento trascendental de unidad: la causalidad. Así como tiempo y espacio corresponden a las condiciones de la intuición en una experiencia posible, igualmente, los conceptos o categorías representan las condiciones del pensar en una experiencia posible. Luego, mediante esos conceptos o categorías se pueden pensar objetos en relación con los fenómenos, situación que les confiere validez objetiva.

La necesidad de la aplicación de los conceptos o categorías se deriva de la relación habida entre la sensibilidad y la apercepción originaria. Esta relación requiere de una síntesis más para que se dé la completa unidad de la conciencia en donde todo ha de estar regido por las funciones universales de la síntesis, o sea, por la síntesis lograda mediante conceptos. Es en esta última en donde la apercepción muestra a priori su completa y necesaria identidad. Ahora bien, la causalidad es una síntesis efectuada a través de conceptos en cuya regla a priori se observa la necesaria unidad de conciencia en la diversidad de las percepciones, pues hace posible la secuencia temporal de los fenómenos.

De la experiencia sólo podemos deducir que un objeto sucede a otro pero nunca la necesidad con la que uno es causa del otro.

Las fuentes subjetivas que hacen posible tanto la experiencia en general como el conocimiento de objetos son:

- a) El sentido. Representa empíricamente los fenómenos en la percepción.
- b) La imaginación. Asocia y reproduce las representaciones en el nivel empírico.
- c) La apercepción. Reconocimiento de la identidad del <<yo>> o conciencia empírica.

Estos tres elementos son imprescindibles para generar conocimiento en una experiencia posible.

1.3. Schopenhauer.

Para Schopenhauer, en virtud del cuerpo es viable captar dos tipos de experiencia. Por un lado, se encuentra la experiencia externa regida por el principio de razón y en la cual toda la realidad se reduce a un mero actuar de fenómenos y, por el otro, la experiencia interna que se identifica con la manifestación de la voluntad; una voluntad ciega, sin forma, carente de razón en cuya esencia se halla un ciego y voraz querer.

La experiencia externa nos lleva a considerar un mundo de relaciones entre objetos la cual es percibida, es intuida por un sujeto; consiguientemente, el mundo es representación. Las dos partes constitutivas de este mundo son: el objeto y el sujeto; este último es el soporte del mundo y la condición general y siempre supuesta de la aparición de cualquier objeto, pues todo lo que existe, existe para el sujeto que se encuentra exento de las formas espaciotemporales de representación; mientras que el objeto sí se sujeta a dichas formas en donde reside la pluralidad. El límite entre ambos está determinado por las formas esenciales

y universales de todo objeto, a saber: el tiempo, el espacio y la causalidad, o sea, el principio de razón. Tales formas existen de manera previa, inmanente, o usando el lenguaje kantiano, existen a priori en la conciencia del ser humano, es decir, dichas formas son parte constitutiva de la estructura del sujeto que hace posible el conocimiento de objetos aun en ausencia de ellos. Esta es la razón por la que espacio y tiempo son para Kant condiciones de posibilidad de la experiencia.

En el mundo como representación únicamente se observan relaciones necesarias entre objetos sometidos al principio de razón, por ende, el vínculo que une a los objetos con la conciencia es relativo.

El principio de razón cuando rige la experiencia se presenta como ley de causalidad y motivación; y al actuar sobre el pensamiento lo hace como ley de fundamentación de los juicios. Sin embargo, cuando su dominio se extiende hasta el tiempo y el espacio, adquiere una forma peculiar a la cual Schopenhauer denomina como razón de ser.

La razón de ser en el tiempo se descubre a través de la sucesión de sus momentos, mientras que la razón de ser en el espacio se observa en la posición de sus partes que se determinan recíprocamente hasta el infinito. Sucesión en el tiempo, situación en el espacio. Ahora bien, el conocimiento del tiempo nos remite a la sucesión de instantes, de momentos, en donde el futuro desplaza al presente y el presente se convierte en pasado. De esta manera, es así como apreciamos el pasado y el futuro de dichas formas (tiempo y espacio) como una línea sin extensión ni contenido que sirve de límite entre las dos. Luego, así “como el tiempo, también el espacio y todo lo que existe en él a la vez que en el tiempo, o sea, todo lo que resulta de causas o motivos, no tiene más que una existencia relativa, sólo existe por

y para otro que es semejante a él, es decir, de la misma consistencia”⁴⁰. Por este motivo, aduce el pensador de Danzig, Heráclito hacía hincapié en el eterno fluir de las cosas; Platón al devenir, es decir, a lo que nunca es; Spinoza habla de los accidentes de una única sustancia que existe por sí y es el verdadero ser; Kant opone la mera apariencia a la cosa en sí y, finalmente, la sabiduría hindú con el velo de Maya son un claro testimonio de la concepción del mundo como representación o, también, un mundo gobernado por el principio de razón.

Por otra parte, para Schopenhauer toda materia supone una forma y, como tal, refiere a un lugar en el espacio; pero cuando realiza cualquier tipo de acción la materia sufre cambios, modificaciones, movimientos, esto es, se halla sujeta a una determinación temporal. De esta premisa, el filósofo de Danzig afirma que espacio y tiempo tienen su correlato en la materia; en ella el inestable fluir del tiempo se une a la permanencia del espacio. Pues, si consideramos los fenómenos como existiendo nada más en el tiempo, todo sería pasajero. Pero, si consideramos exclusivamente los fenómenos como habitando en el espacio, entonces todo sería fijo, sin movimiento alguno. La esencia de la materia se visualiza en la ley de causalidad, pues “su ser es obrar”⁴¹. El correlato subjetivo de la materia o causalidad corre a cargo del entendimiento, cuya única función consiste en conocer la ley causal. De esta forma, el entendimiento intuye el mundo real a través del “conocimiento de la causa a partir del efecto, y por eso toda intuición es intelectual”⁴². Por lo tanto, todo lo percibido por el ser humano mediante los sentidos son simples datos, los cuales son convertidos en intuición cuando el entendimiento, con su única función, pasa del efecto a la causa, entonces aparece el mundo como representación extendido en el espacio, sucediéndose en el tiempo,

⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, p. 55.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 57.

⁴² *Ibíd.*, p. 60.

permanente en la materia y mutando en la forma. En suma, el entendimiento supone la ley de causalidad de la cual depende la intuición y, consiguientemente, toda la experiencia posible. Esto no ocurre de manera inversa como pensó Hume, esto es, que la ley causal era dependiente de la experiencia. Schopenhauer expresa esta idea así: “el conocimiento de la causalidad está ya contenido en la intuición en general, en cuyo ámbito se halla toda experiencia; o sea, que es totalmente a priori en relación con la experiencia y está supuesto por ella como condición sin suponerla por su parte”⁴³.

La actividad que desempeña el entendimiento no es ni discursiva ni reflexiva; su actuar se presenta de manera inmediata. En consecuencia, la intuición (que sólo es posible mediante el entendimiento) no puede ser refutada como tampoco se puede predicar falsedad de ella por la sencilla razón de que no es objeto ni de opinión ni de reflexión sobre las cosas; únicamente señala a la cosa misma. En cambio, “con el conocimiento abstracto, con la razón, irrumpen en lo teórico la duda y el error, en lo práctico la preocupación y el arrepentimiento”⁴⁴.

El mundo de la reflexión en donde encuentran su génesis los conceptos se edifica sobre el mundo intuitivo, pues es este último quien le proporciona el contenido a aquel. Por ello, Schopenhauer sostiene que la reflexión no es más que una repetición o reproducción del mundo intuitivo, o sea, los conceptos son representaciones abstractas que se originan a partir de representaciones sensibles o, en términos kantianos, los conceptos son representación de representación.

Quien media entre el entendimiento y la razón, es decir, entre lo conocido intuitivamente y la conciencia abstracta es el juicio, cuya labor consiste en fijar lo conocido intuitivamente

⁴³ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 84.

depositándolo en los conceptos para pensar lo común de múltiples objetos a través de un sólo concepto así como sus diferencias mediante otros tantos conceptos.

CAPÍTULO SEGUNDO.

EL ESTATUS ONTOLÓGICO DEL ESPACIO Y EL TIEMPO COMO CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO HUMANO.

Dentro de la *Crítica de la razón pura* y para ser más exactos en el apartado correspondiente a la “Estética trascendental” Kant formula el cuestionamiento en torno al origen de los conceptos de espacio y tiempo estableciendo tres modos de caracterizarlos: en primer lugar, se encuentra la teoría absoluta newtoniana la cual considera espacio y tiempo como seres reales que existen en sí mismos. En segundo lugar, el pensador de Königsberg apela a la teoría relacional de Leibniz en donde espacio y tiempo son frutos de determinaciones o relaciones de las cosas y, en tercer lugar, la tesis kantiana o consideración crítica a partir de la cual se deriva que tiempo y espacio no son más que la forma de la intuición y, por ende, pertenecen a la condición subjetiva de nuestro psiquismo, condición cuya tarea consiste en atribuir los predicados espaciotemporales a los fenómenos. Por lo tanto, la finalidad de la argumentación contenida en la “Estética trascendental” se reduce a demostrar que la tercera opción es la más adecuada para ampliar el margen de interpretación de los acontecimientos en el mundo real, o sea, en el mundo objetivo.

Lo que se encuentra en el fondo de estas tres posturas refiere a una pugna entre un modelo teocéntrico de conocimiento (en donde se encuentran tanto Newton como Leibniz) y otro antropocéntrico (la tesis kantiana), esto es, el conflicto radica entre el realismo y el idealismo trascendental.

La idealidad puede ser interpretada como todo aquello que está en la mente o depende de ella; mientras que la realidad alude a lo que es externo o independiente de la mente. A su vez, cada uno de ellos puede ser abordado de dos maneras distintas: por un lado, en sentido

empírico y, por el otro, en sentido trascendental. Hablar de idealidad en sentido empírico nos remite hacia cualquier contenido exclusivamente mental, es decir, nos sitúa frente a las ideas tal y como son consideradas por Locke y Descartes. En cambio, la realidad en sentido empírico nos conduce hacia el reino de los objetos de la experiencia humana ordenados espaciotemporalmente y accesibles intersubjetivamente. Aquí la diferencia entre idealidad y realidad en el nivel empírico es, en esencia, una distinción entre los aspectos subjetivos y objetivos de la experiencia humana, por ello, “Cuando Kant dice de sí que es un realista empírico y niega ser un idealista empírico, en realidad está afirmando que nuestra experiencia no está limitada al dominio privado de nuestras propias representaciones, sino que incluye el encuentro con los objetos espaciotemporales <<reales empíricamente>>”⁴⁵.

Por otra parte, el nivel trascendental es el nivel de la reflexión filosófica sobre la experiencia (reflexión trascendental) y, bajo esta premisa, se asume que la idealidad trascendental determina las condiciones necesarias y universales (a priori) del conocimiento humano. Por ejemplo, en la “Estética trascendental” espacio y tiempo son idealmente trascendentales ya que proporcionan a priori las condiciones subjetivas para el pensamiento o la experiencia; consiguientemente, las cosas en el espacio y en el tiempo son ideales en el mismo sentido, pues no pueden ser experimentados o descritos con independencia de estas condiciones. Ahora bien, la realidad trascendental significa considerar los objetos con independencia del espacio y el tiempo, esto es, con independencia de la sensibilidad y sus condiciones. Por lo tanto, “Un objeto trascendentalmente real es, pues, por definición, un objeto no sensible o *nóumeno*”⁴⁶.

⁴⁵ ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 35.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 36.

