



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**La aporía entre Ser y Pensar en la *Crítica de la razón pura*.**

Un ensayo sobre la posibilidad del pensar metafísico

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

HÉCTOR NOÉ GUTIÉRREZ FUENTES

ASESOR: DR. LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN

SANTA CRUZ ACATLÁN, ESTADO DE MÉXICO, ENERO DEL 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## Índice

Agradecimientos.....	5
Introducción .....	7
<b>Capítulo 1 La aporía entre Ser y Pensar y la <i>Crítica de la razón pura</i>: exploración de una vía de interpretación de la <i>Crítica</i>.....</b>	<b>11</b>
§1.- La aporía entre Ser y Pensar como un problema fundamental del conocimiento y de la <i>filosofía</i> .....	11
§2.- La <i>Crítica de la razón pura</i> : una posible vía de solución a la aporía.....	13
α) La interpretación convencional de la <i>Crítica de la razón pura</i> .....	14
β) Los errores de un gran hombre: La interpretación de Schopenhauer como hilo conductor de la visión convencional.....	15
γ) Crítica a la versión convencional .....	17
δ) La aporía entre Ser y Pensar en la <i>Crítica de la razón pura</i> : una nueva vía de comprensión.....	19
<b>Capítulo 2 Los objetos del conocimiento: el problema de la experiencia y la ‘Estética Trascendental’.....</b>	<b>32</b>
§3.- La naturaleza problemática de la experiencia: fuente y objeto de conocimiento .....	33
α) El problema de la experiencia .....	33
β) El giro copernicano de la concepción del objeto .....	39
§4.- La ‘Estética Trascendental’ y el problema de los objetos: ¿teoría del conocimiento o teoría de la percepción?.....	45
α) Consideración preliminar de la ‘Estética Trascendental’ .....	45
β) El tiempo en la ‘Estética Trascendental: Sentido interno o forma pura de la intuición.....	55
γ) Las observaciones de la ‘Estética Trascendental’: idealidad trascendental, fenómeno y apariencia ilusoria .....	59
<b>Capítulo 3 El problema del pensamiento y los elementos del conocimiento.....</b>	<b>69</b>
§5.- La relación de la ‘Estética Trascendental’ con el conocimiento: <i>intuición fenómeno y objeto</i> como medios .....	69
α) El doble sentido de la Sensibilidad.....	69
β) Sensibilidad y Entendimiento: el problema de la posibilidad del conocimiento .....	71
γ) La naturaleza del conocimiento: concepto y juicio .....	73
δ) La relación entre juicio, concepto e intuición.....	78
§6.- La pregunta por la verdad y la ‘Lógica Trascendental’ .....	80
<b>Capítulo 4 Sensibilidad y Entendimiento: La ‘Deducción trascendental’ y el problema de la metafísica.....</b>	<b>86</b>
§7.- Del problema del conocimiento y la metafísica.....	86

§8.- <i>Quaestio Juris</i> y <i>Quaestio Facti</i> : la pregunta fundamental de la “Deducción Trascendental”	96
§9.- Los conceptos puros del entendimiento como condición de posibilidad de la experiencia	106
§10.- De vuelta al inicio: el problema de la metafísica y la aporía entre Ser y Pensar: Consecuencias de la <i>Deducción Trascendental</i> y el problema del conocimiento.....	129
<b>Meditación final</b> .....	154
Bibliografía .....	167

## Agradecimientos

Este trabajo de investigación se ha realizado bajo el generoso apoyo que la Facultad de Estudios Superiores Acatlán me ha otorgado a fin de concluir este trabajo de manera satisfactoria. Agradezco en primer término al Proyecto PAIDI/009/18: “Filosofía y comunicación: relaciones e implicaciones del problema de la verdad, su comunicación y la configuración del mundo” lugar en el cual esta investigación cobró límites y forma. En segundo lugar, aunque no por ello menos importante, agradezco al Comité técnico del convenio del programa becas tesis de Licenciatura de la FES Acatlán, por tener una consideración favorable con respecto a mi proyecto de titulación.

Aunque no hay palabras suficientes que puedan expresar la profunda gratitud que siento para aquellos que me dieron su valiosísima compañía durante la redacción de este arduo trabajo, quiero regalarles las siguientes palabras:

A Mariana Gómez: no hay nada en el mundo que disfrute más que la hermosa compañía que me brindas día con día. La calidez de tu persona, tu amor y comprensión son lo que me motivan a dar siempre nuevos pasos en la vida, pasos que quiero dar siempre a tu lado y con tu compañía, acompañando también siempre tus grandes pasos. Porque a tu lado la vida es como un sueño. Gracias por ser tú, y gracias por estar conmigo, gracias por siempre ser mi mejor amiga. Porque no hay nada que se pueda comparar con la felicidad que siento cuando estás conmigo. Siempre estaré agradecido con la vida por haberte conocido. Te amo.

Dr. Luis Antonio Velazco Guzmán: muchas gracias por su infinita paciencia, por sus enseñanzas, por sus atentas observaciones a mi trabajo, por su apoyo, por las largas conversaciones sobre filosofía, porque sin su guía y orientación no habría alcanzado a ver lo que hoy puedo ver. Le admiro y le respeto mucho. Y más que un Maestro, le considero un gran amigo, porque reconozco en usted a alguien dispuesto a filosofar de la manera más seria y atenta posible.

Al Doctor Antonio Marino le agradezco por sus invaluable enseñanzas. Durante el transcurso de casi un año que nos dedicamos a leer la *Metafísica* de Aristóteles aprendí muchísimo tanto de filosofía como sobre la lectura de textos filosóficos; le agradezco por los seminarios y cursos en donde leímos con mucha atención y cuidado algunas de las obras de los pensadores más grandes de la historia de la filosofía.

A la Dra. Lucero Gonzáles: muchas gracias por la atención y la dedicación que nos brindó en sus clases. Siempre las recuerdo con gran añoranza y cariño. Fue en sus clases donde pude notar que la vida humana es una apertura al misterio. Desde ahí reconozco que este arduo camino de la búsqueda del saber es el que debo tomar en mi vida.

A la Dra. Dayanira García, le agradezco por sus valiosas enseñanzas y la orientación que me ofreció durante sus clases. Con usted aprendí que no hay otro modo de hacer filosofía sino con una gran dedicación y con arduo esfuerzo.

A Guillermo Linares, mi estimado y gran amigo: me hace muy feliz saber que comenzamos esta amistad mientras encontrábamos que el camino que decidimos tomar para nuestra vida era el de la filosofía. No tengo duda de que los esfuerzos intelectuales más arduos de mi formación los he compartido contigo, me refiero a todos los intentos de formar un grupo de estudios, y con especial atención a ese genial círculo de estudios donde intentamos con todas nuestras fuerzas comprender la *Fenomenología del espíritu*. A final de cuentas, no sé si entendimos algo, pero estoy seguro que aprendimos la importancia de la amistad en la filosofía. Es gracias a tu amistad que siempre intenté ir más allá, porque más que una rivalidad, es el amor por el saber lo que une nuestros caminos. Infinitas gracias por todo tu apoyo; A Mario Villegas, muchas gracias por compartir con nosotros un poco de las valiosas observaciones que tu reservada mente guarda. En mí siempre tendrás un amigo. A Jocelyn Velarde, por tu compañerismo y apoyo, espero que siempre sigamos siendo amigos.

A mi familia: a mis padres por su apoyo incondicional y eterno amor. A mis hermanas: sé que siempre podré contar con ustedes. Les agradezco infinitamente todo lo que han hecho por mí.

## Introducción

El apetito del saber lleva al hombre a los límites del pensamiento. El hombre que apetece la verdad no se detendrá ante esos límites porque aquello que lo mueve es el hambre de saber. Nos enfrentamos a un laberinto que surge por este apetito, más bien es el apetito lo que nos lleva por caminos laberínticos. Uno podría simplemente rendirse ante las complicaciones, pero el hombre que desea la verdad intentará traspasar esos límites cuando se ha quedado sin recursos para seguir explorando los distintos caminos.

El hambre del saber que tiene el hombre lo instala de manera inmediata en una posición determinada con respecto al mundo que experimenta, ya que desea conocerlo, y de una manera u otra dirige sus esfuerzos a lograrlo. Podría considerarse que conocer es una actividad simple e inmediata, pues no se necesita más que la percepción para poder conocer una cosa, sin embargo, los múltiples esfuerzos e intentos que se realizan por captar la verdad más allá de lo que muestra la percepción indican que esta relación es más complicada y oscura de lo que se muestra en primera instancia.

Ahora, en la tradición filosófica se le llama ‘teoría del conocimiento’ a la reflexión acerca sobre qué es el conocimiento y cuáles son los elementos que lo conforman. Las preguntas que orientan estas investigaciones tienen como punto de partida la relación que el hombre establece con el mundo, ya que es a partir de que el hombre pretende conocer y su esfuerzo por lograrlo, que surgen múltiples problemas para establecer lo que es y lo que no es conocimiento. Dado que esta relación no se comprende de manera inmediata, entonces es viable investigar al respecto de su naturaleza y los diversos elementos que conforman dicha relación.

De manera general, este trabajo versa sobre la aporía entre ser y pensar. Entiendo por esta aporía la imposibilidad del pensar para aprehender al ser. Esto significa que en los múltiples esfuerzos por conocer y decir qué es el conocimiento, se llega a múltiples contradicciones que imposibilitan el avanzar en el camino, de tal modo que se llega un punto en el que parece que no es posible dar un paso más. Sin embargo, para determinar si es posible avanzar y a partir de qué elementos, es necesario comprender las ataduras o los ‘problemas’ que conforman esta *aporía*.

Dada la extensión del problema a lo largo de la tradición filosófica, considero que es necesario concentrarse en una obra que pueda orientar la reflexión sobre la aporía, mostrando los puntos principales a los que debe prestarse atención, y que al mismo tiempo permita indagar si hay un modo de avanzar en los problemas que el conocimiento suscita. De este modo, considero que la carta de navegación adecuada para este trabajo la brinda Kant en su obra *Crítica de la razón pura*.

Sentado lo anterior, es necesario señalar que el objetivo de este trabajo es esclarecer la aporía entre ser y pensar en los planteamientos de Kant en la *Crítica de la razón pura*. De este modo, podrá clarificarse la obra kantiana al tiempo que ilumina el camino que debe seguir la reflexión acerca del conocimiento. Ahora, ¿Qué relación hay entre la obra de Kant y la cuestión aporética? Considero que es posible indagar este problema en la *Crítica de la razón pura* dado que es esta cuestión la que guía u orienta los esfuerzos de Kant, es decir, que la obra trata de dar una respuesta a la cuestión aporética. En ese sentido, resulta fundamental, al tiempo que se indaga la problemática, observar de qué manera se pronuncia Kant al respecto para evaluar las implicaciones de su respuesta.

El planteamiento anterior no se encuentra exento de problemas. Dada la complejidad del problema y de la obra de Kant, es necesario clarificar cómo se interpreta la *Crítica de la razón pura* y justificar que de hecho sí se está considerando este problema. De este modo, el primer capítulo de este trabajo se concentra en brindar esta justificación, a partir de reflexionar sobre la aporía entre ser y pensar en general y luego exponiendo de qué manera se encuentra esta problematización en la *Crítica de la razón pura*. Ello implica revisar otras interpretaciones de manera crítica y mostrar cómo y en qué medida aciertan o yerran la comprensión del texto. Seguido de ello, teniendo clara la cuestión aporética y el panorama de interpretación de la *Crítica*, será posible seguir un modo de interpretar la cual permitirá adentrarse en la obra siguiendo y clarificando los elementos de la aporía.

El primer capítulo permitirá vislumbrar el hilo conductor de la *Crítica*, a partir de ello se explorará la obra intentando observar las preguntas fundamentales de ella para esclarecer la posibilidad de responder a la aporía desde el pensamiento kantiano. El hilo conductor parte de tres preguntas: 1.- ¿Qué es el objeto? 2.- ¿Qué medios poseemos para el conocimiento? y 3.- ¿Cómo se relacionan los objetos con nuestros medios del conocimiento? a partir de



explorar estas tres preguntas en la *Crítica*, será posible detallar la respuesta que ofrece a la aporía.<sup>1</sup>

El segundo capítulo se concentrará en la primera pregunta. El propósito del capítulo es determinar qué es aquello a lo que la razón dirige su atención en vistas del conocimiento. De tal modo que es necesario comprender, en primer lugar, cómo Kant expone el problema del objeto del conocimiento. En segundo lugar, se presenta una lectura de la ‘Estética Trascendental’ donde se clarifica la respuesta de Kant a la cuestión del objeto. Gracias a ello, será posible notar de manera simultánea, que el objeto de conocimiento y los medios que tenemos para conocer se encuentran separados en la exposición teórica de la *Crítica*. Además, esto arrojará consecuencias importantes con respecto a la interpretación de la ‘Estética Trascendental’ y su relación con las secciones y capítulos siguientes en la *Crítica de la razón pura*.