El realismo trascendental recurre explícita o implícitamente al modelo teocéntrico del conocimiento, según en donde el conocimiento humano es analizado, de acuerdo a sus límites y capacidades, en comparación con un conocimiento ejecutado por un intelecto absoluto o infinito; este último tiene la capacidad de conocer las cosas en sí puesto que no se encuentra sujeto a las limitaciones humanas. Kant arguye que dicho modelo no puede justificar la posibilidad de un conocimiento a priori de los objetos pues la mente no puede prever algunas de las propiedades que definen a los objetos. Por lo tanto, el realismo trascendental con su modelo teocéntrico carece de los elementos de justificación del conocimiento, motivo suficiente para inaugurar una revolución filosófica.

La revolución copernicana anunciada por Kant representa una transición de un modelo teocéntrico (Dios como génesis del mundo) hacia otro antropocéntrico (el hombre quien determina los límites del conocer). Este paso es factible gracias al idealismo trascendental, el cual debe significarse como un punto de vista metodológico o metafilosófico y no como una doctrina de la naturaleza ni como un estatuto ontológico de los objetos de conocimiento humano.

2.1. La teoría absoluta de Newton.

Para Newton todos los seres humanos tienen conocimiento del tiempo y el espacio; sin embargo, la mayoría de ellos, o sea, el vulgo, únicamente logra concebir estas magnitudes cuando las percibe a través de la sensibilidad, motivo por el cual el científico inglés menciona dos formas peculiares de abordar tanto al espacio como al tiempo.

Según la teoría newtoniana, el tiempo puede ser concebido desde dos perspectivas: por un lado se encuentra el “tiempo absoluto, verdadero y matemático en sí y por su naturaleza y

sin relación a algo externo, fluye uniformemente, y por otro nombre se llama duración”⁴⁷y, por el otro, se halla el tiempo “relativo, aparente y vulgar, es una medida sensible y externa de cualquier duración, mediante el movimiento (sea la medida igual o desigual) y de la que el vulgo usa en lugar de verdadero tiempo; así, la hora, el día, el mes, el año”⁴⁸.

Newton considera que cualquier tipo de movimiento (conducto por el cual el vulgo percibe el tiempo) puede acelerarse o retardarse pero el fluir del tiempo absoluto jamás puede alterarse; consiguientemente, “La duración o permanencia de las cosas en la existencia es la misma, tanto si los movimientos son rápidos, como si son lentos, como si no los hubiese; por tanto, la duración se distingue claramente de sus medidas sensibles, a la vez que de ellas se deduce por la ecuación astronómica”⁴⁹.

El espacio posee la misma caracterización con respecto al tiempo, es decir, se concibe un espacio absoluto el cual “por su naturaleza y sin relación a cualquier cosa externa, siempre permanece igual e inmóvil”⁵⁰. Pero, también, se percibe un espacio relativo que “es cantidad o dimensión variable de este espacio, que se define por nuestros sentidos según su situación respecto a los cuerpos, espacio que el vulgo toma por el espacio inmóvil”⁵¹.

Así como el incesante fluir del tiempo absoluto no puede alterarse, tampoco puede sufrir modificación el orden de las partes del espacio absoluto “Pues el tiempo y el espacio son los cuasi-lugares de sí mismos y de todas las cosas. Todas las cosas se sitúan en el tiempo en cuanto al orden de la sucesión y en el espacio en cuanto al orden de lugar”⁵².

⁴⁷ NEWTON, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, libro I, p. 127.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Ídem, p. 129.

⁵⁰ Ídem, p. 127.

⁵¹ Ídem.

⁵² Ídem, p. 129.

Cuando Newton apela a las ideas de espacio y tiempo como *sensorium* de Dios, en realidad lo que quiere dar a entender es la existencia de una similitud o analogía por medio de la cual el Ser supremo percibe las cosas en el espacio y tiempo infinitos, y el modo en el cual el hombre percibe tales ideas a través del intelecto.

De las tesis aducidas por Newton respecto al espacio y al tiempo se derivan las siguientes conclusiones:

- a) Espacio y tiempo absolutos son condiciones de los objetos (condición ontológica), esto es, ambos existen con anterioridad y son independientes de las cosas y sus relaciones.
- b) En lenguaje kantiano, el espacio y el tiempo absolutos newtonianos son concebidos como cosas en sí, o sea, como noúmenos y no como fenómenos.
- c) La consecuencia de asumir tiempo y espacio como cosas en sí nos conduce a la aceptación de la geometría (la ciencia del espacio) como un producto empírico; además de la caracterización de los juicios sintéticos a priori como empíricos y contingentes.

2.2. La teoría relacional de Leibniz.

Para Leibniz espacio y tiempo no son una condición ontológica de las cosas como son en sí mismas (como lo establece la teoría newtoniana), sino el resultado de relaciones mutuas.

Según Leibniz el mundo en el cual nos desarrollamos cotidianamente está compuesto de mónadas (las cuales conocemos únicamente mediante el análisis filosófico puesto que no aparecen a la percepción sensible, es decir, no corresponden al mundo fenoménico); todo objeto que percibimos a través de nuestros sentidos es, no obstante, un agregado de estas últimas, las cuales se manifiestan como fenómeno. En consecuencia, las mónadas

constituyen la sustancia o realidad última de la que parte la explicación del mundo en su acontecer; consiguientemente, se infiere que tanto el espacio como el tiempo no pueden ser tal cosa (o sea, sustancia) “porque una sustancia debe explicar la totalidad de los hechos que soporta”⁵³. Por ejemplo, fenómenos como lo son la resistencia al movimiento y la acción no pueden ser detallados por medio de aquellos dos. Por lo tanto, espacio y tiempo, por no ser sustancia, están incapacitados para ofrecer una explicación del mundo en su totalidad, motivo por el cual no pueden ser considerados como seres absolutos (tesis sostenida por la teoría newtoniana).

La idea de espacio en Leibniz se deriva de la coexistencia de las cosas en relaciones mutuas de situación. Por lo tanto, no es real. Este modo subjetivo de aparecer de las cosas se fundamenta sobre una base objetiva que son las relaciones entre ellas. Ahora bien, si hacemos abstracción de las cosas reales y únicamente concebimos el orden de posibles relaciones de situación, entonces formamos la idea abstracta de espacio, la cual no es real y únicamente señala un orden relacional posible, circunstanciado por la cual tenemos que determinar tal orden relativo y posible de cosas como producto de una abstracción mental que existe sólo en idea pero que, no obstante, “las relaciones que constituyen la base de esa construcción mental son reales”⁵⁴.

Por lo que respecta a la idea de tiempo Leibniz extrae conclusiones análogas. El tiempo no es real ni subsiste por sí mismo, es relativo; su origen está presente en la relación de las cosas pero no de manera simultánea, sino sucesiva, esto es, cuando observamos un vínculo relacional entre “A” que es anterior a “B”, o atestiguamos que “B” se sigue de “A”, entonces obtenemos la idea de tiempo. Así pues, cuando hacemos abstracción de las cosas reales y

⁵³ XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 240.

⁵⁴ COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, “de Descartes a Leibniz”, p. 286

nos enfocamos exclusivamente al posible orden de relaciones sucesivas, entonces construimos la idea abstracta de tiempo, sin olvidar que se deriva de un fundamento objetivo. Esta es la razón por la que “aunque espacio y tiempo sean fenoménicos no por ello dejan de ser fenómenos bien fundados (*phenomena bene fundata*): son ideas abstractas con una base o fundamento objetivo, a saber, las relaciones”⁵⁵.

Cuando Kant atribuye a los leibnizianos la concepción del espacio como un producto de la imaginación se debe a que tal idea la consideran estos últimos como extrínseco a las cosas, es decir, asumen que el espacio comprende un lugar; algo así como el lugar de los lugares, o sea, tenemos que apoyarnos en la abstracción para acceder a la representación de dicha idea. Kant entiende la idea del espacio de Leibniz de esta manera: “Si la luz no ha sido dada a los sentidos, no podemos representarnos las tinieblas, y, si no percibimos seres extensos, somos igualmente incapaces de representarnos el espacio. En ausencia de algo real, ni la negación ni la simple forma de la intuición constituyen objetos”⁵⁶. Sin embargo, las relaciones que sirven de sustento para la génesis de las dos ideas antes enunciadas son reales; pues tanto la co-existencia como la pre-existencia junto con la post-existencia son algo real.

A partir de la teoría leibniziana de espacio y tiempo se obtienen las siguientes conclusiones:

- a) Si asumimos que espacio y tiempo son producto de las relaciones entre las cosas, entonces no es posible que aquellos dos den paso a un conocimiento sintético a priori como lo son las matemáticas o, en su caso, la geometría.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 285.

⁵⁶ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 296.

- b) En la teoría espaciotemporal de Leibniz cabe la posibilidad de hallar un orden de cosas sin espacio, pero no el espacio sin su correspondiente orden y situación, esto es, Leibniz trasladó al plano de la abstracción el carácter sensible de las cosas.
- c) La crítica de la teoría relacional de Leibniz en contra de la concepción absoluta newtoniana sostiene que se puede derivar la idea de espacio y tiempo siempre y cuando existan objetos materiales, o sea, objetos de percepción sensible. De ahí procede la idealidad de aquellos dos porque no son nada con independencia de las cosas.

2.3. La teoría empírica de Hume.

En tanto que para Hume las ideas de tiempo y espacio únicamente pueden tener su fundamento en la empírea (y dado que toda producción en el nivel abstracto surge de las afecciones sensibles suscitadas en la experiencia, el filósofo escocés caracteriza a los objetos de la experiencia humana como impresiones). El primero es el resultado de la manifestación del cambio sobre los objetos; el segundo se deriva de lo observado y lo sentido, o sea, toda impresión (u objeto) que sea captada por nuestra vista o reporte algún tipo de afección sobre nuestra sensibilidad nos conducirá a la idea de algo ocupando un lugar, esto es, abarcando un espacio físico. Sin embargo, esta asunción elimina el supuesto de considerar espacio y tiempo como condiciones de posibilidad de la experiencia. Este es el resultado de omitir la participación de los elementos a priori insertos en la comprensión de la empírea. Las consecuencias de la exclusión de dichos elementos intelectuales son:

- a) Al ser tiempo y espacio extraídos de la experiencia, cualquier apelación o justificación a ellos alude a una base netamente subjetiva, esto es, ambos son producto de una afección sobre la sensibilidad humana y la problemática que se

plantea estriba en que cada individuo tiene su muy peculiar forma de percibir impresiones u objetos.

- b) Kant atribuye a Hume el haber confundido una necesidad subjetiva (el hábito) con una necesidad objetiva derivada del entendimiento, o sea, pasar de la premisa referente a la mayoría de los casos a la generalización de ellos, es decir, para todos los casos.

2.4. La teoría crítica de Kant.

En cambio, para el filósofo de Königsberg, tanto el espacio como el tiempo no existen en sí mismos y tampoco son el resultado de relaciones entre los objetos sino que se encuentran previamente en la estructura del ser humano, esto es, ambos constituyen las formas a priori de la sensibilidad.

Antes de pasar a la exposición kantiana de tiempo y espacio es necesario tener en cuenta el significado de algunos términos empleados por Kant y, para llevar a buen término tal empresa, se requiere analizar el apartado de la “Estética trascendental” que no es más que “La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*”⁵⁷. El filósofo de Königsberg utiliza la palabra <<estética>> para rotular esta parte de su obra pero respetando el significado etimológico que le adjudicó el pueblo griego a tal vocablo, a saber: *aisthesis* que en griego significa sensación o percepción sensorial. Esto nos remite a un plano del conocimiento que es captado exclusivamente por medio de los sentidos.

Por lo que respecta al término <<trascendental>> Kant entiende “todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal

⁵⁷ Ibídem, p. 66

modo ha de ser posible *a priori*⁵⁸. Así pues, la “Estética trascendental” es un estudio sobre el modo a través del cual el ser humano recibe sensaciones y da paso al conocimiento sensible; por este motivo es imprescindible el análisis de las estructuras humanas de la sensibilidad (o, como Kant las denomina <<principios a priori de la sensibilidad>>), o sea, se requiere conocer la manera de operar de esta última. En otras palabras, dicho apartado establece de qué manera funcionan las estructuras que constituyen la sensibilidad humana.

Una vez que la corriente del empirismo inglés había identificado y demostrado que la génesis de nuestro conocimiento reside en la experiencia, el siguiente paso a seguir consistiría en determinar la manera de aprehender tal experiencia y, siguiendo a Kant, para tener conocimiento de algún objeto es necesario que éste afecte a nuestro psiquismo -para comenzar, es importante recapitular las dos formas a través de las cuales nuestro psiquismo percibe las cosas, los objetos. Por un lado, se encuentra el sentido externo, su labor consiste en señalar la existencia de objetos representados como exteriores a nosotros ocupando un lugar en el espacio y, por el otro, se halla el sentido interno, aquí es donde el psiquismo se intuye a sí mismo; no obstante, cabe subrayar que esta forma de autointuición únicamente puede ser representada en relaciones de tiempo. En consecuencia, “El tiempo no puede ser intuido como algo exterior, ni tampoco el espacio como algo en nosotros”⁵⁹-. Ahora bien, la capacidad del ser humano para recibir representaciones se llama sensibilidad, muy distinta a la sensación, la cual se corresponde con el efecto o acción que el objeto genera sobre el sujeto. Por otra parte, la intuición es el conocimiento inmediato de los objetos; es importante destacar que el ser humano únicamente está capacitado para adecuarse a un sólo tipo de intuición: la que es propia de la sensibilidad o, lo que es lo mismo, intuición sensible. Dentro de esta última se desprenden dos maneras distintas de intuir; una de ellas refiere al objeto a

⁵⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 68.

través de una sensación, o sea, es un conocimiento que tiene su génesis exclusivamente en las sensaciones al cual Kant denomina como intuición empírica; y la otra clase de intuición excluye todo rasgo perteneciente a la sensación y se enfoca solamente al estudio de las formas de la sensibilidad. Espacio y tiempo constituyen dichas formas mediante las cuales el sujeto percibe sensiblemente las cosas, pues todo conocimiento sensible se manifiesta, indefectiblemente, espaciotemporalmente; por consiguiente, ninguna representación sensible puede acontecer fuera del espacio y el tiempo. Esta es la consecuencia de la revolución llevada a cabo por el filósofo de Königsberg, pues el sujeto ya no tienen que adecuarse al objeto sino que este último está gobernado por las condiciones de aquel, es decir, el objeto debe estar sometido a la estructura espaciotemporal del sujeto cognoscente.

Por otra parte, mediante el conocimiento sensible el sujeto se representa las cosas tal y como aparecen (esto es, a partir de la afección del objeto que el sujeto intuye, genera una representación de las cosas) y, en cambio, nunca podrá saber lo que esas cosas sean en sí mismas porque la estructura de su humano conocer no puede desligarse de su fundamento sensible. Esta es la razón que sirve de base para sostener que el conocimiento humano es fenoménico, término derivado de la raíz griega *phainesthai*, el cual alude a las cosas tal y como aparecen o, también, significa las cosas tal y como se manifiestan. Así pues, el fenómeno está conformado tanto de materia como de forma; aquella es el resultado de la afección o modificación que el objeto produce en nuestra sensibilidad, es decir, la materia del fenómeno se origina, únicamente, gracias a la experiencia; pues se requiere la presencia de un objeto que genere alteraciones sobre nuestra sensibilidad y, así, ponga en marcha el engranaje de nuestra compleja maquinaria cognoscitiva; mientras que ésta, o sea, la forma del fenómeno es totalmente independiente de la experiencia, consecuentemente, no tiene vínculo alguno con las afecciones que los objetos generan sobre la sensibilidad del sujeto,

sino que su raíz se encuentra en este último; es una aportación que el sujeto realiza de manera a priori.

La forma de la que habla Kant compete a la manera de operar de nuestra sensibilidad; por esta razón, el espacio no es más que el modo de funcionar del sentido externo así como el tiempo sugiere la manera de operar del sentido interno. Estas son las premisas empleadas por el filósofo de Königsberg en contra de la concepción absoluta newtoniana y la posición relativista leibniziana. En otras palabras, el espacio y el tiempo ni pueden existir en sí mismos ni pueden ser inherentes a las cosas como cualidades de éstas; de ahí se deriva tanto la realidad empírica como también la idealidad trascendental de aquellos dos. Tiempo y espacio “Tienen realidad empírica porque todos los objetos que se dan a nuestros sentidos están sujetos a ellos. Poseen idealidad trascendental porque no son algo inherente a las cosas como condiciones suyas, sino que únicamente son formas de nuestra intuición sensible (no son formas del objeto, sino formas del sujeto)”⁶⁰.

2.4.1. Exposición metafísica.

En la *Crítica de la razón pura* Kant realiza una exposición tanto metafísica como trascendental de las representaciones de espacio y tiempo, las cuales serán fundamentales para conocer lo que son y el papel desempeñado por ambos en la configuración del conocimiento humano. Así que una “exposición es *metafísica* cuando contiene lo que nos muestra el concepto *en cuanto dado a priori*”⁶¹, esto es lo mismo que deducir a partir de un concepto sus consecuencias.

⁶⁰ REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III “Del humanismo a Kant”, p. 738.

⁶¹KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 68

El espacio.

La exposición metafísica del concepto de espacio, según la segunda edición, consta de cuatro argumentos que son los siguientes:

1. “El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas. En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio. En consecuencia, la representación del espacio no puede estar, pues, tomada de las relaciones del fenómeno externo a través de la experiencia, sino que si esta experiencia externa misma es posible, lo es solamente a través de una representación pensada”⁶².

Este argumento afirma dos cosas: primero, debe presuponerse la representación de espacio para referir mis sensaciones hacia algo fuera de mí, entendiendo esto último como representarnos las cosas distintas de nuestros estados de conciencia, o sea, distintos del “yo” y, segundo, debe presuponerse la representación de espacio si es que he de representar objetos externos y, además, poder distinguir unos de otros, es decir, no sólo debemos conocer la diversidad cualitativa de los objetos externos sino también el hecho de que están localizados en lugares diferentes. En suma, debe presuponerse el espacio como condición para conocer las cosas como distintas entre nosotros y distintas entre sí. Las consecuencias de estas premisas son: uno, que la representación del espacio es condición o presuposición del conocimiento humano de objetos distintos del “yo” y sus estados de

⁶² Ibídem, p. 68.

conciencia, pero no es posible para todo tipo de conocimiento, ya que Kant añade la posibilidad de un conocimiento no espacial de la diversidad numérica (distinción entre objetos), pues no existe contradicción alguna en pensar un modo tal de conocer, el problema surge al plantear cómo sería un conocimiento así; dos, para conocer la diferencia numérica entre las cosas se requiere conocer tanto sus diferencias cualitativas como también el hecho de localizarse en lugares diferentes.

2. “El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos. En consecuencia, tal representación no puede tomarse, mediante la experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esa misma experiencia externa es sólo posible gracias a dicha representación”⁶³.

Aquí se apela al argumento de la necesidad a priori de la representación de espacio con base en la premisa de la imposibilidad de representarnos la ausencia de aquel pero, no obstante, es factible pensarlo vacío de objetos. Es importante subrayar que la tesis del carácter a priori de la representación de espacio (como también de la representación de tiempo) no se sigue de la imposibilidad de pensar los fenómenos fuera de aquella representación sino que dicha tesis hunde sus raíces en la necesidad, es decir, del hecho de que es posible pensar el espacio vacío de objetos, pero resulta imposible que un objeto no ocupe un lugar en el espacio. Como consecuencia, concluimos que tal representación es una

⁶³ Ídem.

condición de posibilidad de los fenómenos y, por consiguiente, a priori. Además, cabe destacar que el acto de abstraer los objetos del espacio ocurre exclusivamente en el pensamiento. Así pues, se puede pensar el espacio (al igual que el tiempo) vacío de objetos porque ambas representaciones “tienen un contenido que es lógicamente independiente y, por consiguiente, irreductible a las representaciones de las cosas en ellas”⁶⁴. “Por lo tanto, lo que es eliminable no es el espacio, sino las cosas en el espacio. Y esta eliminación, sin duda, no es en la experiencia, sino en el pensamiento. Lo mismo aplica, *mutatis mutandis*, al tiempo”⁶⁵. Esta afirmación abre el camino para afirmar dos cosas: por un lado, reafirmar el carácter a priori de la representación de espacio al abstraer el contenido empírico contenido en él y, por el otro lado, sostener que es una intuición pura (esto aplica también para el tiempo).

3. “El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura. En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprendido como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo. De ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición *a priori*, no una empírica. De igual forma, tampoco los principios geométricos (por ejemplo, que dos lados juntos en

⁶⁴ ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 152.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 153.

un triángulo son mayores que el tercero) derivan nunca de los conceptos generales de línea y triángulo, sino de la intuición y, además, *a priori*, con certeza apodíctica”⁶⁶.

En esta parte de la argumentación Kant hace hincapié en la distinción entre concepto e intuición con la finalidad de mostrar que la representación de espacio no puede ser un concepto pero sí una intuición. El método empleado por el filósofo de Königsberg consta de dos pasos: el primero de ellos consiste en cotejar la relación habida entre el espacio único e ilimitado y los espacios particulares (o, sus partes) con el vínculo existente entre un concepto y su extensión y, el segundo paso, quedarse con el resultado de lo hecho anteriormente y contrastarlo ahora entre el concepto y su intensión. De esta manera, el tercer argumento afirma que el espacio es una intuición a priori que existe previamente a cualquier tipo de conceptualización espacial. En otras palabras, conocemos múltiples formas de determinación de magnitudes espaciales (como lo es el metro, la yarda, el pie, etc.) porque se corresponden a las limitaciones que nosotros le adjudicamos al espacio único y singular; esas limitaciones son el resultado de conceptualizar el espacio, de acotarlo, de delimitarlo; más sin embargo, aquella labor de introducir limitaciones en la representación de espacio se fundamenta sobre un contenido que se encuentra dado con anterioridad, a saber: el espacio como intuición pura a priori. Estas conclusiones nos conducen nuevamente hacia la aprioridad del espacio, y esto sucede así porque “En primer lugar, producimos la idea de espacios determinados (figuras y magnitudes) mediante la introducción de limitaciones, lo cual es en sí mismo una actividad conceptual. Después, sobre la base de estas determinaciones, formamos por abstracción conceptos generales de espacios. A pesar de

⁶⁶KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 69.

que Kant no lo explica, es precisamente la precedencia de la intuición sobre todos los conceptos de espacio lo que proporciona las bases para sostener la tesis de la aprioridad⁶⁷.

Por otra parte, los conceptos poseen tanto extensión como intensión. En el primer sentido significa que tal concepto tiene otros conceptos parciales subsumidos debajo de él, ordenados jerárquicamente según el grado de generalidad y, en el segundo sentido, se considera que un concepto tiene dentro de él otros tantos conceptos particulares como si se tratase de un compuesto de partes. Ahora bien, entre ambos existe una relación inversa, es decir, aquellos conceptos parciales que ocupan los lugares últimos de la estratificación extensiva son, si los consideramos desde su intensión, los conceptos más generales.

El siguiente paso a seguir apunta hacia el análisis de la estructura de la intuición para verificar que, efectivamente, la representación de espacio se corresponde con ella.