Considero necesario agregar aquí que la posición que intento defender con respecto a la lectura de la *Crítica de la razón pura* puede hacerse más claro en medida que se la confronta con otros modos de comprender algunas secciones de la obra o del pensamiento en general de Kant. Así, hay algunas secciones de los capítulos dedicados a revisar de manera crítica otras vías de interpretación.

En la explicación de la segunda pregunta o tercer capítulo se llegará a las profundidades de la *Crítica*. Las secciones fundamentales serán la ‘Estética Trascendental’ y la ‘Lógica Trascendental’, ya que en estas secciones Kant explora cómo funciona la razón, realizando una disección entre la Sensibilidad y el Pensamiento; también explica cómo se conjuntan y cómo trabajan en virtud de lograr el conocimiento. Aquí uno de los planteamientos fundamentales será el observar que el fenómeno, más allá de ser una determinación empírica de nuestra experiencia o el objeto acerca del cual tenemos conocimiento, en realidad es un medio para conocer, lo cual ya nos presenta una visión de la *Crítica* muy distinta a la convencional<sup>2</sup>, además de la posibilidad de explicar en sentido *trascendental* qué es pensar

---

<sup>1</sup> Estas preguntas quedarán expuestas en la primera exploración de la aporía entre Ser y Pensar. Los capítulos siguientes se forman según estas preguntas para explorar los elementos de la aporía en la *Crítica* y así tratar intensivamente el propósito principal de este escrito.

<sup>2</sup> Por versión convencional entiendo algo similar a lo que Henry Allison expone en su obra *El idealismo trascendental de Kant* como la lectura convencional de la *Crítica*. En pocas palabras, es una lectura de la *Crítica*

algo en general. En este capítulo debe determinarse los elementos del conocimiento. Dada la relación entre los elementos y la respuesta kantiana a la pregunta por el conocimiento, será necesario reflexionar, al mismo tiempo, sobre la relación entre los elementos y la concepción kantiana del conocimiento.

En la explicación de la tercera pregunta habrá una síntesis explicativa entre las secciones pasadas, pues se expondrá cómo la experiencia, la sensibilidad y el entendimiento no se encuentran separados en absoluto, por lo que se explicará cómo trabajan conjuntamente y se vislumbrará qué imagen sobre el conocimiento arroja. Para ello será necesario recurrir a diversas secciones de la obra, fundamentalmente en donde Kant hace aclaraciones sobre la naturaleza de nuestras facultades y la de nuestra experiencia<sup>3</sup>. Así podremos observar que el problema de la versión convencional es algo que Kant pretende evitar que se comprenda en su *Crítica*, por lo tanto, sería posible reformar el modo de pensar acerca de la *metafísica* y la posibilidad del conocimiento.

A partir de la cuestión anterior se intentará esbozar en qué sentido la respuesta a la aporía nos brinda la posibilidad o la defunción final de la metafísica. Ello sólo puede hacerse al final de este trabajo, una vez que se ha clarificado la propuesta kantiana sobre la aporía de Ser y Pensar. Como podrá notarse a lo largo del trabajo, la cuestión aporética tiene una relación estrechísima con la metafísica, lo cual podremos ver con claridad en la descripción kantiana del problema, al grado que para decidir acerca de la posibilidad de ella, es necesario posicionarse en la aporía, ya sea como escéptico, racionalista, etc. El escrito pretende aclarar la posición kantiana, pues a lo largo de la tradición se ha pensado que Kant pone el punto final en la discusión y cierra para siempre la puerta a la indagación metafísica.

Tomando en cuenta lo anterior, el trabajo tiene la finalidad de esclarecer, con la guía kantiana de la *Crítica*, la naturaleza de la metafísica. Lo importante de pensar este asunto es que si la respuesta a la aporía es negativa, no es posible la actividad filosófica y queda indeterminada

---

que toma como hilo conductor, y por lo tanto como tesis principal, la distinción entre *cosa en sí* y fenómeno. Esta lectura nos arroja un Kant escéptico con respecto al conocimiento, que además deja a la metafísica en bancarota con respecto a sus elementos fundamentales. Dicha interpretación convencional de la *Crítica* y las razones para no seguirla serán expuestas en el capítulo uno, en la revisión de las interpretaciones de la obra.

<sup>3</sup> Estas secciones son diversas; pienso por ejemplo en el párrafo siete y ocho de la 'Estética Trascendental'; igualmente servirán de aclaración el párrafo once en la 'Analítica Trascendental' donde Kant realiza tres observaciones sobre las categorías. No las enumero ni menciono, la elección de los pasajes y su justificación será visible en el momento correspondiente de su exposición.

su validez y su actividad. En medida que comprendemos ello, este trabajo se vuelve una apología de la filosofía y la metafísica. Dicho de otro modo, si los presuntos indiferentistas de la metafísica tienen razón, no hay motivo por el cual practicar la filosofía sea coherente o válido, y al lado de las ciencias no queda más que llorar y lamentarse. Pero si la naturaleza humana no puede evadir las preguntas de la filosofía entonces bien vale la pena dedicar la vida al pensar filosófico.

## **Capítulo 1 La aporía entre Ser y Pensar y la *Crítica de la razón pura*: exploración de una vía de interpretación de la *Crítica***

### **§1.- La aporía entre Ser y Pensar como un problema fundamental del conocimiento y de la *filosofía***

La primera tarea de esta investigación es clarificar a qué se refiere la expresión ‘la aporía entre Ser y Pensar’. Dicho de manera breve, esta aporía consiste en la imposibilidad del pensar para aprehender al ser, lo cual significa que encontrar una unidad entre ambos es prácticamente imposible. Para comprender esto hay que aclarar que la aporía nace por la relación que el hombre tiene con el mundo.

Si se hace abstracción de un aparato teórico y conceptual que dé cuenta de la experiencia sobre el Ser, es posible encontrar en la base la experiencia de los sentidos. A través de los sentidos se obtiene información de lo que hay fuera de nosotros, se obtiene noticia de que hay Ser. Por medio de los sentidos es notable el cambio de lo que es y lo que permanece en el cambio, ya que las cosas no cambian radicalmente de un instante a otro. Sin embargo, a pesar de tener información sobre lo que es, no hay un discurso que pueda explicarnos esta experiencia; ello permanece indeterminado.

El hombre busca una explicación de aquello que le rodea y de lo que sabe que es gracias a sus sentidos. Este afán de explicación es lo que hace peculiar la relación del hombre con el mundo, pero al mismo tiempo, es lo que brinda la distancia entre Pensar y Ser. La explicación sobre el Ser fundamentada en los sentidos es demasiado limitada, ya que no es posible abarcar con ellos la totalidad del Ser. Lo único que es posible afirmar con la certeza de verdad es que el *Ser es*. Pero esta afirmación resulta insuficiente para el afán de conocimiento, pues los

sentidos muestran un amplio espectro de las cosas, de las cuales también busca saber, y no sólo ello, sino lograrlo con verdad.

Al notar la insuficiencia de los sentidos, hay que buscar por otros medios el modo de aprehender al Ser, de brindar una explicación más profunda y abarcante. Otro modo de decir lo mismo es: “*Todos los hombres por naturaleza desean saber*”<sup>4</sup>, si ello no fuera de tal modo, la experiencia sensorial sería suficiente, pero lo que notamos a partir de ello es que la relación que el hombre tiene con el mundo es problemática, pues pretende aprehender con Verdad al Ser, pero se ve frustrado constantemente. Aún con ello, no escatima sus esfuerzos y medios para lograrlo, pues dicho conocimiento le despierta un apetito inmenso.

Dada la insuficiencia de los sentidos y de su decir sobre el Ser, el hombre se encamina a la duda y a la reflexión sobre aquello que se le presenta, busca nuevos medios para lograr el conocimiento que tanto anhela. Aquí se le presenta el pensamiento como una instancia en la que ve la posibilidad de lograr aprehender y conocer al Ser. Una prueba de esto es la palabra, la cual mantiene relación con lo sensorial. Al usar una palabra se mantiene inmóvil algo que es móvil, es decir, el ser mismo. Cuando decimos *es de día*, la verdad de lo que digo se mantiene por un tiempo, pero sabemos que el día no dura para siempre, eventualmente *llegará la noche*. En ese momento, la verdad de mi aserción se esfuma, y la luz que había conseguido con respecto al Ser se desvanece. Así, aunque parece que el pensamiento brinda claridad y resolución de los problemas, en realidad se tornan más enigmáticos.

Con esto quiero dar a entender que la aporía de Ser y Pensar nace de la propia experiencia que el hombre tiene acerca de conocer el mundo. Esto significa que la aporía es fundamentalmente un asunto del conocimiento: el pensar no puede aprehender al Ser. La relación entre ambos siempre resulta problemática, y se vuelve aporética cuando notamos que los caminos para unificarlos son parte de un aparente laberinto sin salida. Esto indica algo muy interesante: si la naturaleza humana busca el saber, entonces es natural el ascender a este tipo de caminos tan complicados, pues deseamos explicar el mundo en su totalidad. Pero en última instancia, los problemas ya se encuentran inmersos en la propia relación entre el Ser y el Pensar. Esa distancia entre ambos ¿es insalvable totalmente? Es decir ¿no hay posibilidad de encontrar una explicación del Ser que no se vea envuelta en la red de

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 980<sup>a</sup>.

problemas que su relación abarca? Aún más ¿será imposible eliminar la distancia entre Ser y Pensar?

Este problema ha sido fundamental para la filosofía, de tal modo que los esfuerzos para dar una respuesta determinan la posibilidad de la actividad filosófica. Con esto me refiero a que distintas respuestas al problema de la aporía devienen en diversas corrientes filosóficas, las cuales se distinguen según se brinden un mayor peso a ciertos elementos que a otros. Dado que el propósito del trabajo es indagar este problema en la *Crítica de la razón pura*, en lo siguiente se brindará una exposición sobre cómo se encuentra inscrito este problema en los planteamientos de Kant. Sobre todo considero fundamental revisar cómo concibe Kant el problema de su obra y cómo lo plantea, pues a partir de ello es que podrá observarse si la cuestión versa sobre la relación entre ser y pensar o si más bien es otro el problema del que se trata.

## **§2.- La *Crítica de la razón pura*: una posible vía de solución a la aporía**

El problema al que me enfrentaré aquí es a la aporía entre Ser y Pensar. Ya se han observado sus elementos y sus implicaciones fundamentales, sin embargo, para adentrarnos en la aporía, hace falta una carta de navegación adecuada. ¿Cómo encontrar una guía correcta ante un problema tan basto y complicado?

Considero que el pensamiento kantiano es un buen punto de partida para explorar la aporía. En la filosofía kantiana observo la posibilidad de brindar una respuesta gracias a que el carácter del filósofo tiende a no guiarse hacia los extremos. Esto puede notarse desde uno de sus primeros escritos: *Pensamiento sobre la verdadera noción de las fuerzas vivas*. En este texto tenemos a un Kant joven que intenta reconciliar las posiciones de Leibniz y Descartes.<sup>5</sup> Así, el talante de este filósofo, más que guiar la reflexión hacia la disolución de los extremos, puede ayudar a guiarla desde el centro, brindando la importancia debida a cada uno de los elementos. Al mismo tiempo, la claridad y precisión conceptual del autor representa la posibilidad de comprender con profundidad los problemas que implica la aporía y la posible solución a ella. Es decir, considero que bajo la enseñanza kantiana es posible enfrentar el problema aporético.

---

<sup>5</sup> Cfr. Granja, D, *Lecciones para Kant hoy*. Antrophos Editorial, México: 2010. P.30.

Encontrar en la *Crítica de la razón pura* una solución a la aporía no es una tarea sencilla. En primer lugar, requiere de alejarse de la interpretación de la obra en sus líneas más convencionales. Antes de explicar la insuficiencia de estas interpretaciones, es necesario dejar claro lo siguiente: en tanto que no es posible observar la solución que la *Crítica* le plantea a la aporía a primera vista, también será necesario comprender ciertos supuestos de interpretación que guíen la lectura y la comprensión del texto, lo cual se hará más adelante.

#### **α) La interpretación convencional de la *Crítica de la razón pura***

La complejidad de interpretar una obra tan complicada como la *Crítica de la razón pura* deriva en la diversidad de visiones acerca de la obra. Parte de la oscuridad para el lector es causada por la claridad conceptual que el autor pretende<sup>6</sup>, pero también es causada por el descuido del lector. Aquí intentaré ofrecer una vía de interpretación adecuada, para ello será necesario una revisión crítica de las posturas de otros intérpretes de la obra.

La imagen que cualquiera podría tener sobre Kant, de manera general, es aquella en la que lo primordial es trazar los límites del conocimiento, lo cual deriva en la tesis de que el *fenómeno* es lo único de lo que tenemos conocimiento dejando de lado por completo el *noúmeno*. Además, para esta imagen el *noúmeno* funciona como una entidad suprasensible, la cual determina ontológicamente al *fenómeno*. Las facultades humanas nos impiden el acceso al noúmeno, pero nos brindan el conocimiento fenoménico, dado que son éstas las causantes de que sólo podamos conocer y **percibir** *fenómenos*.

La oposición entre noúmeno y fenómeno es lo fundamental de la visión convencional. Ello enmarca el conocimiento a los límites y condiciones de nuestra percepción. El noúmeno es una realidad suprasensible, a la que no tenemos acceso pero que determina al fenómeno a ser como es. De este modo, la consecuencia última es que el conocimiento de las cosas tal como son en sí mismas es imposible, lo único alcanzable es el conocimiento de lo fenoménico o de las cosas tal y como son para nosotros. Sobre esta visión convencional Henry Allison señala: *“La suposición básica es simplemente que la mente puede adquirir esos materiales solo*

---

<sup>6</sup> Entiendo que la expresión que utilizo aquí puede parecer contradictoria, ya que no es comprensible cómo de la claridad puede resultar oscuridad para el lector. Sin embargo, el lector acostumbrado a definiciones previas y conceptos estáticos juzgará como oscura la exposición kantiana, pues los conceptos que el autor presenta cambian y se desarrollan a lo largo del texto. Esto puede justificarse en la diferencia planteada por Kant acerca de los conceptos en filosofía y en matemáticas.

como resultado de ser <afectada> por las cosas en sí.”<sup>7</sup> De las cosas en sí mismas no es posible decir nada, pues ni siquiera es posible percibir las. Digo que esta es una interpretación convencional no sólo porque es la que mayor aceptación tiene en la tradición filosófica, sino porque incluso en interpretaciones con matices distintos, estas tesis prevalecen por lo general sin alteración. En lo próximo se brindará una evaluación de la interpretación convencional, notando cuál es su fundamento.

### **β) Los errores de un gran hombre: La interpretación de Schopenhauer como hilo conductor de la visión convencional**

Para no dejar esta visión convencional sin portavoces, es necesario señalar quiénes la desarrollan, ya sea esta o una visión similar de la misma. Una interpretación que sigue esta línea es la que Schopenhauer muestra en el ‘Apéndice’ a *El mundo como voluntad y representación*. El problema con esta interpretación no es sólo el apegarse a la interpretación convencional, sino que la comprensión de la *Crítica* parece casi imposible, pues la conclusión de Schopenhauer es que la obra se vuelve contradictoria en sus partes, sobre todo en la ‘Estética Trascendental’ y la ‘Lógica Trascendental’.

Schopenhauer parte de dos argumentos: el primero es señalar que el gran aporte de Kant a la filosofía es la distinción entre *noúmeno* y *fenómeno*; el segundo es que el pensamiento de Kant cae en contradicción al señalar en la ‘Lógica Trascendental’ que los objetos nos son dados. El desarrollo de la contradicción es lo importante para Schopenhauer y es lo que intentaré dejar claro sobre su visión.

A ojos de Schopenhauer, la obra platónica y los hindúes juegan un papel fundamental en la comprensión de la tesis kantiana. La similitud entre ambos es que hay una separación entre lo ideal y lo real. Por parte de Platón, Schopenhauer toma el aclamado mito de la caverna, en donde se muestra que el conocimiento posible es sólo una forma de la idea, es decir, que lo que se nos presenta para conocer no es lo real, no son las cosas tal y como son en sí mismas; los Vedas, por otro lado, sostienen una interpretación semejante a Platón, pues el conocimiento de la realidad está mediada por un velo de *maya*, que no permite el acceso a las cosas como son en sí mismas sino a meras representaciones de ellas.

---

<sup>7</sup> Allison, H. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*, Barcelona: Anthropos, 1992 p.30.

Schopenhauer afirma que el fenómeno está determinado por nuestra constitución cognoscitiva. Lo cual significa que todo lo que podemos conocer está mediado por las formas puras de la intuición: espacio y tiempo. Así, todo conocimiento se da en términos de *representación*, ésta es determinada por las formas puras de la intuición, pues nada nos puede llegar que no sea afectado por ellas. Por lo tanto, todo el conocimiento representacional está determinado a un espacio y un tiempo.

Lo anterior implica que no tenemos acceso a cómo son las cosas en sí mismas. Hay un mundo *suprasensible* al que no tenemos acceso, pues nuestra experiencia con el mundo y nuestro conocimiento se da en términos de espacio y tiempo, ello gracias a que la representación está determinada por las formas puras. Sin embargo, de ese mundo de cosas en sí mismas depende la aparición fantasmagórica que tengo del mundo, es decir, el fenómeno. Dado lo anterior, podemos señalar que si todo nuestro conocimiento es fenoménico, entonces hay una separación de lo real y lo ideal. Esto implica que no es posible conocer lo real, sino el cómo las cosas se presentan de acuerdo a nuestras ideas y constitución propia.

A partir de esto es posible ver en la “Estética trascendental” una doctrina que describe cómo las formas puras determinan la aparición de la realidad. Esto significa que la experiencia está determinada por las ideas, se da sólo a partir de ellas. Para que quede más claro, podríamos pensar el siguiente ejemplo: si hiciéramos uso de lentes que cambien el color de lo que vemos a tonos azules y rojos, podríamos decir que no tenemos acceso a las cosas tal y como son en sí mismas, pues estaríamos determinados a ver todo con esos colores, suponiendo además que los lentes sean parte inseparable del cuerpo. El ejemplo nos deja ver que por más esfuerzo que hagamos, no podemos ir más allá de nuestra condición para ver en ciertas tonalidades.

La contradicción de la filosofía kantiana, tal como la expone Schopenhauer, se encuentra cuando Kant afirma: “*El contenido empírico de la intuición nos es dado*”<sup>8</sup> La contradicción se produce porque así la base de la filosofía kantiana ya no es el noumenon, sino una realidad objetiva. Lo que Kant había hecho hasta la ‘LT’ fue determinar la aparición y conocimiento del fenómeno a la constitución subjetiva de la mente. Pero al decir que el contenido empírico

---

<sup>8</sup> Kant, *KrV*, B54.



de la intuición nos es dado, está pensando en la dependencia del contenido de nuestras intuiciones a un objeto real e independiente de nosotros.

Es posible pensar que en medida que la visión de Schopenhauer es lejana en el tiempo, no es válida del todo, pues ahora se vería a Kant con unos ojos muy distintos.

A esta visión de Schopenhauer podría objetarse que es errada en medida que es lejana en el tiempo, pero ello no es del todo cierto. Hay interpretaciones contemporáneas que siguen la visión de Schopenhauer. Lo malo de estas visiones, además de la comprensión limitada de la obra kantiana, es que la declaran como inservible o infecunda filosóficamente. Por señalar algunas, pueden considerarse la visión de Peter Strawsson en *The bounds of sense* o la interpretación de Pritchard. Por ejemplo, Strawsson defiende que es posible obtener una teoría epistemológica tomando la vía kantiana de reflexión, pero es necesario eliminar de su exposición todas las partes que tengan relación con lo trascendental. Pero si ello se debe a una interpretación errona, es algo que debemos evitar como buenos y atentos lectores.

En última instancia, el defecto de la visión convencional es ver en la *Crítica de la razón pura* la imposibilidad del conocimiento, pues comprenden la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí* una distinción ontológica y epistemológica. Esto significa que hay una realidad *suprasensible* a la que no tenemos acceso, delegando el conocimiento a las representaciones determinadas por las condiciones espacio-temporales de la 'Estética Trascendental' y que determinan nuestra experiencia del mundo. Más adelante al realizar la exposición de la sección 'Estética Trascendental' se expondrá de manera más detallada en qué sentido esta visión convencional afecta en el modo de interpretar la obra en general. Por ahora, considero suficiente con lo expuesto hasta aquí para comprender en sus líneas generales que la visión convencional defiende una interpretación de la *Crítica de la razón pura* en la que ésta es incompleta o presenta una visión escéptica con respecto al conocimiento.

### **γ) Crítica a la versión convencional**

La visión convencional de la obra kantiana, a pesar de ser la más aceptada y estudiada en el mundo académico, en realidad presenta muchos problemas con relación a su comprensión. Varios de ellos ya han sido señalados más arriba, pero entre los fundamentales son los siguientes: 1.- Realizan una lectura de la *Crítica* sin tomar en cuenta su unidad o coherencia. 2.- No toman en cuenta el propósito del autor. 3.- Adjudican ciertas tesis a Kant que él mismo

no defendería, por lo menos, no en el sentido en que se la adjudican. 4.- Declaran la obra como incoherente o contradictoria; esto último no parece lo más viable. La insuficiencia de esta versión es el recurrir a la explicación del *fenómeno* a partir de una realidad *suprasensible*, es decir, que el *fenómeno* se refiere a nuestro modo condicionado de percibir las cosas, y el fundamento de ese mundo está más allá de lo que podemos percibir.<sup>9</sup>

¿Cuál es el defecto en proponer esto? Terminaríamos declarando que el conocimiento es imposible. Henry Allison señala que el ataque más fuerte de esta visión, es la tesis de que: “Al limitar el conocimiento a los fenómenos, es decir, al reino subjetivo de las representaciones, Kant destruye totalmente la posibilidad de cualquier genuino conocimiento.”<sup>10</sup> ya que en última instancia, el único acceso posible al conocimiento que tendríamos sería a nuestras propias representaciones o ideas, lo cual implica que no hay conocimiento como tal.

Desde una lectura cuidadosa de la *Crítica* es posible notar que de hecho la posición kantiana es distinta. Es el propio Kant quien se expresa contra el escepticismo: “(...) una clase de nómades que abominan de todo cultivo estable del suelo, desgarraban, de tiempo en tiempo, la asociación civil.”<sup>11</sup> Este escepticismo deja fuera de alcance cualquier posible conocimiento y suelo seguro. La versión convencional aunada a esta tesis produce una contradicción en tanto que establecen que los propósitos de Kant son el limitar el conocimiento que la razón puede alcanzar, pero en última instancia sostienen que no es posible el conocimiento en medida que sólo hay un acceso subjetivo a los objetos, ignorando por completo lo que son en sí mismos.

Además de las dificultades teóricas que produce el proponer que hay una realidad *Suprasensible*, Henry Allison señala que esta versión se fragmenta cuando es posible notar que Kant propone condiciones pero no de manera ontológica. Es decir, que no hay una realidad tal a la que no tenemos acceso, sino que se trata de una dependencia del conocimiento humano

---

<sup>9</sup> Más adelante se mostrará a detalle las implicaciones de la versión convencional. En esta sección basta con señalar cuál es su tesis principal y por qué es posible optar por otra vía de comprensión del problema.

<sup>10</sup> Allison, H, Op.Cit. p.33

<sup>11</sup> Kant, I, *KrV*, A IX.

A ciertas condiciones a priori que reflejan la estructura del aparato cognitivo humano. Estas condiciones no determinan el modo como los objetos nos <parecen> o <aparecen> en el **sentido empírico**; más bien, expresan las condiciones universales y necesarias por las cuales únicamente la mente humana es capaz de reconocer algo como objeto en general.<sup>12</sup>

En última instancia, la versión convencional no respeta el sentido en que Kant expone lo *Trascendental* de su doctrina. Lo empírico no se ve determinado de una manera ontológica. En este sentido, la tesis convencional lee en lo trascendental una tesis ontológica que determina el ser de las cosas a meras apariencias, mientras que lo que sean en sí mismas queda completamente indeterminado. Si lo *Trascendental* se trata, como señala Allison, de una dependencia del conocimiento a condiciones meramente epistémicas, entonces bien puede encontrarse una vía de comprensión distinta de la *Crítica de la razón pura*.