Una intuición exige que las partes constitutivas de la misma estén presupuestas y contenidas dentro del todo, de manera que su división ocurra a través de limitaciones, situación que acontece perfectamente con la representación de espacio. Por lo tanto, sí corresponde a una intuición.

4. “El espacio se representa como una magnitud *dada* infinita. Se debe pensar cada concepto como una representación que está contenida en una infinita cantidad de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, consiguientemente, las *subsume*. Pero ningún concepto, en cuanto tal, puede pensarse como conteniendo en sí una multiplicidad de representaciones. Así es, no obstante, como se piensa el espacio, ya que todas sus partes coexisten *ad infinitum*.

⁶⁷ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 156.

La originaria representación del espacio es, pues, una *intuición a priori*, no un concepto”⁶⁸.

En este cuarto argumento Kant apela, una vez más, a la distinción entre concepto e intuición para sostener que la representación de espacio es esto último, pero, además, refiere a la noción de infinitud para sustentar sus premisas.

Un concepto, considerado extensivamente, puede tener un número indeterminado o infinito de conceptos parciales subsumidos, sin embargo, si hablamos de su intensión resulta imposible que contenga dentro de él un número indeterminado o infinito de conceptos parciales, porque si esto último fuese posible tendríamos conceptos que describiesen en su totalidad una sustancia. En cambio, una intuición puede contener un número indeterminado o infinito de partes de ella misma. De aquí se desprende la idea de considerar el pensamiento del espacio como coexistencia infinita de todas sus partes. En consecuencia, la originaria representación de espacio es una intuición y no un concepto.

Dentro de este argumento se encuentra una dificultad que atañe a la concepción del espacio (como también del tiempo) como una magnitud dada infinita, siendo que es imposible representarnos a cualquiera de los dos como objetos por el simple hecho de que son formas de nuestra humana intuición. El cuestionamiento en torno a este planteamiento adquiere un nuevo cariz si lo reformulamos de esta otra manera: cómo puede ocurrir que espacio y tiempo sean dados si no son objetos de intuición o, también, por qué motivo Kant arguye que espacio y tiempo están dados cuando ambas representaciones no son objetos sensibles sino la forma de intuir los objetos por parte de nuestra sensibilidad. Para superar

⁶⁸ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 69.

este escollo es necesario recurrir al análisis de la intuición pura y, así, tener la posibilidad de conocer el sentido de tal afirmación.

Dentro de la intuición pura cabe realizar una distinción entre la forma de la intuición (intuición pura indeterminada) e intuición formal (intuición pura determinada). Sin embargo, en la forma de la intuición se encuentra otra subdivisión: en primer lugar, está la forma de intuir, en donde se halla la génesis de la diversidad contenida en toda intuición real, la cual remite a la forma de intuir algo y, en segundo lugar, se encuentra la noción de forma de lo intuido en donde se ubica el espacio infinito, singular, dado; ahí es donde habitan los múltiples espacios concebidos como consecuencia de las determinaciones sobre él. Por lo tanto, tiene que considerarse este espacio dado, infinito y singular “como la forma o estructura <<pre-intuida>> que condiciona y que es presupuesta por la representación actual de las regiones o configuraciones del espacio”⁶⁹. Este es el espacio que sólo puede ser comprendido como el resultado de una manera de intuir, o sea, este es el espacio trascendentalmente ideal kantiano. Por su parte, la intuición formal está determinada porque hace uso de conceptos a través de los cuales da unidad a la forma de la intuición. En síntesis, afirmar que el espacio es representado como una magnitud dada infinita “debe considerarse como una declaración en torno a la <<forma>> o estructura esencial de toda representación determinada de espacio, y no como una pretensión referente a una representación única de este espacio infinito en sí mismo”⁷⁰.

El tiempo.

Una vez tratada la exposición metafísica del concepto de espacio, toca el turno al concepto del tiempo. El tratamiento de uno y otro es similar; la diferencia entre ellos se

⁶⁹ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 165.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 162.

circunscribe al sentido con el cual se corresponden dentro de una experiencia posible, o sea, el espacio es válido únicamente para los fenómenos externos mientras que el tiempo vale para todos los fenómenos sin excepción; esto sucede así porque una vez que los fenómenos externos son percibidos por el sujeto pasan a formar parte del sentido interno. Por esta razón, Kant considera que el tiempo es la intuición que conecta todas las representaciones sensibles, dada la imposibilidad de que una representación empírica acontezca si no es a través de la sucesión temporal.

La exposición metafísica del concepto de tiempo, según la segunda versión, consta de cinco argumentos:

1. “El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base *a priori*. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente)”⁷¹.

El primer argumento presupone la representación de tiempo con dos finalidades: primero, como condición de la simultaneidad y de la sucesión y, segundo, como condición para que un ser humano pueda representarse en su conciencia la existencia de algo simultáneamente (o sea, al mismo tiempo) o sucesivamente (esto es, en tiempos diferentes). Las consecuencias de esta argumentación sostienen que la representación de tiempo funciona como condición o presuposición del conocimiento de objetos tanto simultánea como sucesivamente en la conciencia humana.

⁷¹KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 74

2. “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se puede eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene, pues, dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido”⁷².

Aquí Kant resalta la aprioridad de la representación de tiempo al sostener que es posible eliminar los fenómenos del tiempo, pero imposible suprimir el tiempo mismo. Luego, dicha representación funciona como condición de posibilidad de los fenómenos, además de ser *a priori*. De ahí se derivan dos situaciones: en primer lugar, la representación de tiempo es *a priori* y, en segundo lugar, es una intuición.

3. “En esa necesidad *a priori* se basa igualmente la posibilidad de formular principios apodícticos sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general. Este no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino simultáneos). Tales principios no pueden extraerse de la experiencia, ya que ésta no suministraría ni universalidad estricta ni certeza apodíctica. Sólo nos permitiría decir: así lo enseña la percepción común; pero no esto otro: así tiene que ser. Estos principios tienen validez como reglas bajo las cuales es posible la experiencia y nos informan con anterioridad a ésta última, no a través de ella”⁷³.

Este tercer argumento subraya el carácter *a priori* y unidimensional de la representación de tiempo así como la necesidad y universalidad que se sigue al promulgar algunos

⁷² Ídem.

⁷³ *Ibidem*, pp. 74-75.

principios sobre la base de tal representación. Por lo tanto, la representación de tiempo no pueden ser extraída de la empírea porque funciona como regla que hace posible la experiencia misma, consiguientemente, deben hallarse anticipadamente a esta última, pues es su condición.

4. “El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible. Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos no puede tampoco derivarse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivar de simples conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo”⁷⁴.

Esta tesis, además de recurrir al carácter intuitivo de la representación de tiempo, reafirma su aprioridad al señalar que las múltiples formas de determinación del tiempo (segundo, minuto, hora, día, etc.) no son sino las partes de un único tiempo, y como toda representación que solamente es posible a través de un objeto corresponde a una intuición, se sigue que el tiempo no es un concepto sino la forma pura de una intuición sensible; pues una intuición reclama que las partes de la misma se encuentren contenidas y presupuestas en el todo, y su división se presente únicamente con la introducción de limitaciones. Así pues, aunque hagamos referencia al día, al año, al segundo, etc.; siempre estará en la base de estas conceptualizaciones un tiempo único, unitario, que antecede a cualquier determinación conceptual.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 75.

5. “La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base. La originaria representación *tiempo* debe estar, pues, dada como ilimitada. Pero cuando las mismas partes y cada magnitud de un objeto sólo pueden representarse por medio de limitaciones, entonces la representación entera no puede estar dada mediante conceptos (ya que éstos contienen sólo representaciones parciales), sino que debe basarse en una intuición inmediata”⁷⁵.

La clave de esta argumentación radica en la forma de considerar la noción de infinito por parte de las intuiciones como también de los conceptos.

Como se ha mencionado anteriormente, un concepto tiene tanto extensión como intensión. En el primer sentido, significa que se encuentra en posesión de otros conceptos parciales debajo de él, ordenados con base en su generalidad. Por otra parte, referir a la intensión de un concepto no es más que ver en él otros conceptos parciales, como si se tratase de un compuesto de partes. Ahora bien, un concepto considerado desde su extensión puede contener un número indeterminado o infinito de conceptos parciales subsumidos en él. Pero, si lo consideramos desde su intensión es imposible que un concepto contenga, dentro de él mismo, un número indeterminado o infinito de conceptos parciales, esto da pie a pensar en la posibilidad de encontrar un concepto que descubriese por completo a una sustancia, tarea que no puede cumplir a cabalidad la mente humana. Sin embargo, una intuición sí puede tener un número indeterminado o infinito de partes en ella misma. Esta es la razón por la que se considera como una magnitud dada infinita a la originaria representación de tiempo. Este argumento es ambiguo pues el tiempo no puede ser representado como objeto ya que ha sido demostrado que se corresponde a una forma de la sensibilidad y, para ser más

⁷⁵ Ídem.

precisos, refiere a la forma del sentido interno. En consecuencia, hablar del tiempo como una magnitud dada infinita debe entenderse como una estructura o condición existente previamente en donde es posible determinar cualquier representación temporal, en cambio, nunca debe asumirse como una representación existente en sí misma.

2.4.2. Exposición Trascendental.

En palabras de Kant, una exposición trascendental es “la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*”⁷⁶. No obstante, esto sólo es posible si se cumple con dos condicionantes: primero, tales conocimientos deben surgir realmente del concepto dado y, segundo, que dichos conocimientos únicamente sean posibles si se presupone una explicación de dicho concepto. Esto es igual a un *modus ponens*, o sea, un cuerpo de conocimiento sintético *a priori* es posible si existe una representación que cumpla ciertas características específicas. Por lo tanto, si el espacio como el tiempo son una condición necesaria para detallar un cuerpo de conocimiento sintético *a priori*, entonces serán un principio, además de poseer un carácter sintético y *a priori*.

El espacio.

La exposición trascendental del concepto de espacio debe mostrar la posibilidad de construir un cuerpo de conocimiento sintético *a priori* a partir de la explicación de un concepto como principio *a priori*. Para tal fin, el filósofo de Königsberg utiliza un argumento, el cual consta de dos pasos: en primer plano, se apela al carácter *a priori* e intuitivo de la representación de espacio como condición necesaria que posibilita la geometría y, en segundo plano, a partir del carácter *a priori* e intuitivo de la representación de espacio se deriva que esta última,

⁷⁶ *Ibidem*, p. 70.

considerada en sí misma, tiene que ser una forma del sentido externo, o sea, una forma de la sensibilidad. De esta manera, Kant aduce que la geometría (como cuerpo de conocimiento sintético a priori) es posible porque existe la representación de espacio, esto es, la representación de espacio es condición necesaria para la geometría. Es importante subrayar que la representación de espacio debe ser una intuición si es que ha de referir a un conocimiento sintético a priori, además, debe ser dado con anterioridad a cualquier percepción de objetos; pues de un concepto no se puede ir más allá de lo que el concepto mismo señala. Por lo tanto, la intuición del espacio debe ser completamente independiente de la experiencia y, por ende, a priori. Pero, también, hace inteligible la geometría como disciplina sintética a priori.

Al estar construida la geometría sobre el carácter a priori e intuitivo de la representación de espacio se identifica con las conclusiones extraídas de la exposición metafísica de dicha representación, pero no se puede ir más allá de esto. Sin embargo, en la sección titulada “Consecuencias de los conceptos anteriores” se presenta la transición hacia la idealidad del espacio, es decir, en esta parte del texto Kant pasa de la naturaleza de la representación de espacio al estatus ontológico del mismo.