#### **δ) La aporía entre Ser y Pensar en la *Crítica de la razón pura*: una nueva vía de comprensión**

La lectura que propongo de la *Crítica* es tomarla con el problema de la *aporía* como un hilo conductor de los planteamientos kantianos. Aunque el autor no lo reconoce de manera explícita, es posible notar que el conflicto aporético se encuentra en la obra desde el inicio, desde el ‘Prólogo’ hasta el ‘Canon de la Razón Pura’. Hacer notar lo anterior es la tarea fundamental de este escrito. Dicho de otro modo, en este trabajo se presentará una interpretación de la *Crítica de la razón pura* a partir del problema aporético para notar la posibilidad de responder a la aporía desde los planteamientos kantianos.<sup>13</sup>

Esta vía de interpretación la he encontrado a partir de una lectura cuidadosa del propio Kant. Cabe señalar que en mi lectura imperan también, como ya se ha notado, observaciones que han hecho otros filósofos. Entre ellos están Henry Allison, Norman Kemp Smith, Erick Weill y Luisa Posadas Kubissa<sup>14</sup>. Estos cuatro intérpretes de la obra kantiana, abren la posibilidad para ver de un modo diferente la *Crítica*, y es imposible para mí negar la influencia que he

---

<sup>12</sup> Allison, H, Op.Cit. p.39

<sup>13</sup> Aquí quiero aclarar que quizá para ello no es necesario leerla con la aporía como hilo conductor; sin embargo, a partir de notar el problema y cómo se inscribe en la *Crítica*, muchas de las incoherencias de la visión convencional se desvanecen, y proporcionan una argumentación sólida y detallada con respecto al conflicto aporético.

<sup>14</sup> En el mismo orden que los autores se encuentran, estos son los libros que guiaron mi pensar sobre Kant: *El idealismo trascendental de Kant*; *Comentario a la Crítica de la razón pura*; *Problemas kantianos*; y *Razón y conocimiento en Kant*. Por el momento no hago más que indicarlos, sin embargo, el lector podrá encontrarlos a lo largo del escrito y en la Bibliografía final.

recibido de sus trabajos. Sin embargo, en última instancia es Kant quien guía la reflexión y el pensamiento que tengo sobre su obra.

Considero pertinente justificar la posibilidad de ver la aporía en la *Crítica* antes de avanzar a un análisis detallado de la obra. Con ello lograríamos ver cómo se plantea el problema y consecuentemente notaríamos los elementos fundamentales que permitan brindar la respuesta al conflicto de la aporía.

Kant comienza señalando los problemas de los que la *Metafísica* adolece. La razón tiene el singular **destino** de verse agobiada por muchas preguntas, las cuales no puede eludir, pero tampoco puede responder. Aunque Kant no da un mayor indicio de cuáles son esas preguntas, inmediatamente conduce al lector a observar el ascenso de la razón desde cuestiones sencillas, desde la experiencia, hasta el abandono total de ella. Debido al abandono de la experiencia, la razón no puede encontrar sus errores, sus principios sobrepasan todo **límite de la experiencia**.

“*El campo de batalla de estas disputas sin fin se llama metafísica*”<sup>15</sup> esta es la primera caracterización que el autor brinda sobre ella. Es posible notar que la relaciona con la naturaleza de la razón humana, pues ella asciende inevitablemente por medio de preguntas que se plantea por su propia **naturaleza**. El preguntar de la razón es lo que aquí me interesa, pues ello enmarca y relaciona al problema de la metafísica con el problema del conocimiento.

La primera caracterización de la metafísica deja un sabor insípido y aleja de ella rápidamente al lector incauto, pero Kant advierte que ello es el tono de moda de una época. La metafísica, como Hécuba, ha sido la reina de todas las ciencias, la cual ahora se lamenta desterrada y desposeída. Con ello parece cavar la tumba de la metafísica, parece querer enterrarla para siempre, pero ¿ello será posible? No hay que perder de vista que hasta ahora el gran problema de la *metafísica* es abandonar toda piedra de toque con la experiencia.

Antes de pasar a hablar de un modo más específico sobre el problema de la *metafísica*, Kant llama la atención a la administración que ésta ha tenido, ya sea a mano de los dogmáticos, los escépticos, e inclusive el **célebre Locke**. En esta descripción de la metafísica señala las causas por las que es acusada. Ya notamos más arriba que el *escepticismo* impide el

---

<sup>15</sup> Kant, *KrV*, A VII.

conocimiento. Si la metafísica abandona el campo de toda experiencia, el resultado que obtenemos no es distinto; por otro lado, el apolillado dogmatismo se refiere a que el conocimiento depende por completo de principios que no están en la experiencia, sino en el pensamiento. Al acercarse a Locke nos indica que el empirismo inglés tampoco parece presentar una solución que no orille al escepticismo. Si el empirismo posee la verdad, ello sería el modo de cavar la tumba para la metafísica, además de comenzar a rellenar el hueco. Sin embargo, Kant señala: “*puesto que esa genealogía se le atribuía falsamente, ella seguía sosteniendo sus pretensiones.*”<sup>16</sup> Puesto de este modo, ¿quién querría acercarse a la metafísica, si ella ha mostrado ser más que una solución, el campo de batallas de disputas sin fin, que al lado de las ciencias no puede hacer más que llorar lamentándose?

La visión de Kant acerca de la metafísica no es esa. Él guarda silencio con respecto a la eminente importancia de su objeto y con relación a sus pretensiones. Este detalle nos indica la distancia de pensar a la metafísica a partir de las objeciones y problemas que Kant indica. Como he señalado, ello es el tono de moda de una época con una madura facultad de juzgar. ¿No juzgar es la causa de los errores en el conocimiento?<sup>17</sup>

Ahora, con respecto a la metafísica el mismo Kant se encarga de decir que por más indiferencia y desprecio que los hombres le muestren, no pueden ser indiferentes a la naturaleza humana. Aquellos “*Recaen también -en la medida en que piensan, en general, algo- inevitablemente en afirmaciones metafísicas, ante las que tanto desdén afectaban*”<sup>18</sup> Estos presuntos indiferentistas o detractores de la metafísica no pueden negar su naturaleza como seres racionales en la medida en que piensan, **en general**, algo. Sin embargo, la objeción de Kant ante estos personajes es muy ambigua aún, pues ¿qué es pensar algo en general? ¿No es ir más allá de los límites de la experiencia?

Ante este problema entre la naturaleza de la metafísica y la naturaleza de la razón, la *Crítica de la razón pura* inscribe su propósito como la institución de un tribunal de justicia que le asegure a la razón sus pretensiones y que despache las arrogaciones infundadas. Sobre las

---

<sup>16</sup> *Ibid.* AIX.

<sup>17</sup> *Cfr.* Kant, I, *KrV*, B350. Aunque Kant no es el único ni el primero en señalarlo. En *Los principios de la filosofía*, I, XLIV, Descartes señala que la fuente de los errores es juzgar antes de haber percibido clara y distintamente. Más adelante comentaré más a detalle este hecho.

<sup>18</sup> *Ibid.* AX.

pretensiones, Kant se refiere al deseo de la razón de ir más allá de la experiencia, lo cual aún no es suficientemente claro al igual que el pensar algo en general; las arrogaciones infundadas, son aquellas que plantean los indiferentistas a la metafísica. Este tribunal, dice Kant, es la *Crítica de la razón pura*; ésta debe criticar la facultad de la razón en general en lo tocante a todos los conocimientos por los que ella pueda esforzarse *independientemente de toda experiencia*.

Esta cuestión de la metafísica es fundamental, pues en ella encontramos que el planteamiento kantiano se instaura, no sólo en contra de la metafísica pensada como algo que sobrepasa la experiencia, sino también en contra de los detractores de la metafísica. Tanto para unos como para los otros es necesario clarificar el sentido de la expresión: *independientemente de toda experiencia*, pues esta señala la fuente del conocimiento que pretende presentar la metafísica.<sup>19</sup> Esta expresión bien podría comprenderse en contra de la metafísica, por lo tanto, se trataría de ponerle un límite a su actividad. Pero en medida que se comprende que la metafísica forma parte de la naturaleza de la razón, y que es imposible abandonarla en medida que se piensa algo en general, es posible preguntar: ¿pensar algo en general es algo independiente de toda experiencia? ¿Qué relación tiene la experiencia y el pensar? Si pensar algo en general es independiente de toda experiencia, ¿es imposible pensar algo en general?

Si la obra de Kant está dirigida tanto hacia los metafísicos como a sus detractores, ¿qué tipo de conocimiento es la metafísica y por qué requiere de una clarificación? ¿Debe buscarse en la *Crítica* una justificación de la metafísica; o más bien debe buscarse la defunción total de ella?

Es posible notar en el planteamiento del problema de la *Crítica* que la metafísica juega un papel fundamental. Esto lo hemos descrito más arriba. Pero el modo en que se escribe sobre ella, parece dejar al lector con una negativa al respecto de su posibilidad. Frente a esta opción, la *Crítica* ofrece una justificación del conocimiento matemático y de la ciencia de la naturaleza, lo que implica la cancelación total de la metafísica como ciencia y como

---

<sup>19</sup> Esto puede notarse tanto en la primera línea de la introducción como en la descripción de los problemas de la metafísica en el segundo párrafo del primer prólogo. La experiencia resulta el punto de partida de la razón. Es por el afán de conocimiento, y porque la razón no deja de plantearse preguntas, que no se contenta con una explicación meramente sensible, que debe ascender más allá de la experiencia para explicar el mundo. Lo que queda pendiente en esta explicación es preguntar si la metafísica puede tomar una vía distinta de plantearse para que no abandone la piedra de toque de toda experiencia.

conocimiento. Notamos lo anterior a través de observar que si la metafísica no es posible como ciencia, y su peculiaridad la ocupan ya otras ciencias que, en contraste con ella, pueden tomar sencillamente el camino seguro de la ciencia, entonces la metafísica no tiene un papel o una peculiaridad importante, salvo la de ser un intento de ir más allá de los límites de toda experiencia. Ir más allá de la experiencia es algo que no nos está permitido en la ciencia.

Entonces ¿cómo plantear la posibilidad de la metafísica en la *Crítica de la razón pura*? Antes de revisar el argumento kantiano, es prudente recordar que el problema del conocimiento que se encuentra en la base de la obra de Kant abarca la totalidad de los conocimientos que le pertenecen a la razón, ya sean ellos de razón o entendimiento puros o contengan algo de la experiencia. En ese sentido, la matemática y la ciencia de la naturaleza (física) encuentran una justificación suficiente en la investigación kantiana sobre la razón pura. Pero ¿en qué consiste su justificación? ¿Si ella es suficiente para estas ciencias, será suficiente también para la metafísica? Con esto, lo que queda planteado es la relación entre la posibilidad de las ciencias y la investigación crítica, pues en medida que la razón y su configuración permitan realizar la ciencia, entonces estaremos justificados a decir que poseemos ciertos conocimientos.

Lo siguiente será revisar esta cuestión en la *Crítica de la razón pura*. En el ‘Prólogo de la Segunda edición’ Kant replantea el problema de su obra a partir de la cuestión de si una ciencia puede tomar un camino seguro. Para ello, señala que la ciencia es una elaboración de conocimientos que puede o no tomar tal camino seguro de la ciencia. Sobre ese camino seguro ofrece ciertos parámetros que debe cumplir, es decir, hace una descripción sobre la consistencia de ese camino seguro:

Si después de hacer muchos intentos y preparativos, (1) queda atascada tan pronto como está por llegar a la meta, o si, para alcanzarla, (2) debe volver atrás muchas veces y tomar otro camino; y también, (3) si no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores acerca de la manera como debe ponerse en obra la intención común, entonces se puede estar convencido de que un estudio tal no ha tomado todavía, ni con mucho, el andar seguro de una ciencia, sino que es mero tanteo.<sup>20</sup>

Kant lo escribe como condicional. El camino seguro de la ciencia consiste en poder poner en obra la intención común, en que ella no debe quedar atascada ni debe volver atrás muchas veces. Esto significa que una ciencia debe tener un fundamento seguro que le permita el

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, BVII. La enumeración es mía.

avance y la puesta en obra según la intención común de los colaboradores. Si una ciencia tiene esto, podrá tomar el camino seguro para el conocimiento. El no cumplir con estos requisitos es muestra del tanteo de una ciencia, ya que no tiene una finalidad clara que perseguir, y dado que no tiene un camino establecido que sea seguro, al avanzar puede regresar constantemente por notar que tuvo errores en sus planteamientos iniciales.

Kant pasa a revisar cómo fue diferente el que distintas ciencias tomarán tal camino. Comienza por la Lógica y termina con la Ciencia de la Naturaleza. La exposición sigue un modelo que Kant establece en los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Este modelo consiste en que para presentar un conocimiento como ciencia, debe poder señalarse lo que hace distintivo o *peculiar* a tal conocimiento, es decir, se debe señalar lo que le pertenece y que no comparte con ninguna otra ciencia. Según nuestro autor, ello permitiría que una ciencia se trate con profundidad y que no traspase sus propios límites. Las peculiaridades de la ciencia son de distintos tipos: 1) peculiaridad del objeto; 2) las fuentes del conocimiento; 3) según el *modo de conocer*.

Las peculiaridades anteriores se pueden notar en la descripción que Kant realiza en la *Crítica* sobre la Lógica y las demás ciencias. A la lógica no le costó mucho trabajo alcanzar el camino seguro. Dado que ella se concentra en las reglas formales de todo pensar, su objeto de estudio es el pensamiento. Por lo tanto, la razón no debe salir de sí misma para encontrar certeza y seguridad en el camino que debe seguir. La peculiaridad de la Lógica consiste en su objeto. Además de que las fuentes del conocimiento y el modo de conocer no salen nunca de la razón misma. Sin embargo, menciona Kant que “*Para la razón, naturalmente, debía ser mucho más difícil tomar el camino seguro de la ciencia, si no tiene que ocuparse solamente de sí misma, sino también de objetos;*”<sup>21</sup> Pues en medida que una ciencia salga más de la razón y tenga por objetos o fuentes del conocimiento algo más y distinto de ella, será más complicado tomar el camino seguro de la ciencia.

Lo anterior es lo que sucede con la Matemática y la ciencia de la Naturaleza, aunque en la segunda con mayor claridad. Kant describe cómo cada una llegó a tomar ese camino seguro. La Matemática a partir de reflexionar que no debía guiarse por una figura ni por su concepto, sino que debía producir las propiedades de la figura, desde lo que uno mismo introduce a

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, BIX



*priori* con el pensamiento y exhibirlo en la intuición por construcción. El pasaje es sumamente oscuro si no se considera que una ciencia como elaboración de la razón debe incluir siempre ya algo *a priori* que procede de la naturaleza de la razón misma. La revolución tanto en la matemática como en la *Física* corresponde a tomar cierta consciencia de este hecho, es decir, que sólo conocemos con seguridad lo que nosotros ponemos en la figura, por lo que guiarnos por la razón resulta de una mayor seguridad que hacerlo por la naturaleza de los objetos.

El mismo Kant menciona lo siguiente:

La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes pueden valerse por leyes, y en la otra el experimento, que ella ha concebido según esos principios, debe dirigirse a la naturaleza para ser instruida por ésta (...)<sup>22</sup>

Lo que la ciencia problematiza es su relación con la experiencia o con los objetos que pueden ser su objeto de conocimiento. La pregunta es ¿por qué el andar seguro de una ciencia fue más fácil para la matemática que para la *Física*? La respuesta consiste en observar que la matemática depende en menor medida de la experiencia, sino es que en nada en absoluto. En contraste, la *Física* depende por entero de la experiencia. Desde este planteamiento es posible notar que la experiencia es un problema. Si uno se rige por la experiencia para la elaboración de los conocimientos con dificultad podemos elevarnos a tal estatuto, pues si algo es esencial a la experiencia es lo cambiante de sí. Es decir, recordando el planteamiento inicial de este trabajo, que guiarnos por la experiencia para el conocimiento nos deja en muchas dificultades.

Lo anterior denota la distancia entre el pensar y el Ser, si entendemos Ser como la experiencia o lo que experimentamos y el pensar como la razón. En medida que una ciencia sale de sí, de la razón, para producir conocimiento, entonces será más complicado que tome el camino seguro de la ciencia. Ahora, si estos son los resultados con las ciencias que hemos mencionado, ¿qué le depara a la metafísica? En analogía con las otras ciencias podemos preguntar: ¿cuál es el objeto de estudio? ¿Cuáles son sus fuentes de conocimiento? Y por último ¿cuál es su modo de conocer?

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, BXVIII

Tanto en la *Crítica* como en los *Prolegómenos*, resulta haber una situación incierta para la metafísica. Mientras que en la *Crítica* se señala que ella ha sido un mero tanteo entre conceptos, en los *Prolegómenos* se dice que no se puede presentar la metafísica como ciencia porque no es posible tomarla y desarrollarla hasta su fin. En ese sentido, la presentación de una ciencia depende de que pueda decirse “*cómo es ella posible y cómo procede la razón para alcanzarla.*”<sup>23</sup> Estas cuestiones pueden responderse fácilmente en las otras ciencias, pero en la metafísica la falta de respuesta nos debe llevar a la pregunta por su posibilidad, no el cómo sino si de hecho ella es posible como ciencia.

Los *Prolegómenos* se concentran en plantear cómo ha de comprenderse la pregunta por la posibilidad de la metafísica. Dado que no podemos presentarla como ciencia, ni tampoco distinguir con certeza y claridad lo que la hace peculiar, entonces nos queda la pregunta de si ella es posible, si existe como ciencia. Kant señala que la metafísica no puede tener fuentes empíricas, pues el mero concepto señala que no es un conocimiento empírico. Con ello se pretende que la metafísica sea un conocimiento que vaya más allá de la experiencia. Por lo tanto, es posible plantear la pregunta ¿cómo ha de ser ello posible? ¿Cómo podemos tener una vía de acceso a la comprensión de la metafísica?

Considero que Kant atiende a estas preguntas al enfocarse en la diferencia entre los juicios en analíticos y sintéticos. Si la fuente de conocimiento de la metafísica no ha de ser la experiencia debemos ir más allá de ésta, es decir regresar a la razón. En la razón se encuentra la posibilidad de ir más allá de la experiencia a partir de la tematización de los juicios. Estos se dividen en general en dos clases que ya hemos señalado. La diferencia entre ellos es que el primero es un juicio explicativo, porque en la relación entre el sujeto y el predicado no se agrega nada que no haya estado contenido ya en el sujeto, aunque sea de manera confusa o no tan clara y consciente; en los segundos, los sintéticos, hay una ampliación del concepto, pues entre sujeto y predicado no hay una dependencia interna, más bien se señala que éstos están relacionados de algún modo, pero no está uno incluido en otro. Es decir, la relación que se señala es nueva, porque antes no se había visto y tampoco era posible verla por análisis del concepto del sujeto.

---

<sup>23</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p.39.

Al realizar esta división Kant señala que la metafísica debe contener juicios *a priori*. Esto significa que los conceptos de sus juicios no dependen de la experiencia. Aquí Kant amplía la metafísica y expone que hay juicios que son propiamente metafísicos y juicios que le pertenecen a la metafísica. Los juicios que le pertenecen a la metafísica son analíticos, pero no producen o amplían el conocimiento que le corresponde. Con estos juicios se dispone de una serie de conceptos que van siendo clarificados en cuanto a sus relaciones. Los juicios analíticos que le pertenecen a la metafísica son tales porque el análisis se realiza sobre conceptos que son metafísicos; en cambio, los juicios que son propiamente metafísicos deben ser siempre sintéticos. Con ellos la metafísica debe lograr una ampliación de sus conocimientos, pues la síntesis establece una conexión entre conceptos que al inicio no estaba dada ni era visible o clara. Sin embargo, esos juicios sintéticos en la metafísica deben ser *a priori*.

Los juicios sintéticos *a priori* son un problema que Kant trata en la *Crítica*, pues ¿cómo es posible que haya una ampliación de los conocimientos si la razón no puede tener apoyo en su concepto o en la experiencia al emitir un juicio sintético? Es decir ¿de dónde consigue apoyo o fundamento el juicio sintético *a priori*? En los *Prolegómenos* Kant ya no trata esta cuestión, sino que se concentra en clarificar la relación de estos juicios con la metafísica. En este sentido, si ya hemos visto parte de las fuentes y de los modos de conocer que le pertenecen a la metafísica, la cuestión de los juicios sintéticos *a priori* señala la relación que tiene la razón con la metafísica, pues en medida que sus juicios son *A priori* deben proceder de la razón misma. En cambio, la síntesis la orilla a la ampliación de sus conocimientos más allá de la experiencia.

Por lo anterior, es posible notar que para observar si ha de ser posible la metafísica en el sentido que lo hemos señalado, entonces se debe tener claridad al respecto de la posibilidad y el trabajo que realizan los juicios sintéticos *a priori*; al mismo tiempo, debe tenerse claridad de la razón y del entendimiento. Así, el trabajo de la *Crítica de la razón pura* plantea la cuestión de la posibilidad de la metafísica, de su existencia, a partir de reflexionar sobre la posibilidad de los juicios *sintéticos a priori*.

Kant señala que la pregunta que nos queda es si la metafísica en general es posible:

En la *Crítica de la razón pura* he procedido sintéticamente con respecto a esta pregunta, a saber, de tal manera que investigué en la razón pura misma e intenté determinar en esta fuente misma, según sus principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella<sup>24</sup>

En contraste con ello, los *Prolegómenos* son apenas un ejercicio preparatorio que debe indicar qué se necesita para exponer una ciencia como ciencia. Si la metafísica es posible y se han expuesto con claridad sus elementos y su relación con los elementos de la razón, entonces debe presentarse como tal en los *Prolegómenos*, mientras que en la *Crítica* se realiza la investigación por la posibilidad de la metafísica. Así creo que en la *Crítica* puede plantearse la pregunta por la posibilidad de la metafísica en tanto que ésta se presenta de manera problemática y en tanto que tiene una relación sumamente estrecha con respecto a las preguntas que guían el pensamiento kantiano. Si la metafísica puede o no tomar el camino seguro de la ciencia depende tanto de su posibilidad como de su relación con los elementos de la razón, es decir, depende por entero de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. De este modo, la metafísica depende y tiene una relación estrecha con la pregunta general de la *Crítica de la razón pura*.

Hasta aquí el problema se va perfilando agudamente. La relación entre la experiencia y el pensar es problemática, sobre todo para ver en qué sentido pensar algo en general no abandona los límites de toda experiencia. Sin embargo, podríamos explicar sencillamente que pensar algo en general depende de lo *suprasensible*, lo cual es la salida de la versión convencional. Aquí se enfrenta el hecho de que pensar algo en general no abandona los límites de la experiencia, pero ¿cómo sucede y a partir de qué planteamientos es posible notarlo? a esto es a lo que se dedicará la mayor parte del trabajo, sobre todo el último capítulo. Esta respuesta es lo que perfila la interpretación a la posible disolución de la distancia entre Ser y Pensar.

Por ahora, es necesario señalar que en la relación entre experiencia y pensar está dada la pregunta por los límites del conocimiento, los cuales están delimitados por la experiencia. Aquí lo que está en juego es determinar si la filosofía de Kant versa sobre lo *suprasensible* o acerca de lo *Trascendental*. Esto significa que si el pensar algo en general no depende de la experiencia ni de nuestra particular manera de conocer (la constitución del entendimiento y

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p.63

la sensibilidad en sentido kantiano), entonces es algo que está más allá de la experiencia posible y se fundamentaría en principios que abandonan toda piedra de toque con ella. Pero si esa posibilidad está en la particular constitución de las facultades del conocimiento, entonces la filosofía *trascendental* kantiana puede presentar una respuesta a la aporía, y simultáneamente, brindar una defensa legítima del pensar metafísico. Así, la pregunta por la relación entre el pensar y la experiencia es la misma pregunta de la que parte esta investigación: ¿hay una distancia entre Ser y Pensar?

La confrontación entre la experiencia y el pensamiento brota de la pregunta por la naturaleza de la metafísica. Si conocer por medio de los sentidos fuese suficiente, no habría necesidad de plantear las preguntas de la *metafísica*, pues tendríamos una respuesta suficiente a las preguntas de la razón. Pero en medida que los sentidos son insuficientes, la razón debe ascender a condiciones cada vez más remotas, hasta que abandona los límites de toda experiencia. Es la naturaleza de la razón quien la lleva a preguntar hasta tan elevadas condiciones, notando que las preguntas nunca se acaban. Pero el problema a notar ahí es que en la base de su elevación se encuentra el afán de conocimiento.