La primera de las dos conclusiones kantianas dice así:

- “El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Pues ninguna determinación, sea absoluta o relativa, puede ser intuida

con anterioridad a la existencia de las cosas a las que corresponda ni, por tanto, ser intuita *a priori*⁷⁷.

Esto quiere decir que “la representación de espacio (intuición pura a priori) no contiene ninguna propiedad (incluyendo las propiedades relacionales) que pueda ser predicada de las cosas cuando estas son consideradas a parte de su relación con las condiciones subjetivas de la intuición”⁷⁸.

La segunda conclusión arguye esto otro:

- “El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa. (...) Sólo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc., desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación de espacio (...)”⁷⁹.

Es en esta parte de la argumentación el lugar en donde se localiza la tesis de la idealidad trascendental del espacio, esta se desprende del hecho de que los predicados espaciales únicamente son válidos si se aplican a los objetos de los sentidos, esto es, a los fenómenos. En cambio, nunca pueden ser adjudicados a las cosas consideradas en sí mismas, o sea, considerar las cosas libremente de las condiciones de la sensibilidad humana.

El espacio, además de idealidad trascendental posee, igualmente, realidad empírica, es decir, validez objetiva, pues todo lo que percibimos como exterior a nosotros y, por ende,

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁸ ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 172.

⁷⁹ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 71.

como extendido en el espacio corresponden a las representaciones de nuestra sensibilidad; esto quiere decir que existen objetos que son causa de nuestras representaciones, representaciones limitadas a informar la manera mediante la cual nuestra receptividad capta los objetos, o sea, lo que aparece ante nuestra sensibilidad o, también, el mundo fenoménico. Nunca se podrá ir más allá del fenómeno porque la manera de acercarnos al mundo es a partir de nuestra intuición, la cual es siempre sensible. En síntesis, el conocimiento humano tiene su punto de partida en la empírea, una empírea que se manifiesta espaciotemporalmente aunque sus condiciones de posibilidad sean trascendentales.

El tiempo.

Por lo que respecta a la exposición trascendental de tiempo (la cual tiene similitudes con la del espacio), el filósofo de Königsberg se apoya en el carácter a priori e intuitivo de la representación de tiempo para señalar que es una condición necesaria de la inteligibilidad tanto del concepto de cambio como del concepto de movimiento; de ahí se sigue que considerar el tiempo en sí mismo nos conduce directamente hacia el sentido interno, esto es, hacia una forma de la sensibilidad.

Kant aduce que tanto el concepto de cambio así como también el concepto de movimiento son posibles gracias a la representación de tiempo, esto es, la representación de tiempo funciona como condición necesaria para el cambio y para el movimiento, pues al ser el tiempo una forma del sentido interno permite la conexión de diversos predicados de una misma cosa en la conciencia humana; además, dicha representación tiene que ser a priori si ha de referir un conocimiento sintético a priori y debe ser dado previamente a toda percepción de objetos. En suma, la representación de tiempo es una intuición con total

independencia de la experiencia y, por tanto, a priori; así como también condiciona el cambio y el movimiento, pues sólo en el tiempo (o sea, sucesivamente) puede haber determinaciones tanto contradictorias como opuestas de una misma cosa.

Después de haber sostenido el carácter a priori e intuitivo de la representación de tiempo, y además de pertenecer a una forma de la sensibilidad (del sentido interno) Kant pasa, como lo hizo de igual forma con el espacio, de la idealidad del tiempo al estatus ontológico del mismo. Para tal fin, el filósofo de Königsberg se apoya en tres argumentos, los cuales dan forma al apartado titulado “Consecuencia de estos conceptos”.

La primera conclusión versa así:

- “El tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. En efecto, en el primer caso sería algo que poseería realidad a pesar de no ser un objeto real. Por lo que se refiere al segundo caso, el tiempo, en cuanto determinación o disposición inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos como condición de los mismos y ser conocido e intuido *a priori* mediante proposiciones sintéticas. Sin embargo, esto último se verifica perfectamente si el tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones. En efecto, entonces podemos representarnos esta forma en la intuición interna previamente a los objetos y, por tanto, *a priori*”⁸⁰.

Este primer argumento asume que el tiempo ni existe por sí mismo ni pertenece a las cosas, simplemente es la forma o condición a través de la cual el sujeto recibe todo tipo de

⁸⁰ *Ibidem*, p. 76.

representaciones, es decir, es una aportación del sujeto dado previamente a toda percepción de objetos y, por ende, es a priori.

La segunda conclusión asume lo siguiente:

- “El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos. No se refiere ni a una figura, ni a una posición, etc., sino que determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior. Debido precisamente al hecho de que esta intuición interna no nos ofrece figura alguna, intentamos enjugar tal déficit por medio de analogías y nos representamos la secuencia temporal acudiendo a una línea que progresa hasta el infinito, una línea en la que la multiplicidad forma una serie unidimensional. De ella deducimos todas las propiedades del tiempo, excepto una, a saber, que las partes de la línea son simultáneas, mientras que las del tiempo son siempre sucesivas. De ello se desprende igualmente con claridad que la misma representación del tiempo es una intuición, ya que todas sus relaciones pueden expresarse en una intuición externa”⁸¹.

Esta tesis destaca la correspondencia entre la representación de tiempo y el sentido interno; su función se circunscribe a relacionar representaciones para llevarlas a la conciencia.

La tercera conclusión afirma esto otro:

- “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto

⁸¹ *Ibidem*, pp. 76-77.

cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien, éste se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo. En consecuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos. Si puedo afirmar *a priori* que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y están determinados *a priori* según las relaciones espaciales, puedo igualmente afirmar en sentido completamente universal, partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales”⁸².

En esta conclusión Kant sostiene que toda afección sobre los sentidos forma parte del sentido interno, esto es, todos los objetos de los sentidos (fenómenos) están sujetos a relaciones temporales o, también, todos los fenómenos se encuentran en el tiempo. Empero, la representación de tiempo constituye una forma de la sensibilidad, es decir, el contenido de dicha representación es una condición subjetiva de la sensibilidad.

Además de la idealidad del tiempo, también tiene realidad empírica (o validez objetiva), ésta consiste en la legitimidad de los predicados temporales exclusivamente para los objetos de los sentidos o fenómenos, pues “al ser siempre sensible nuestra intuición, no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté sometido a la condición del tiempo”⁸³.

⁸² *Ibidem*, p. 77.

⁸³ *Ibidem*, p. 78.

Las consecuencias de la postura kantiana son las siguientes:

- a) Tiempo y espacio tienen su génesis en el ser humano, pues todo lo que origina una afección en la sensibilidad de éste se encuentra sometido a las condiciones espaciotemporales de la representación.
- b) Es válido hablar de tiempo y espacio solamente en el plano fenoménico, es decir, en el plano de los objetos de la intuición sensible o de experiencia posible; pues la humana intuición no puede rebasar los límites de esta forma de reconocimiento de objetos y como todo el conocimiento humano comienza con la experiencia, se requiere la presencia de un objeto que produzca afecciones sobre nuestra sensibilidad.
- c) Únicamente de las representaciones de tiempo y espacio es posible originar conocimientos sintéticos a priori. En cambio, de las representaciones que tenemos a partir de la vista, el oído, el tacto; aunque pertenecen a la estructura subjetiva de nuestra humana intuición, por tratarse de sensaciones y no de intuiciones, es imposible reconocer algún objeto a través de ellas mismas y, desde luego, tampoco cumplen con la aprioridad inherente al espacio y tiempo.

2.5. Schopenhauer y el principio de razón.

Para Schopenhauer, tiempo y espacio solamente son percibidos en el mundo como representación. Al igual que Kant, el filósofo de Danzig sostiene que ambas formas de la representación se encuentran a priori en la conciencia del ser humano; y es ahí donde se manifiesta la pluralidad, una pluralidad exclusivamente fenoménica y, por ende, inaccesible a las esencias o cosas en sí. Así pues, toda representación se halla bajo el mandato del principio de razón que no es más que la forma en la cual el cerebro adquiere conciencia de las relaciones acaecidas entre los objetos. De esta manera, tiempo, espacio y causalidad son el contenido de aquel principio; aunque nuestro análisis sólo refiere a los primeros dos, será

necesario enfocarnos en el tercero de ellos porque en el presente sistema la causalidad, al vincularse directamente con la materia, es el resultado de la unión de los dos primeros.

El tiempo es, en esencia, sucesión o, también, “la sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo”⁸⁴; se tiene conciencia de él a partir del cambio, del movimiento, de las transformaciones, de lo mudable, etc. Pero del hecho de que el tiempo se nos revela en los objetos cambiantes, es decir, que su conocimiento se derive de lo aprehendido por medio de una intuición sensible, no se sigue que su origen esté en la experiencia. El tiempo es una intuición intelectual cuya existencia es anterior, e incluso, condiciona la posibilidad de todo cambio, por eso mismo sostiene Schopenhauer que las intuiciones puras (tiempo y espacio) son “independientes de toda impresión sensorial, que no están condicionadas por ella sino que la condicionan, es decir, son *a priori* y por eso no están expuestas al engaño de los sentidos”⁸⁵. Una prueba de ello se descubre a través de la intuición de los números, los cuales sólo pueden ser captados en el tiempo pues carecen de representación sensible. Esto demuestra que tal intuición no procede de la sensación sino que se origina en lo a priori, o sea, en la estructura del sujeto; existen en y con el ser humano desde su nacimiento. Este hecho pone en evidencia que la ilusión adjudicada a la intuición sensible no se extiende hasta las formas puras. Y es en este supuesto sobre el cual descansa toda la certeza matemática; disciplina totalmente independiente de la experiencia; una experiencia cuya manifestación es fragmentaria y sucesiva.

El tiempo al formar parte del principio de razón sólo puede aludir a una relación entre objetos, por ende, su presencia es relativa pues “todo ser en el tiempo es también un no-ser: pues el tiempo es solamente aquello en virtud de lo cual a una misma cosa le pueden

⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, p. 56.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 122.

convenir determinaciones opuestas: de ahí que todo fenómeno en el tiempo a la vez no sea: pues lo que separa su comienzo de su fin es solamente tiempo, algo esencialmente evanescente, inestable y relativo, denominado aquí duración. Mas el tiempo es la forma más general de todos los objetos del conocimiento al servicio de la voluntad y el prototipo de las restantes formas de este”⁸⁶.

Por último, sólo resta señalar que el tiempo tiene su punto de partida en el sujeto cognoscente; su comienzo está condicionado por la existencia de este último.

En cambio, cuando el principio de razón actúa sobre el espacio intuido de forma pura, nos acerca a la esencia del mismo, a saber: la situación, la cual “no es en su totalidad más que la posibilidad de las determinaciones recíprocas de sus partes”⁸⁷. Cuando la intuición pura del espacio se deposita en conceptos abstractos constituye el contenido de toda la geometría y, al igual que el tiempo, el espacio solamente es perceptible mediante la esencia de la materia, esto es, a través de su obrar, pues “Solamente en cuanto actúa llena el espacio y llena el tiempo: su acción sobre el objeto inmediato (que es él mismo materia) condiciona la intuición, en la que sólo ella existe”⁸⁸ pues “la materia consiste en actuar, o sea, en la causalidad: por consiguiente, también en ella el espacio y el tiempo han de estar unidos, es decir, que ha de soportar en sí misma al mismo tiempo las propiedades del tiempo y las del espacio, por muy antagónicos que sean ambos, y ha de unificar en sí misma lo que en cada uno de ellos por separado es imposible, o sea, el inestable flujo del tiempo con la rígida e invariable persistencia del espacio, recibiendo de ambos la divisibilidad infinita”⁸⁹.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 231.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 56.

⁸⁸ *Ídem.*

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 58.