Es por el afán de conocimiento que a la razón no le basta con la experiencia de los sentidos. Un modo de comprender esto en la *Crítica* está en los primeros párrafos de la ‘Introducción’. “No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia (...) Pero aunque todo nuestro conocimiento comience **con** la experiencia, no por eso todo él surge **de** la experiencia”<sup>25</sup> Si la experiencia es insuficiente, deben buscarse otros medios para lograr el conocimiento que tanto se anhela, pero la pregunta que debe plantearse es: ¿dónde buscar esos *medios* para lograr el conocimiento, en nosotros mismos o en las cosas en sí mismas? Así, en medida que la respuesta que brindemos se aleje de la unidad entre nuestro pensar y la experiencia, la filosofía será *trascendental* o *idealista*.

Finalmente hay que notar cómo esto se encuentra íntimamente relacionado con la pregunta por los límites del conocimiento. Por medio de la experiencia tenemos ciertos conocimientos, para los cuales no hay mayor problema en adquirir, pues por ella comienza el conocimiento. Pero si la razón nos lleva a condiciones más remotas por naturaleza, debemos encontrar el medio correcto para conocer, y si abandonar los límites de la experiencia no es una opción,

---

<sup>25</sup> *Ibíd.* B1.

¿a qué es a lo que debemos recurrir? Si una de las pretensiones de la *Crítica* es despachar las arrogaciones infundadas, una de ellas debe ser el intentar conocer aquello de lo que no podemos obtener conocimiento. Esto nos orilla a pensar los límites del conocimiento. Pero si este problema se encuentra relacionado con los límites de la experiencia, debemos preguntar ¿los límites del conocimiento son los límites de la experiencia? Si para establecer los medios adecuados del conocimiento no podemos recurrir más allá de los límites de ella, entonces ¿dónde debemos buscar?

Dado lo anterior, es posible notar cómo el conflicto entre el pensar y la experiencia es un modo de pensar la aporía entre Ser y Pensar. La pregunta por los límites del conocimiento es traducible a preguntar si hay una distancia entre Ser y Pensar, y en qué medida la relación entre Experiencia y Pensamiento nos acercan o disuelven la posibilidad de aprehender al Ser con el Pensamiento. Así, es posible abrir un nuevo camino para investigar en la *Crítica de la razón pura* una respuesta a la aporía, y con ello, una respuesta acerca de la posibilidad del pensar metafísico.

Ahora que se ha notado la relación entre la aporía con la cuestión metafísica, y su posibilidad para explorarla en la *Crítica*, el paso siguiente será comenzar a explorar el objeto de conocimiento al cual nos enfrentamos. Según el plan señalado al inicio se ha planteado la posibilidad de ver en la obra una respuesta a la aporía. En lo que sigue, hay que entrar de lleno en lo laberíntico de la obra, para dilucidar el problema inicial con mayor precisión, y comenzar a observar, por medio de la pregunta por el objeto de conocimiento, cómo los objetos del conocimiento y los medios se encuentran expuestos en la teoría de la obra.

La exploración de la pregunta por el objeto de conocimiento no sólo permitirá tener claridad acerca de la cuestión aporética, sino también clarificar planteamientos de la *Crítica* y su sentido. Nos enfrentaremos a la experiencia como el punto de partida para el conocimiento, intentando comprender, simultáneamente, por qué no resulta suficiente para una explicación del mundo. El sentido de esto último será fundamental para determinar cómo se plantea el problema de los medios para el conocimiento y el papel de lo trascendental en la exposición teórica de la *Crítica*.

Con esta exposición anterior, considero que hemos ganado terreno en lo que respecta a la comprensión del problema de la *Crítica*, pues se ha señalado la posibilidad de comprender la

aporía de ser y pensar dentro de los límites de la problematización inicial de la obra de Kant. Además, se ha señalado la relación de la *Crítica* con la metafísica, lo cual resulta de suma importancia, ya que el modo en que Kant plantea el problema tiene como base la pregunta por la posibilidad de la metafísica. Así, la distancia entre ser y pensar, los límites del conocimiento y la posibilidad de la metafísica son cuestiones que ahora podemos notar sumamente relacionadas, y que en virtud de la exposición de este trabajo, se espera lograr ofrecer una clarificación al respecto.

## **Capítulo 2 Los objetos del conocimiento: el problema de la experiencia y la ‘Estética Trascendental’**

En este capítulo se tratará la siguiente pregunta: ¿qué es aquello a lo que la facultad de la sensibilidad y entendimiento dedican sus esfuerzos para conocer? En otras palabras: ¿qué es el objeto del conocimiento? Esta pregunta es un hilo fundamental de la investigación pues al intentar determinar qué es el conocimiento con el fin de esclarecer la relación entre Ser y Pensar en la *Crítica* es necesario revisar qué es lo que se conoce y cómo se plantea esa cuestión en la *Crítica de la razón pura*. Es una cuestión necesaria pues a partir de la respuesta, se obtendrá una comprensión de pasajes fundamentales del texto kantiano, así como de la relación que el objeto establece con las facultades; además, el modo como se comprenden las facultades del conocimiento depende de la comprensión de esta cuestión.

Para tener claridad en la exposición y un hilo conductor es necesario comenzar revisando el problema de la experiencia en la *Crítica de la razón pura*. Ello permitirá centrar la atención en el objeto de conocimiento y en la sensibilidad, pues por medio de ésta se recibe noticia de aquel objeto. Sin embargo, el propósito del capítulo es doble, pues al revisar la cuestión del objeto, se clarificará al mismo tiempo una interpretación de la ‘Estética Trascendental’ que habrá que especificar. Esto significa que debe exponerse la cuestión del objeto con toda su profundidad problemática, lo cual permitirá el tránsito del objeto indeterminado a lo mediado del conocimiento, es decir, a lo determinado de las facultades y medios del conocimiento. Debe ser así dada la peculiaridad del planteamiento kantiano sobre la experiencia, lo cual se profundizará más adelante. Por ahora hay que prestar atención a los planteamientos sobre la experiencia y la sensibilidad.

Para esta reflexión el punto de partida es la experiencia por una razón muy importante: se considera que ella es una fuente del conocimiento. Esta afirmación se comprende en múltiples sentidos, ya que la experiencia brinda conocimiento para identificar diversos fenómenos. En primera instancia, la experiencia está relacionada con los sentidos y los objetos percibidos. Por medio de los sentidos se perciben objetos y cuando se obtiene alguna sensación sobre determinado objeto, entonces se dice que tenemos experiencia sobre él. Por lo tanto, cuando no se ha visto o sentido tal o cual objeto, se dice que no se ha experimentado, por lo que no ha sido conocido; sin embargo, hay otro sentido en el que la experiencia se nos muestra si le prestamos un poco más de atención.



Hay determinadas circunstancias en las que si no se ha experimentado tal o cual cosa, entonces no es posible decir que sea conocido. Esto significa que los objetos de los que se hablan son más complejos, pues requieren de múltiples experiencias para que haya un conocimiento. Aquí no basta con la percepción del objeto, sino que se necesita la interacción con él. A partir de esto, es posible comprender la experiencia como un criterio del conocimiento para ciertos objetos. La experiencia es una fuente de conocimiento, pero también es un criterio para el conocimiento.

Es posible notar que hay una similitud entre ambos niveles de la experiencia, con ella es posible conocer los objetos, sin ella no hay conocimiento. Con esta consideración se obtiene una indicación sobre la experiencia y una justificación sobre el punto de partida: que la experiencia relaciona el conocimiento con los objetos. Por ahora podemos plantear esto sin considerar cómo nos relaciona con los objetos y cómo se obtiene conocimiento, si es a través de ella o en qué sentido se da esa relación. De este modo la pregunta por la experiencia es un buen hilo conductor para indagar el objeto al que nos esforzamos por conocer, en medida que la relación con los objetos no es del todo clara. Una vez visto lo anterior será posible examinar a fondo la experiencia y su relación con el conocimiento.

### **§3.- La naturaleza problemática de la experiencia: fuente y objeto de conocimiento**

#### **α) El problema de la experiencia**

Desde el inicio de la ‘Introducción’ a la *Crítica de la razón pura* es posible notar que Kant considera que el conocimiento tiene una constitución peculiar: “*No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia (...) Pero aunque todo nuestro conocimiento comience con la experiencia, no por eso todo él surge de la experiencia*”<sup>26</sup> ¿Qué significa esta doble caracterización sobre el conocimiento? La *Crítica* se inaugura posicionando a la experiencia en un lugar privilegiado con respecto al conocimiento, ya que todo él comienza con la experiencia. Kant explica al respecto que ello se debe a que nos ofrece objetos que afectan los sentidos, luego comienza a ejercitarse la facultad cognoscitiva. La descripción que Kant realiza de la experiencia permite notar que el conocimiento que otorga la experiencia está limitado a la percepción de los sentidos, pues con ellos nunca es

---

<sup>26</sup> *Ibíd.* B1.

posible ir más lejos. Esto significa que sólo brinda noticia del estado particular de las percepciones, las cuales pertenecen a un sujeto en cierto espacio y cierto momento. Por lo tanto, si la experiencia tiene un papel fundamental para el conocimiento es sólo gracias a que proporciona los objetos, sin embargo con ello no es suficiente.

El 'Prólogo a la segunda edición' plantea una reflexión sobre el problema de la experiencia y la relación que tiene con las ciencias y el conocimiento. Considero que revisar el pasaje puede brindar claridad al respecto de la experiencia. Más arriba se ha detallado en qué sentido las ciencias tienen un problema con la experiencia para tomar el camino seguro de la ciencia. Si ella desea tomar el camino seguro, entonces no debe tomar por guía para el conocimiento a la experiencia sino a los principios de la razón. Esto implica una situación problemática para la comprensión de la experiencia: ¿es el inicio del conocimiento, o más bien hay que abandonarla? La cuestión se agudiza si reparamos en que al inicio del 'Prólogo a la primera edición, Kant muestra que la metafísica es el campo de batallas sin fin porque abandona el campo de la experiencia, tal parece que sin la experiencia como piedra de toque la razón cae en contradicciones. Entonces, ¿qué debe pensarse acerca de la experiencia?

Nos encontramos ante una aparente contradicción en el discurso kantiano. Sin embargo, la matemática y la física poseen una virtud de la que la metafísica carece, a saber: que los conocimientos que nos otorgan pueden verse en la experiencia. En otras palabras, sus conceptos pueden exhibirse en la intuición. Esto indica un camino para salvar la contradicción. El ejemplo que Kant brinda al respecto es geométrico, pues las figuras no pertenecen a la experiencia, pero los postulados pueden verificarse en ella. En ese sentido, las ciencias que han tomado el camino seguro lo han logrado por despegar de la experiencia en un sentido, pero no se apartan de ella por completo. Por ello, la física que depende de lo que es dado en la experiencia ha logrado tal camino, porque la razón se dirige a los objetos con sus principios en una mano y con la experiencia en otra. En última instancia, el camino seguro de la ciencia depende de la aclamada revolución del modo de pensar, la cual consiste en guiarse por los principios de la razón y no enteramente por la experiencia.

Si la experiencia es un problema para el conocimiento se debe a la peculiaridad señalada más arriba. Al admitir lo anterior, se acepta otra fuente del conocimiento, es decir, los principios de la razón. Esto es posible colegirlo en tanto que se señala que la ciencia se orienta por los

principios de la razón y por los objetos. Sin embargo, aquí la tesis es más compleja pues no sólo indica que hay otra fuente del conocimiento, sino que el propio Kant muestra que es posible que el conocimiento sea un compuesto “*formado por lo que recibimos mediante impresiones, y lo que nuestra propia facultad cognoscitiva (tomando de las impresiones sensibles sólo la ocasión para ello) produce por sí misma.*”<sup>27</sup>

Kant señala que notar que el conocimiento no sólo proviene de la experiencia es necesario un largo ejercicio, ya que hay que distinguir el añadido de la razón. Siguiendo esa línea, considero que es posible notarlo a partir de reparar en la cuestión de las ciencias y su relación con la experiencia, ya que parece que el conocimiento de las ciencias presenta el compuesto del que habla Kant. En la presentación de este conocimiento, la ciencia hace un esfuerzo por superar la insuficiencia de la experiencia y establecer algo universal y necesario. Por otro lado, la experiencia nos enseña que las cosas son de cierta manera, pero no enseña que no puedan ser de otro modo. Dado que la ciencia establece hechos necesarios y universales, y no toma a la experiencia por guía, ¿cómo establece esa universalidad y necesidad?

Kant ejemplifica este problema con la cuestión del escepticismo de Hume. En los *Prolegómenos* lo expone del siguiente modo: En primer lugar, el problema que se discute es la necesidad de la relación entre causa y efecto. Es decir: ¿por qué un hecho A debe anteceder siempre y de manera necesaria a un hecho B? Según la explicación de Kant, Hume determina que los conceptos de causa y efecto surgen en la razón a partir de observar los objetos, pero cuestiona con qué derecho señalamos que existe una relación como tal y de manera necesaria. Dado que no es posible fundamentar en la experiencia la conexión de causa y efecto con necesidad, entonces Hume concluye que toda relación de ese tipo es un producto de la costumbre y no de la razón, por lo que nos engañamos al pensar que de una cosa debe seguirse necesariamente otra. En palabras de Kant:

De aquí concluyó que la razón se engaña completamente con este concepto (...) pues no es sino un bastardo de la imaginación, la cual, fecundada por la experiencia, ha conducido ciertas representaciones bajo la ley de la asociación y hace pasar la necesidad subjetiva que de ahí surge, esto es, la costumbre, por la necesidad objetiva que surge de la inteligencia.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ídem.*

<sup>28</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p. 25

A partir de enfrentarse a la objeción de Hume contra el conocimiento, Kant encuentra la posibilidad de que no todo el conocimiento se guíe por la experiencia o por la costumbre, sino que haya alguna otra fuente de la cual pueda surgir, de la cual se pueda obtener necesidad y universalidad. Dado que la experiencia no es la guía, Kant encuentra en los principios de la razón la posibilidad del fundamento. Para ello, los principios no deben ser dados *a posteriori* sino *a priori* o antes de toda experiencia. Si estos principios de verdad anteceden a la experiencia, serían el medio indicado para explorar esta cuestión.

A partir de reflexionar en los juicios podemos orientarnos en el descubrimiento del compuesto de nuestro conocimiento, dado que ellos establecen una relación entre lo juzgado y el que juzga.<sup>29</sup> Más arriba hemos señalado la distinción de los juicios analíticos y sintéticos. Ahora hay que observar dos cosas: Los juicios señalan la relación entre el concepto de un sujeto y un predicado. Por ello, los sintéticos proporcionan la posibilidad de encontrar fuera del concepto A un predicado B; pues por medio del análisis sólo encontramos lo que ya está contenido en el concepto A. Pero en la exposición de la *Crítica*, Kant agrega que los juicios pueden tener sus fuentes *a priori* o *a posteriori*. De lo cual se sigue que los juicios analíticos siempre son *a priori*, pues al establecer algo que ya está contenido en el sujeto, no es necesario salir de él a la experiencia, sino sólo buscar lo que ya estaba pensado en él. Además, los juicios sintéticos siempre son juicios de experiencia, porque recurren a ella para establecer una relación entre dos conceptos que no están incluidos uno en otro.

Dado que la experiencia no enseña la universalidad ni provee necesidad, los juicios sintéticos o de experiencia no pueden otorgar estos criterios al conocimiento. En cambio, los juicios analíticos pueden dar universalidad y necesidad, ya que siempre son *a priori* y señalan algo que siempre está pensado en el concepto del sujeto. En ese sentido, no dependen de la experiencia, y lo harán en menor medida si sus conceptos no provienen de la experiencia. Si es el caso, son *a priori* puros. Sin embargo, Kant explica que por medio del análisis no es posible ensanchar el conocimiento, los únicos juicios que nos permiten ampliarlo son los sintéticos, ya que sólo la síntesis permite establecer nuevas conexiones entre diversos conceptos. Si ellos tienen apoyo en la experiencia, es claro cómo enlazan diversos

---

<sup>29</sup> Con esto me refiero a que los juicios son una vía de acceso a la reflexión sobre la posibilidad de tal conocimiento *a priori*.

conceptos;<sup>30</sup> pero de ahí mismo resulta su debilidad, ya que no conseguirán establecer relaciones de manera universal y necesaria. A partir de esto, es posible preguntar: ¿es posible expandir el conocimiento con vistas a la universalidad y la necesidad?

Kant plantea lo anterior del siguiente modo:

Si he de ir más allá del concepto A, para conocer otro, B, como enlazado con él, ¿qué es aquello en lo que me apoyo, y por lo cual se hace posible la síntesis?; pues aquí no tengo la ventaja de buscarlo en la experiencia.<sup>31</sup>

Aquí se plantea la posibilidad de un conocimiento  *sintético a priori*, lo cual resulta fundamental pero muy problemático. La posibilidad de este conocimiento es lo que brindaría una solución a la cuestión sobre la peculiaridad del conocimiento y la posibilidad de la necesidad y la universalidad.

Para Kant es un hecho que las ciencias contienen juicios sintéticos  *a priori* como principios. Incluso afirma que todas las proposiciones matemáticas son juicios sintéticos  *a priori*. La demostración está en el enunciado: cinco más siete es igual a doce; pues en ninguno de los conceptos estaba ya incluido el otro, es decir, ni los números se incluyen entre sí, y la sumatoria no incluye el resultado, por lo que es un juicio sintético  *a priori* e incluye en sí la necesidad y universalidad. Dado que estos juicios son un hecho en las ciencias, trazan el camino a la investigación sobre la razón, con vistas a observar cómo son posibles y qué elementos están en juego. Lograr clarificar esta cuestión depende por completo de tener los principios de la razón de manera clara y distinta.

Clarificar los principios de la razón, adentrarse en la profundidad del pensamiento, se encuentra sumamente relacionado con la exposición sobre el camino seguro de las ciencias. Dado que un interés de Kant es el de evaluar la situación de la metafísica, la seguridad que las ciencias han conseguido sirve de camino para indagar sobre la razón y la posibilidad de la universalidad y la necesidad en el conocimiento. Por ello, Kant declara que la metafísica tiene que hacer un experimento similar al de las ciencias, en medida que la analogía entre ellas lo permita. Este experimento implica suponer que los objetos se rigen por nuestro

---

<sup>30</sup> Un ejemplo claro es el juicio “las hojas del árbol son verdes”. El concepto hojas no incluye de manera necesaria al concepto “verde”. Establecer la relación entre ambos sólo es posible si obtenemos apoyo de la experiencia, es decir, depende de observar un árbol con hojas verdes.

<sup>31</sup> Kant, I, *KrV*, B13.

conocimiento, con lo cual queda la posibilidad de la universalidad y la necesidad. Por ejemplo, si pensamos en el problema de la causa y efecto, no podemos establecer esa relación de manera necesaria si basamos el juicio en meras percepciones de la experiencia. Sin embargo, si la conexión se basa en principios de la razón, podemos establecer que algo A es efecto de algo B de manera necesaria, logrando que sea universal también.

Lo anterior indica el camino que Kant sigue en la *Crítica* y brinda claridad con respecto al propósito de la obra. Kant menciona que todo se encuentra en la pregunta “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”<sup>32</sup> Responder dicha cuestión orienta a la investigación de la razón para observar cómo es posible conocer algo de los objetos aún antes de toda experiencia.

Lo anterior brinda un último aspecto problemático que hay que revisar. Pues una vez que establecemos, por ejemplo, una conexión de causa y efecto de manera necesaria, el juicio se vuelve posible en la experiencia. Por ello, los juicios de la ciencia se exhiben en la intuición y no son tomados de la experiencia, sino fundamentados en la razón. Para que el experimento de seguir ese camino sea posible debe suponerse lo siguiente:

“(…) o bien supongo que los objetos, **o lo que es lo mismo**, la experiencia, sólo en la cual los objetos son conocidos (como objetos dados), se rige por esos conceptos; y entonces veo inmediatamente una respuesta más fácil, porque la experiencia misma es una especie de conocimiento, que requiere entendimiento, cuya regla debo presuponer en mí aún antes de que me sean dados objetos, y por tanto a priori, regla que se expresa en conceptos a priori según los cuales, por tanto, todos los objetos de la experiencia necesariamente se rigen, y con los que deben concordar.<sup>33</sup>

Esto nos presenta múltiples problemas para la claridad lograda en la comprensión de la experiencia. En primer lugar, tenemos claro que ella no proporciona a sus conocimientos universalidad y necesidad, sin embargo, proporciona los objetos. Ahora, Kant agrega que la experiencia es lo mismo que los objetos, lo cual no presenta complejidad. Pero si a ello agregamos que la experiencia se rige por reglas del entendimiento, entonces ¿cómo comprender lo *a priori*: debe determinar el modo en que experimentamos los objetos? ¿Qué significa que la experiencia se rija por esos conocimientos? ¿Es que no experimentamos ni conocemos los objetos, sino que ellos son una mera proyección de la razón?

---

<sup>32</sup> *Ibíd.* B19.

<sup>33</sup> *Ibíd.* BXVII.

De lo anterior se sigue que la experiencia brinda aquello que debemos conocer. De acuerdo a la última observación ella es esos objetos que conocemos. Dada la insuficiencia de la guía de la experiencia para obtener conocimiento universal y necesario, se explora en la razón la posibilidad de obtenerlo, suponiendo que hay tales juicios sintéticos *a priori*. De ello podemos observar que la experiencia tiene dos elementos o facetas importantes: es una fuente de conocimiento y es un objeto del conocimiento.<sup>34</sup> Con estos planteamientos Kant termina de introducir a su lector a la *Crítica de la razón pura*, pues ahora está en la posibilidad de observar cómo es el conocimiento si se piensa que él es un compuesto entre experiencia y razón.

Si la experiencia o los objetos deben regirse por nuestro entendimiento, ¿no es toda nuestra experiencia una proyección mental, y por tanto, los objetos sólo una determinación de nuestra mente, una proyección que nos impide el acceso a las cosas en sí mismas? Esta cuestión permite dar un paso más en la investigación, de ello depende la comprensión del objeto en la *Crítica de la razón pura*.

Esta cuestión a la que se ha llegado hay que clarificarla y abordarla en la sección ‘Estética Trascendental’. La razón para llevarlo a cabo así es la siguiente: la sección de la ‘Estética Trascendental’ explica cómo funciona la sensibilidad. La interpretación más seguida de esta sección nos dice que ella es una teoría de la percepción en tanto que determina el modo en que recibimos a los objetos, es decir, el modo en que éstos afectan nuestros sentidos. Dado que debe abordarse cómo son los objetos que proporciona la experiencia, los cuales son dados a los sentidos, la ‘*Estética Trascendental*’ es el lugar perfecto en la *Crítica* para continuar la investigación. A partir de aquí se obtendrá una interpretación posible de la *Crítica* y un elemento fundamental para la cuestión de la aporía entre Ser y Pensar.

### **β) El giro copernicano de la concepción del objeto**

En la sección anterior se observa que el problema del objeto resulta fundamental en la comprensión de la *Crítica de la razón pura*. Esta cuestión puede ser clarificada en la ‘Estética

---

<sup>34</sup> Aunque esta expresión es algo confusa, se refiere a que la experiencia es fuente en tanto que proporciona el trato con los objetos; sin embargo es un objeto del conocimiento en tanto que esos objetos se presentan como aquello a lo que hay que conocer pero que por sí mismo no resulta suficiente.

Trascendental'. Sin embargo, dado que Kant menciona que la experiencia debe guiarse por la razón, es necesario adentrarse en este punto antes de interpretar la sección mencionada.

El hecho de que la experiencia pueda regirse por la razón es el punto central de lo que más arriba se ha señalado como **versión convencional**. Nombro con este título a esa interpretación sin el afán de señalar que es una versión sencilla de la *Crítica*, ni insinuado que sea el resultado de una interpretación hecha por un lector poco hábil para el pensamiento. Siguiendo la exposición que sobre ella hace Henry Allison en su libro *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, considero que el nombre es indicado para cierta línea de pensamiento sobre la *Crítica*, pues aunque los diversos intérpretes tengan una concepción distinta de muchos pasajes de la obra, hay ciertas premisas que se reproducen de teoría en teoría, y que casi todo lector de Kant está dispuesto a aceptar. Intentaremos hacer evidentes estas premisas y su dependencia a la interpretación de que sólo hay experiencia si ésta se rige por la razón.