Si realizamos un ejercicio de abstracción y concebimos únicamente el espacio, la consecuencia sería un mundo fijo e inmóvil; o sea, permanente.

El tiempo y el espacio como la forma más general de percibir toda experiencia posible, es decir, como las condiciones compartidas por todos los fenómenos no sólo pueden ser pensados en abstracto, por sí mismos y carentes de contenido, sino también intuitos inmediatamente.

Para terminar, Schopenhauer realiza una observación sobre la teoría kantiana de la sensibilidad pura en donde se encuentran contenidos tanto el tiempo como el espacio. Según el pensador de Danzig, Kant denominó sensibilidad pura al correlato subjetivo del tiempo y el espacio considerados como formas puras; siendo que en realidad cuando hablamos de la sensibilidad ya se presupone la materia; por consiguiente, cuando Kant refiere a lo dado en la experiencia, en realidad está aludiendo a la intuición empírica pero considerada como mera sensación a la que le añade los predicados espaciotemporales y, de esta manera, la transforma en sensibilidad. “Pero de esos materiales no surge aún una representación objetiva: antes bien, ésta exige una referencia de la sensación a su causa, o sea, la aplicación de la ley de causalidad, es decir, el entendimiento; porque sin eso la sensación sigue siendo siempre subjetiva y no instala ningún objeto en el espacio, aun cuando éste le sea añadido. Pero en Kant el entendimiento no podía ser aplicado a la intuición: sólo debía *pensar*, a fin de mantenerse dentro de la lógica trascendental”⁹⁰. Por lo tanto, el entendimiento es quien hace posible la intuición pero no aporta nada a la experiencia ni a sus condiciones de posibilidad a excepción de la ley causal. A través de esta última se nos presenta la materia, la cual distingue entre las cosas reales de la fantasía. Todo lo material persiste en el tiempo y sus formas cambian en función de la causalidad; ésta es la esencia

⁹⁰ *Ibíd*em, p. 510.

de la materia, su ser es actuar; la cual es descubierta gracias a la única función que realiza el entendimiento: la conexión causal.

En suma, toda intuición empírica es ya experiencia, y toda intuición que parte de una sensación es empírica. Por su parte, el entendimiento (mediante la ley de causalidad) refiere esa sensación determinada en un tiempo y espacio concretos a su causa y, de esta forma, se presenta como objeto de la experiencia, es decir, se transforma en objeto material que persiste en el espacio durante todo tiempo pero que, como tal, siempre sigue siendo representación. Ir más allá de los límites de la representación nos conduce a la pregunta por la cosa en sí y nos instala en el terreno de la metafísica.

CAPÍTULO TERCERO.

EL CONCEPTO DEL ESPACIO Y EL TIEMPO EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* DE IMMANUEL KANT.

Aunque todo nuestro conocimiento sirve a la experiencia, ello no implica que todo el conocimiento tenga su origen en ésta.

Como ya ha sido comprobado nuestro conocimiento es fenoménico, es decir, es una instrucción sobre el modo en el cual los objetos suscitan afecciones sobre nuestra sensibilidad. La intuición es el resultado de esta afección, pues vincula de manera inmediata la presencia de un objeto sobre nuestra receptividad; no obstante, esta afección es un puro sentir, o sea, mera sensación que requiere ser ordenada. Ahora bien, la cuestión radica en asignar el origen de tal regulación y puesto que no lo extraemos de la experiencia, entonces es de suponer que corresponde a una aportación del sujeto cognoscente. Esto es posible porque la intuición humana, además de ser empírica, también puede presentarse con independencia de ésta, o sea, a priori. El sujeto de conocimiento, a través de las formas de la sensibilidad, ordena espaciotemporalmente la multiplicidad habida en la intuición empírica; consiguientemente, el tiempo y el espacio no pueden ser considerados como existencias con realidad absoluta (como pretende la teoría newtoniana), tampoco podemos caracterizarlos como si fuesen derivados de las relaciones entre los fenómenos (como lo considera la teoría leibniziana) ni mucho menos pueden ser extraídos de la experiencia (como afirmaba Hume). Espacio y tiempo constituyen la condición de posibilidad de la experiencia misma porque se encuentran en la estructura del sujeto cognoscente previamente a cualquier percepción de objetos.

En la “Estética trascendental” Kant se enfoca en el análisis de los <<principios de la sensibilidad a priori>> los cuales se corresponden con los contenidos de la intuición pura, a saber: espacio y tiempo. El primero compete al sentido externo mientras que el segundo se identifica con el sentido interno. El psiquismo puede ser estimulado de estas dos maneras y, por tanto, se considera que cualquier actividad sobre nuestra facultad sensible está determinada por la representación espaciotemporal.

Cuando el filósofo de Königsberg expone su interpretación de la teoría newtoniana acerca del carácter absoluto tanto del espacio como del tiempo, hace patente la necesidad de “admitir dos no-seres eternos y subsistentes por sí mismos (espacio y tiempo) que existen (aunque no exista nada real) sólo para contener en sí todo lo real”⁹¹. Por otro lado, la explicación kantiana de la teoría leibniziana asume el “espacio y tiempo como relaciones entre fenómenos (coexistentes o sucesivos), como relaciones abstraídas de la experiencia, si bien confusamente representadas en tal separación, tienen que negar la validez, o al menos la certeza apodíctica, a las doctrinas matemáticas *a priori* respecto de las cosas reales (por ejemplo, en el espacio)”⁹². Si se siguen hasta sus últimas consecuencias ambas teorías se obtienen las siguientes conclusiones: “Los primeros consiguen despejar el terreno de los fenómenos a favor de las afirmaciones de carácter matemático. Se enredan enormemente, en cambio, a causa de esas mismas condiciones, cuando el entendimiento quiere sobrepasar dicho terreno. Los segundos consiguen, respecto de esto último, que las representaciones de espacio y tiempo no les estorben cuando quieren enjuiciar los objetos simplemente en relación con el entendimiento y no en cuanto fenómenos. Pero no pueden, en cambio, dar razón de la posibilidad de conocimientos matemáticos *a priori* (ya que carecen de una intuición *a priori* verdadera y objetivamente válida), ni hacer concordar de forma necesaria las

⁹¹KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 81.

⁹²Ídem.

proposiciones empíricas y las afirmaciones matemáticas”⁹³. Pareciera que la intención de Kant radica en demostrar las ventajas que posee la teoría newtoniana sobre su contrapartida leibniziana, pues aquellos dejan abierta la posibilidad para que la geometría se aplique a los fenómenos de la naturaleza por el simple hecho de asignar realidad al espacio y al tiempo; motivo por el cual el filósofo de Königsberg califica a los newtonianos como aquellos que <<estudian matemáticamente la naturaleza>> en oposición a los leibnizianos quienes consideran el espacio y el tiempo como un producto de la imaginación, razón suficiente para caracterizarlos como los que <<estudian metafísicamente la naturaleza>>.

3.1. Condición lógica y ontológica del espacio y el tiempo.

La teoría newtoniana abre la posibilidad para que las proposiciones matemáticas se apliquen a los fenómenos de la naturaleza, sin embargo, no es suficiente para dar una explicación de dicha ciencia concebida como un cuerpo de conocimientos sintéticos a priori; además, añade Kant, Newton comete una petición de principio cuando refiere al espacio pues “El espacio absoluto que Newton cree haber demostrado es el movimiento relativo respecto del espacio absoluto y de ahí concluye que el espacio absoluto existe”⁹⁴. La cuestión que se plantea aquí es la siguiente: sin la caracterización del espacio como absoluto la primera ley del movimiento o principio de inercia (“todos los cuerpos perseveran en su estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta, salvo que se vean afectados a cambiar ese estado por fuerzas impresas”⁹⁵) no tendría validez; consiguientemente, Kant concluye que el espacio absoluto newtoniano es una condición lógica y ontológica, y lo mismo aplica para el tiempo.

⁹³ Ídem.

⁹⁴ KANT, Immanuel, *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, p. 14.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 15.

3.2. Espacio y tiempo: productos de la imaginación.

Para Leibniz, la noción de espacio es concebida a partir de la percepción de la coexistencia de las cosas, esto es, si tenemos, por ejemplo, las representaciones W, X, Y, Z; podemos observar, además de un orden, relaciones mutuas entre ellas. Pero, si sustituimos la representación X por la representación C y esta última adquiere la misma relación que guardaba aquella entre dicho orden, se dice que la representación C ocupa el sitio de X y se llama a tal cambio movimiento. Luego, el lugar o sitio se define como la ocupación de un punto específico; en tanto que el espacio es la consecuencia de tomar todos los sitios simultáneamente; de ahí se sigue que el espacio es para Leibniz “un orden de existencia de las cosas que se manifiesta en su simultaneidad”⁹⁶, en tanto que el tiempo es determinado como un orden sucesivo de lo que acontece. Considerados de esta manera, espacio y tiempo son ideales, es decir, son un producto de la imaginación porque no son nada con independencia de las cosas, los lugares y los instantes. Y en este sentido se enfoca la crítica hacia Newton, pues en un espacio y tiempo vacíos no es posible dar paso a la configuración de tales ideas porque, para Leibniz, se requiere la manifestación de algo material, o sea, de un objeto de percepción sensible a partir del cual se puedan extraer tales ideas. En consecuencia, espacio y tiempo no son absolutos sino relativos.

3.3. Espacio y tiempo como abstracciones de la experiencia.

Afirma Hume que espacio y tiempo son ideas extraídas de la experiencia; el primero obtiene su fundamento de la vista y el tacto; el segundo, de la percepción de la sucesión o cambio.

⁹⁶ RADA, Eloy, *La polémica Leibniz-Clarke*, p. 106.

Como ha quedado demostrado, para el filósofo escocés la naturaleza humana comienza sus primeros pasos a partir de que percibe algo, por consiguiente, se infiere que toda impresión o idea se deriva de algo existente, de algo percibido por el ser humano. De esta manera, tanto la extensión como la sucesión o cambio constituyen la génesis de aquellas ideas; empero, el método empleado por Hume es la inducción, cuyo resultado alude a un tipo de universalidad relativa al estar cimentada sobre la generalización de casos particulares. Esta manera de proceder nos conduce a negar la participación de cualquier elemento que sea independiente de la experiencia misma, o sea, lo pregonado por Kant como lo a priori. Una de las consecuencias de la postura humeana sería la sustitución del carácter universal y necesario de las proposiciones matemáticas por uno contingente, pues no puede ocurrir que lo extraído de la empírea actúe como condición de la misma y, por ende, espacio y tiempo tienen que ser considerados como abstracciones cuyo origen se halla en la experiencia.

3.4. Las formas a priori de la sensibilidad: espacio y tiempo.

Para Kant, espacio y tiempo son intuiciones puras; su origen reside en el psiquismo y son anteriores a toda percepción de objetos pues, considerados por sí mismos, ambos representan las formas a priori de la sensibilidad humana.

Para el filósofo de Königsberg el espacio cumple con una labor primordial: la constatación de la existencia de cosas fuera de nosotros y, además, que tales cosas son la causa de las afecciones sobre nuestra receptividad, es decir, el espacio constituye un rasgo de exterioridad objetiva. Ahora bien, gracias a la descripción del espacio como una intuición pura se puede dar razón de un cuerpo de conocimientos sintéticos a priori como lo es la caracterización kantiana de la geometría como ciencia del espacio. Sin embargo, es importante no perder de vista que el espacio kantiano es una intuición y no un concepto;

pues si fuese esto último sería imposible transgredir los límites de la definición del concepto mismo y el resultado sería asumir la existencia de múltiples espacios contenidos en un mismo concepto.

Se justifica la aprioridad del espacio sobre toda experiencia de objetos con el siguiente ejemplo: si me propongo trazar una línea, entonces es un requisito que el espacio esté dado previamente para que yo pueda ejecutar la labor que me he encomendado. Pero, además, aquella línea puedo continuarla tan extensa como me plazca porque el espacio se caracteriza por ser infinito e ilimitado. Esto nos lleva a concluir que en toda intuición externa de la cual somos conscientes se encuentra un espacio único e ilimitado, el cual funciona como una condición de su posibilidad; es algo así como una estructura <<pre-intuida>> en donde se pueden presentar múltiples fenómenos externos, pues “siempre que pensamos en el espacio pensamos en un espacio único, sin límites, y como abarcando todos los lugares que concebimos. Por ende, el espacio es una representación singular (es decir, una intuición) y sólo se convierte en concepto común cuando establecemos fronteras en él, y nos referimos a distintos países o lugares, todos ellos fragmento de un único espacio ilimitado”⁹⁷.

Para el análisis del tiempo, Kant, realiza un tratamiento similar al de la representación de espacio. El tiempo también es una intuición a priori que se encuentra en el psiquismo previamente a cualquier percepción de objetos, e igualmente, constituye una forma a priori de la sensibilidad. Sin embargo, el tiempo, correlato del sentido interno, no nos proporciona conocimiento alguno del alma como objeto. La única manera de determinarlo es con base en relaciones temporales, o sea, de manera sucesiva. La distinción entre el tiempo y el espacio consiste en que este último comprende exclusivamente al sentido externo y, por

⁹⁷ CABRERA, Isabel, “El espacio como condición trascendental de la experiencia”, en *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, p. 74.

consiguiente, solamente es válido para las representaciones de los fenómenos externos; mientras que para aquel todas las representaciones de los fenómenos, tanto del sentido interno como del sentido externo, sin excepción, se manifiestan a través de secuencias temporales.

El tiempo no es más que la forma necesaria del sentido interno que acompaña a todo acto de conciencia, puesto que sin la participación de esta última no podríamos tener conocimiento del tiempo⁹⁸. Solamente podemos percibir el tiempo (porque carece de figura o posición) a través de la determinación de la relación que guardan las representaciones pertenecientes a nuestro estado interno. Este hecho se pone de manifiesto cuando, por ejemplo, representamos una secuencia temporal al trazar una línea; ahí verificamos el carácter irreversible del tiempo, es decir, que avanza en una sola dirección, esto es, en series sucesivas. Sin embargo, todavía queda por mencionar la otra propiedad, a saber: la simultaneidad.

La forma de percibir la sucesión temporal se deriva de un fundamento a priori como lo es la causalidad. Por ejemplo, un momento presente es, en la medida en que se avanza en la serie del tiempo, el correlato de un estado anterior el cual conserva una relación determinante con el suceso primigenio; de ahí se deriva el orden presente entre nuestras representaciones. No obstante, para que yo pueda tener conciencia de la concatenación de una representación a la siguiente es imprescindible que pueda incorporarlas a mi conciencia. “Ahora bien, lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una

⁹⁸ Es importante destacar una interpretación diferente a la expuesta en este trabajo en torno a la concepción del tiempo, la cual corre a cargo de Pedro Stepanenko. En resumen, para Pedro, la representación del tiempo no puede identificarse con la conciencia de nuestra actividad sintética porque esta última “no presupone el pensar en distintas secuencias de representaciones, en cambio, la representación del tiempo sí lo exige. Y esta exigencia constituye uno de los factores indispensables para concebir un orden objetivo, diferente al orden en el cual cada sujeto percibe los objetos de la experiencia. Un orden objetivo al cual debe integrarse este último, pero que no se identifica con él”. Para más detalles cfr. Stepanenko, Pedro, “La concepción kantiana del tiempo” en *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, pp. 225-230.

intuición y, si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto en el psiquismo, no puede ser otra cosa que la manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo. Esto es, se trata de un sentido que, por su forma, es interno. Todo lo que es representado por un sentido es, en esa misma medida, siempre fenómeno. Por consiguiente, o bien habría que rechazar la existencia de un sentido interno, o bien el sujeto que es objeto de dicho sentido únicamente podría ser representado por éste como fenómeno, no como el sujeto juzgaría de sí mismo si su intuición fuera simple actividad espontánea, es decir, si su intuición fuera intelectual. Toda la dificultad reside en saber cómo puede un sujeto intuirse interiormente a sí mismo. Ahora bien, esta dificultad es común a toda teoría⁹⁹.

La conciencia de sí mismo a la cual Kant denomina como apercepción (o, también, representación simple del “yo”) es la condición para que todo ser humano pueda llevar a cabo la síntesis cognoscitiva, es decir, para que relacione conceptos e intuiciones. Todo el contenido de la sensibilidad posee un orden estipulado por las formas de la sensibilidad humana que no son más que las condiciones previas para la aprehensión de un objeto en el psiquismo, ellas son espacio y tiempo. Pero la intuición en un tiempo y espacio determinados todavía no es conocimiento, requiere de la participación de la espontaneidad del sujeto para dar unidad o, mejor aun, para sintetizar lo habido en la sensibilidad asignándole un concepto puro del entendimiento, ya que solamente una intuición puede tener acceso a la conciencia, o sea, puede ser pensada si es subsumida por las producciones del entendimiento. En consecuencia, la única manera posible para tener conciencia de aquello que pertenece al dominio de la intuición sensible es a través del empleo de los conceptos y, de esta forma, se

⁹⁹ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pp. 87-88.

supera el obstáculo que representa la particularidad de un mero intuir para dar paso a un conocimiento objetivo, esto es, un conocimiento discursivo o conceptual. Esta es la razón por la que Kant alude al concepto de espacio y tiempo, pues al ser intuiciones pertenecen al ámbito de la sensibilidad y no pueden ser conocidas, no pueden ser comunicadas si carecen de conceptualización. Recordemos que para el filósofo de Königsberg el conocimiento humano implica la correspondencia entre intuiciones y conceptos; una intuición sin concepto es ciega mientras que un concepto sin intuición está vacío. Fuera de estas exigencias nos encontramos en un plano de llanas representaciones subjetivas, o sea, ante simples apariencias. En suma, gracias a la conceptualización del espacio y el tiempo se puede dar razón de aquellos dos y comunicar que son intuiciones más no conceptos, asimismo, se encuentran previamente a la presencia del objeto y, además, todo el material sensible tiene que ajustarse a las formas espaciotemporales de representación porque son las condiciones a través de las cuales los objetos son aprehendidos por el psiquismo.

3.5. El mundo de la representación: espacio, tiempo y causalidad.

Schopenhauer coincide con el filósofo de Königsberg en considerar al espacio y al tiempo como una aportación del sujeto en relación con la constitución del conocimiento humano, es decir, existen anteriormente a cualquier percepción de objetos, o sea, son a priori. Sin embargo, en el tratamiento dado por el filósofo de Danzig a las representaciones de espacio y tiempo existen ciertas peculiaridades que lo alejan del sistema kantiano.

Espacio y tiempo tiene su origen en nuestro cerebro y son las condiciones, junto con la causalidad, por las que el sujeto conoce los objetos y, de esta manera, aparece el mundo como representación gobernado por el principio de razón. Solamente tiene sentido hablar del mundo si nos encontramos con las partes constitutivas de él, a saber: la distinción sujeto-

objeto. Ningún objeto existiría si no fuese aprehendido por la conciencia de un sujeto, es este último quien establece las condiciones para conocer aquel y es así como se sitúa ante el mundo objetivo, ante el mundo de la representación.

Aduce el filósofo de Danzig que nuestro humano conocer se encuentra condicionado por la forma en la cual nuestro cerebro capta los objetos. Ahora bien, tiempo, espacio y causalidad son las formas que gobiernan toda experiencia posible en cuyo dominio se hallan supeditados los fenómenos. Estos últimos nunca nos dan certeza sobre la esencia de los objetos, únicamente nos informan de la manera en la cual nuestro cerebro condiciona la presencia de los objetos, pues así como el oído está capacitado para percatarse de los sonidos, la mano para palpar los objetos, la vista para observar imágenes, etc.; igualmente, nuestro cerebro está capacitado para representar objetos, es más, es él quien produce el tiempo, el espacio y la causalidad, consiguientemente, no podemos rebasar los límites de las formas del conocer; esto es, no podemos ir más allá de nosotros mismos.

Espacio, tiempo y causalidad tienen su correlato en la materia porque alude a lo concreto y apto para ser corroborado en el mundo objetivo, pues mediante ella convergen tanto la permanencia en el espacio al igual que los cambios de estado en el tiempo, los cuales son aprehendidos por el entendimiento en virtud de la aplicación de la ley causal. Por lo tanto, la intuición es intelectual porque requiere de la aplicación del entendimiento, pues éste aporta la causalidad, sobre la sensación y, además, como el objeto inmediato de la intuición empírica son las cosas individuales, entonces se infiere que abarca a la realidad empírica así como también a la experiencia. En otras palabras, toda intuición empírica es ya experiencia y toda intuición que parte de una sensación es empírica porque el entendimiento refiere a una sensación determinada en un tiempo y espacio concretos a su respectiva causa y, de esta forma, se presenta como objeto de experiencia, es decir, se transforma en objeto material

que persiste en el espacio durante todo tiempo pero que, como tal, sigue siendo representación.

Una de las múltiples objeciones que Schopenhauer achaca a la teoría kantiana gira en torno a la exposición de la noción de intuición pues, para el filósofo de Danzig, Kant “considera que la intuición, tomada por sí misma, no es intelectual sino puramente sensible, o sea, totalmente pasiva, y que únicamente a través del pensamiento (categorías del entendimiento) se llega a concebir un *objeto*; y así introduce *el pensamiento en la intuición*. Pero entonces el objeto [*Gegenstand*] del *pensamiento* vuelve a ser un objeto [*Objekt*] individual, real; con lo que el pensamiento pierde su esencial carácter de universalidad y abstracción, y en lugar de conceptos generales recibe como objeto [*Objekt*] cosas particulares, con lo que Kant incluye a su vez *el intuir en el pensar*”¹⁰⁰. Así es como se introduce la ambigüedad con relación a las dos fuentes de nuestro conocimiento. Esta falta de claridad al establecer los confines entre el conocimiento abstracto y el intuitivo permea toda la obra kantiana trayendo consigo imprecisiones y contradicciones al vérselas con el mundo exterior; intenta solventar estos problemas con la frase siguiente: <<la intuición empírica nos es dada>>, esto es, el filósofo de Königsberg “se limita a despachar su contenido, la totalidad de la percepción empírica, con el <<está *dada*>> y no se pregunta cómo se produce, *si con el pensamiento o sin él*; sino que se eleva de un salto al pensamiento abstracto, y ni siquiera al pensamiento en general, sino a ciertas formas de pensamiento; y no dice una palabra sobre qué es pensamiento, qué concepto, cuál es la relación de lo abstracto y discursivo con lo concreto e intuitivo, cuál es la diferencia entre el conocimiento del hombre y el del animal, y qué es la razón”¹⁰¹. Ahora bien, lo único que nos es dado corresponde a lo que nos vienen desde afuera, desde el exterior; solamente la

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, p. 504.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 542-543.

impresión es objeto de nuestra receptividad. Por lo tanto, exclusivamente la sensación es lo que puede ser dado, o sea, venir desde el exterior. A partir de que el entendimiento (mediante la causalidad) junto con las formas de la intuición (espacio y tiempo), actúan sobre la impresión o sensación orgánica, el intelecto la transforma en objeto con un espacio y un tiempo determinados, concretos. No obstante, cuando entran en escena los conceptos se pone en marcha simultáneamente el pensamiento, el cual suele ir acompañado de espontaneidad. De esta manera, nos elevamos del conocimiento intuitivo hacia el abstracto (o no intuitivo) y, asimismo, presenciamos la actividad de la razón que, a pesar de su proceder independiente de la experiencia, recibe todo el contenido de su pensamiento a partir de la intuición precedente y de la comparación de ésta con otras intuiciones y conceptos. El problema radica, según el filósofo de Danzig, en que Kant “ha captado falsamente la relación entre sensación, intuición y pensamiento, y que ha identificado la intuición, cuya forma es el espacio en sus tres dimensiones, con la mera afección subjetiva en los órganos sensoriales, haciendo que el conocimiento de un objeto no venga dado más que por un pensamiento diferente de la intuición. Yo, en cambio, digo: los objetos son ante todo objetos de la intuición: mas esta no es en modo alguno una simple sensación, sino que ya en ella se muestra activo el entendimiento. El *pensamiento* que se añade sólo en los hombres, no en los animales, es mera abstracción de la intuición, no ofrece ningún conocimiento radicalmente nuevo, no establece por primera vez objetos que no existieran anteriormente; sino que simplemente cambia la forma del conocimiento ya adquirido con la intuición, lo convierte en un conocimiento abstracto en conceptos, con lo que se pierde el carácter intuitivo y, por contra, se hace posible la combinación de conceptos que amplía inmensamente su aplicabilidad. Sin embargo, la *materia* de nuestro pensamiento no es otra cosa más que nuestras intuiciones mismas, y no algo que no esté contenido en la intuición y

se añade por el pensamiento: por eso también, la materia de todo lo que se presenta en nuestro pensamiento tiene que poderse demostrar en nuestra intuición, porque, si no, sería un pensamiento vacío”¹⁰².

Para Schopenhauer, el filósofo de Königsberg tuvo la osadía de asumir en el apartado correspondiente a la “Analítica” algo similar a lo hecho en la “Estética”, es decir, así como la intuición pura descansa sobre una intuición pura a priori (espacio y tiempo), también los conceptos adquiridos empíricamente tendrían que basarse en ciertos conceptos puros supuestos en nuestra facultad cognoscitiva y, de esta manera, el pensamiento empírico solamente podría ser posible gracias a aquel puro pensamiento a priori que, empero, debería tomar el objeto a partir de la intuición. “Con el error de Kant aquí expuesto se conecta su falta, tempranamente denunciada, consistente en no haber ofrecido una teoría del origen de la intuición empírica, sino haberla dejado sin más como *dada*, identificándola con la mera sensación (a la que simplemente le añade las formas intuitivas del espacio y el tiempo) y conceptuando ambas bajo el nombre de sensibilidad. Pero de esos materiales no surge aún una representación objetiva: antes bien, ésta exige una referencia de la sensación a su causa, o sea, la aplicación de la ley de causalidad, es decir, el entendimiento; porque sin eso la sensación sigue siendo siempre subjetiva y no instala ningún objeto en el espacio, aun cuando este le sea añadido. Pero en Kant el entendimiento no podía ser aplicado a la intuición: solo debía *pensar*, a fin de mantenerse dentro de la Lógica trascendental”¹⁰³. En síntesis, el entendimiento es quien hace posible la intuición pero no aporta nada a la experiencia ni a sus condiciones de posibilidad a excepción de la ley causal. A través de esta última se nos presenta la materia, la cual distingue entre las cosas reales y las meras imágenes de la fantasía. Todo lo material persiste en el tiempo y sus formas cambian en

¹⁰² *Ibidem*, p. 541.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 510.

función de la causalidad; ésta es la esencia de la materia; su ser es obrar; su ser es actuar; y es descubierta gracias a la única función que realiza el entendimiento: remitir el efecto a su causa.

CONCLUSIONES.

El conocimiento humano no versa sobre los objetos sino que refiere a la forma en la cual éstos producen afecciones sobre nuestra sensibilidad, ello pone en evidencia la receptividad de dicha facultad sensible que es anterior a la percepción del objeto. Ahora bien, toda modificación sobre la sensibilidad es una multiplicidad ordenada en relaciones espaciotemporales de representación, dicho orden es impuesto por el sujeto y si tuviese que señalar un lugar específico en donde se encuentra la determinación espaciotemporal del material sensible, entonces tendría que apuntar hacia la cabeza, pues es la mente quien se encarga de establecer un plano espacial para todo aquello que habita fuera de nosotros; además, adquiere certeza de ello llevándolos a la conciencia a través de la sucesión de representaciones.

Siguiendo a Kant, espacio y tiempo son intuiciones, no conceptos; sin embargo, dentro de la exposición metafísica y trascendental de aquellos dos se alude tanto al <<concepto de espacio>> como también al <<concepto de tiempo>>. A primera vista pareciera existir una contradicción en el uso de los términos, pero esta vaguedad es superada si replanteamos la cuestión en curso.

Para el filósofo de Königsberg nuestro conocimiento es discursivo, esto es, conceptual. Los conceptos determinan la realidad objetiva a partir de que encuentran su correlato en alguna intuición empírica; esta última, considerada por sí misma, contiene meras sensaciones ordenadas espaciotemporalmente, no obstante, es incapaz de comunicar nada por tratarse de un simple sentir. Así pues, los conceptos puros del entendimiento sintetizan la diversidad de la intuición empírica ordenada en el espacio y el tiempo y, a su vez, dan paso a la determinación de la realidad objetiva, o sea, a la correspondencia entre intuiciones y

conceptos, correspondencia que es posible gracias a la intervención de la imaginación. De esta forma, las sensaciones superan el escollo de la subjetividad y llegan a ser objetivas, es decir, se pasa de un mero sentir de un ser individual al conocimiento de tal sensación por una colectividad de individuos gracias a la conceptualización de aquella intuición empírica. Por lo tanto, es válido argüir que los conceptos contienen, dentro de sí mismos, el lenguaje de la experiencia o, también, de nuestros sentidos. En otras palabras, la determinación de la realidad objetiva mediante el uso de conceptos es la única manera posible para comunicar nuestras sensaciones; consiguientemente, referimos al concepto tanto del espacio como del tiempo para poder hacer partícipes a todos los seres humanos del orden espaciotemporal de una diversidad originada en los sentidos y, a su vez, generadora de modificaciones sobre nuestro psiquismo externa o internamente (espacial o temporalmente); pero, además, condicionan la realidad empírica de la intuición misma porque funcionan como reglas en donde se circunscriben todos los objetos susceptibles de corroboración empírica. En consecuencia, los conceptos de espacio y tiempo tienen como objetivo primordial comunicar que aquellos dos son intuiciones a priori, o sea, formas de la sensibilidad a través de las cuales el psiquismo intuye espacial o temporalmente los objetos dados a los sentidos y funcionan como leyes en la naturaleza porque son anteriores e independientes de la experiencia, o sea, son condiciones de posibilidad de esta última.

BIBLIOGRAFÍA.

- AITON, E. *Leibniz. Una biografía*, trad. Cristina Corredor Lanas, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- ALLISON, Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad.; y pról. Dulce María Granja Castro, Barcelona, Editorial Anthropos, 1992.
- ARAMAYO, Roberto, *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- AYER, A. J., *Hume*, trad. J. C. Armero, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- BENÍTEZ, Laura y ROBLES José Antonio (coord.), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, México, UNAM, 1999.
- BENNETT, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, trad. José Antonio Robles, México, UNAM, 1968.
- CABRERA, Isabel., (comp.) *Argumentos trascendentales*, comp.; e intr. Isabel Cabrera Villoro, México, UNAM, 1999.
- CANTERLA, Cinta, *La génesis de la crítica de la razón pura de 1781*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1987.
- CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1974.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, vol. IV, "de Descartes a Leibniz", trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Editorial Ariel, 1979.

- , *Historia de la filosofía*, vol. V, “de Hobbes a Hume”, trad. Ana Doménech, Barcelona, Editorial Ariel, 1979.
- , *Historia de la filosofía*, vol. VI, “de Wolff a Kant”, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Editorial Ariel, 1979.
- DELEUZE, Gilles, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta, Barcelona, Paidós, 1989.
- , *Empirismo y subjetividad*, trad. Hugo Acevedo, pról. Oscar Masotta, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007.
- , *Exasperación de la filosofía (el Leibniz de Deleuze)*, trad.; y notas Grupo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2006.
- , *Kant y el tiempo*, trad.; y notas Grupo Editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- , *La filosofía crítica de Kant*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Madrid, Cátedra, 2007.
- DE SALAS, Jaime, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Madrid, Tecnos, 1994.
- GONZÁLEZ, Ángel Luis (editor), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, Pamplona, EUNSA, 1996.
- GÓMEZ CAFFARENA, José, *Diez lecciones sobre Kant*, Madrid, Mínima Trotta, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gredlbscher Roth, revisión Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1996.

- HIROTAKA NAKANO, Ito, *La teoría de la autoafección de Kant*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- HUME, David, *Tratado sobre el entendimiento humano*, pról., trad.; y notas Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- , *Investigación sobre la naturaleza humana*, trad.; y notas Félix Duque, Barcelona, Tecnos, 2002.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pról.; trad.; y notas Pedro Ribas, México, Taurus, 2006.
- , *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, trad. Samuel Nemirovsky, México, UNAM, 1993.
- , *Prolegómenos*, trad. Julián Besteiro, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1975.
- LEIBNIZ, Gottfried, *Monadología*, trad.; pról.; y notas Manuel Fuentes Benet, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1980.
- , *Discurso de metafísica*, trad.; intro.; y notas Julián Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- MANN, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad.; y notas Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Pasión tranquila (ensayo sobre la filosofía de Hume)*, Madrid, Machado Libros, 2009.

- NEWTON, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, intr.; trad.; y notas de Eloy Roda García, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- NOXON, James, *La evolución de la filosofía de Hume*, trad. Carlos Solís, Madrid, Ediciones Castilla, 1974.
- PHILONENKO, Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. Gemma Muñoz y Alonso López, revisión Inmaculada Córdoba Rodríguez, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- POSADA KUBISSA, Luisa, *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, pról. Celia Amorós, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008.
- RÁBADE, Ana Isabel, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta, 1995.
- RADA, Eloy, *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, Taurus, 1980.
- REALE, Giovanni y ANTISIERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. II "Del humanismo a Kant", Barcelona, Herder, 1992.
- RUSSELL, Bertrand, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI, 1977.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, trad.; intr.; y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Editorial Trotta, 2004.
- ,
- El mundo como voluntad y representación. Complementos*, trad.; intr.; y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- ,
- Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. Vicente Romano García, Buenos Aires, Editorial Aguilar, 1980.
- ,
- Parerga y paralipomena: escritos filosóficos menores*, vol. I, trad. Edmundo González Blanco, España, Editorial Ágora, 1997.
- SHORE, Eduardo, *Entender a Kant. La cosa en sí en la Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2001.
- SIMMEL, George, *Schopenhauer y Nietzsche*, España, Ediciones Espuela de Plata, 2004.
- SPIERLING, Volker, *Arthur Schopenhauer*, trad. José Antonio Molina Gómez, España, Herder, 2010.
- STEPANENKO, Pedro, *Categorías y autoconciencia en Kant*, México, UNAM, 2000.
-
- Unidad de la conciencia y objetividad*, México, UNAM, 2008.
- STROUD, Barry, *Hume*, trad. Antonio Ziri6n, México, UNAM, 1995.

- URDANIBIA, Javier (coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1990.
- VECCHIOTTI, Icilio, *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*, trad. Javier Abásolo, Madrid, Doncel, 1972.
- WASIANSKY, E., y DE QUINCEY, T, *Vida íntima de Kant*, trad. José Ma. Borrás, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2003.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 2000.