La interpretación convencional de la *Crítica*, según alcanzo a notar, parte de tomar por hilo conductor la aclamada revolución copernicana como el modelo de pensamiento que Kant intenta instaurar en la metafísica o en su obra. Esto significa que mientras el sujeto se dirigía a los objetos con independencia de su estado particular, ahora el objeto tiene una dependencia del sujeto. La comprensión de la cientificidad da un giro en tanto que ya no es posible concebir al objeto con independencia del sujeto. Esto implica que la experiencia sobre el mundo depende por completo de la constitución subjetiva de la facultad cognoscitiva. Este punto de partida es posible notarlo desde lo siguiente:

“Hume había supeditado la ciencia a la experiencia, llegando a la conclusión de que la ciencia sólo es probable; Kant invierte esta perspectiva mediante la revolución copernicana y fundamenta la certeza y necesidad de la experiencia basándose en el hecho de que ésta está fundamentada a priori por la ciencia.”<sup>35</sup>

La primera consecuencia de este planteamiento es que los objetos no pueden ser dados con independencia de la constitución particular de la facultad cognoscitiva, es decir, de la razón. Lo que lleva a esta consecuencia es una reflexión acerca de la insuficiencia de la experiencia para la necesidad y universalidad. Si el problema de Hume no puede ser resuelto con la experiencia, entonces el conocimiento debe buscarse suponiendo que la facultad determina a

---

<sup>35</sup> Ferraris, M, *La ontología de Kant como naturalización de la física*, Revista Laguna, 13; Julio 2003, p.10.



la experiencia. Dicha interpretación pasa de lo dado en la experiencia a la facultad del conocimiento, es decir, a la investigación de la *Crítica de la razón pura*.

Con este supuesto se interpreta que toda la experiencia se reduce a una proyección mental del trato que tenemos con los objetos. Dado que toda nuestra experiencia se determina por el modo particular de nuestro entendimiento y sensibilidad, el mundo queda dividido en dos partes: el fenómeno y el noumeno. El fenómeno es el modo en que captamos o percibimos las cosas. El noumeno es el modo en que son las cosas con independencia de nuestra constitución particular. Sin embargo, el noumeno es una entidad incognoscible, pues fuera de nuestro modo de conocer, no podemos conocer nada.

De aquí podemos observar que el fenómeno es tomado como el objeto de conocimiento. Dado que sólo se conoce el mundo tal y como aparece, de ahí parece seguirse que es imposible conocer el noumeno o la realidad tal como es en sí misma. Ahora, es necesario notar que esto es posible interpretarlo así desde que se comprende que la materia del fenómeno es dada por los objetos, pero la forma es el modo en que se organiza el fenómeno en nuestra mente. De este modo, la forma, es decir, espacio y tiempo, determinan el modo en que se nos aparecen las cosas, determinan el modo en que son para nosotros. De aquí concluyen que toda nuestra experiencia se da en términos de espacio y tiempo, señalando, al mismo tiempo, que el fenómeno tiene un *estatus ontológico*.

Este argumento puede extenderse a la facultad del entendimiento, es decir, a las categorías. Todo ello bajo el supuesto de que el modo en que conocemos determina por completo el cómo percibimos los objetos. Percibimos fenómenos o las cosas tal y como es posible que nos aparezcan a nosotros. Con este giro copernicano el objeto al cual conocemos ya no es un objeto, porque se deja de lado la experiencia perceptiva. Más bien, dado que percibimos y experimentamos fenómenos, son éstos los que debemos conocer. Es necesario destacar que el valor que tiene el fenómeno en la comprensión de la *Crítica* es de “objeto” de la experiencia, lo experimentamos y percibimos, es un elemento de la sensibilidad. Sensibilidad es el modo en que percibimos objetos. Bajo estos supuestos la ‘Estética Trascendental’ es interpretada como una teoría de la percepción y el fenómeno como nuestro objeto de conocimiento.

Este modo de concebir la ‘Estética’ es posible a partir de concebir que Kant invierte el papel del sujeto y el objeto en la formación del conocimiento.<sup>36</sup> Si el objeto depende del particular modo de conocer humano, entonces parece haber una vía segura para el conocimiento, aunque ello arroja como consecuencia final la incognoscibilidad de las cosas tal como son en sí mismas, por lo tanto, sólo conocemos apariencias. Otro factor que agrega cierta veracidad a esta interpretación es lo cercano del término fenómeno a la apariencia. Pero la consecuencia que nos arroja ello es que sólo percibimos apariencias y nunca las cosas en sí mismas.

Es necesario agregar lo siguiente a la versión convencional: a partir de la cuestión del fenómeno se deducen varias tesis como la dependencia de la experiencia a un ámbito espacio-temporal. Además, con ello la sensibilidad es interpretada como una proyección mental, dado que lo que percibimos por medio de los sentidos está determinado por el modo de percepción descrito en la ‘Estética Trascendental’, es decir, el espacio y el tiempo como formas puras de la intuición. Al respecto, Henry Allison señala que esto significa que sólo conocemos nuestros estados mentales, y que esta idea expuesta en la ‘Estética’ es usada para criticar al idealismo trascendental de Kant. De ello, menciona que tenemos dos alternativas:

1) las cosas sólo nos parecen ser espaciales (o temporales), doctrina esta que implica que nuestra conciencia del mundo de objetos extendidos y localizados en el espacio es de alguna manera ilusoria; o 2) los fenómenos, es decir, las representaciones, son realmente espaciales, doctrina esta que es absurda porque exige considerar los ítems mentales como extendidos y localizados en el espacio.<sup>37</sup>

Sin embargo, aunque este autor realiza una descripción de estas tesis, es posible notarlas efectivamente en muchas interpretaciones del texto kantiano, ya sea como conclusiones o como premisas de la interpretación.

Eusebi Colomer sostiene que la experiencia que tenemos sobre el mundo es fenoménica, dando por supuesto que la mente determina cómo son los objetos, dejando fuera toda posibilidad de conocer a las cosas en sí mismas. En el primer tomo del libro *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, Colomer explica en un capítulo titulado ‘Cambio de método: la revolución copernicana’ que:

La filosofía trascendental es una filosofía de nuestro modo a priori de conocer o, si se quiere, una objetología u ontología a partir del sujeto, puesto que lo que surge del análisis

---

<sup>36</sup> Esto significa que depende del modo en que se interpreta la aclamada revolución copernicana instaurada por Kant.

<sup>37</sup> Allison, H, Op. Cit. p.32.

kantiano no es sólo la subjetividad trascendental con sus formas a priori, sino también todo un mundo de objetos en cuanto determinado por estas formas.<sup>38</sup>

A partir de leer a Colomer, uno puede decir que Kant es un fenomenista, subjetivista o idealista empírico. Aunque cabe señalar que hay un salto argumental en estas interpretaciones, dado que pasan de un cambio de método en cuanto al modo de conocer a una ontología derivada de ese giro copernicano. Es decir, ese giro del modo de conocer tiene como consecuencia la tesis convencional sobre que sólo percibimos fenómenos, quedando oculto a la experiencia la cosa en sí misma.

Si uno toma estos postulados, no queda más que decir que Kant no cumple el propósito de la *Crítica*, porque al final no es posible alcanzar el conocimiento de lo que está más allá de la experiencia, es decir, de la cosa en sí. Con ello se admite la existencia real de la cosa en sí, la cual afecta nuestros sentidos, y que gracias a la forma particular se transforma en fenómenos una vez que han pasado por la conciencia y se proyectan al mundo de las cosas en sí. Sin embargo, ¿no es contrario a los esfuerzos kantianos el proponer que en última instancia no podemos conocer las cosas tal y como son en sí mismas? Esta pregunta es viable siempre y cuando se piense con ello que el propósito de la *Crítica* es delimitar la razón y resolver la posibilidad de la metafísica.<sup>39</sup>

A pesar de lo anterior, es posible tomar otro camino para la comprensión del texto kantiano. Esta posibilidad toma como hilo conductor la sugerencia de dos autores. El primero es Norman Kemp Smith quien nos dice que la analogía de Kant con la revolución copernicana tiene en común sólo el título de revolución, pero en cuanto a contenido resultan divergentes. De tal modo que:

El lector de manera natural concibe la revolución copernicana en términos de su última y principal consecuencia, el remplazo de la tierra de su posición privilegiada como centro

---

<sup>38</sup> Colomer, E, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder: 1993, p.72.

<sup>39</sup> Hay que clarificar que si es contrario a los esfuerzos kantianos, es debido a que uno de los propósitos de la *Crítica de la razón pura* es evaluar los límites del conocimiento con respecto a lo que está antes de toda experiencia. En cambio, la cosa en sí está más allá de la experiencia. Determinar que es imposible el conocimiento de la cosa en sí gracias a que determinamos los objetos por la estructura particular del conocimiento humano implica que al final no tenemos un conocimiento real sino de apariencias. Se vuelve contrario en tanto que parece enfocarse más allá de la experiencia y no en lo que realmente experimentamos. Una razón más para dudar de esta concepción es observar que el propósito de Kant nunca es expuesto como una investigación de nuestro modo de percepción, sino que la pregunta por los juicios sintéticos *a priori* se deriva de la pregunta por la posibilidad del conocimiento. Si en última instancia no conocemos más que apariencias, entonces el conocimiento no sería posible porque siempre encontraríamos la limitante de nuestra propia constitución.

del universo. Pero esto no encubre la analogía de las consecuencias intentadas en la filosofía crítica.<sup>40</sup>

Esto puede confirmarse si uno observa que Kant delimita su discurso al respecto de la metafísica, señalando que la analogía con las ciencias sólo debe llevarse a cabo en medida de la analogía lo permita. De tal modo que, debe indagarse en qué medida dicha analogía es posible.

El segundo autor que nos brinda otra guía para la comprensión es Henry Allison, pues además de señalar la versión convencional, propone una distinción entre condiciones epistémicas o del conocimiento y condiciones ontológicas. Condición epistémica es: “*aquella condición necesaria para la representación de un objeto o de un estado objetivo de cosas*”<sup>41</sup> Esta condición se distingue de las ontológicas, las cuales determinan la posibilidad de ser de las cosas. La condición epistémica propone una vía de comprensión de los *elementos* y de lo trascendental en sentido kantiano. Gracias a estas dos ideas, podemos comenzar a comprender la *Crítica de la razón pura* por un nuevo camino.

Ahora, si uno lee con atención los prólogos y la ‘Introducción’ puede darse cuenta que el mayor error por el que es acusada la metafísica es el de dejar toda piedra de toque con la experiencia, es decir, suponer que hay un mundo suprasensible, ya que hablar sobre la posible existencia de estas cosas es ir más allá de los límites de la experiencia. Si al final se admite la existencia de las cosas en sí, Kant puede ser acusado de abandonar toda piedra de toque con la experiencia, ya que ni las experimentamos ni las podemos conocer, por lo que la investigación crítica debe ser por lo menos falsa, cuando no una mera divagación entre conceptos. Sin embargo, es verdad que Kant se toma el espacio en su *Crítica* para hablar de por qué no conocemos cosas en sí mismas. A ello hay que agregar que el esfuerzo de Kant está dedicado a distinguir en nuestro conocimiento entre lo que conseguimos gracias a la experiencia y lo que se encuentra en nosotros antes de toda experiencia. Esta diferencia lleva a distinguir de dónde se obtienen conceptos y los principios del conocimiento. La pregunta que uno debería plantear no es si las cosas son fenómenos o si dependen de mi modo de intuición, sino que uno debe preguntar si el espacio y el tiempo provienen de la experiencia,

---

<sup>40</sup> Kemp Smith, N, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Nueva York, Humanities Press: 1962 p.22. La traducción es mía.

<sup>41</sup> Allison, H, Op. Cit. p.40.

si el fenómeno proviene de la experiencia, es decir, ¿cuál es el orden y el lugar de los elementos del conocimiento: ¿proviene de la experiencia o son *a priori*? Y con respecto al objeto del conocimiento ¿es *a priori* o nos lo da la experiencia?

A partir de lo anterior, es posible reflexionar sobre la constitución del objeto en la ‘Estética Trascendental’ y sus consecuencias. Esta reflexión inicial ayuda a distinguir y enfatizar el propósito de Kant en la *Crítica*, así como la importancia de la cuestión del objeto, pues el modo en que se interpreten las facultades, la experiencia y la posibilidad del conocimiento depende del modo en que se comprenda el objeto del conocimiento. En la versión convencional este objeto es un fenómeno, determinado por el particular modo de nuestro conocimiento. Pero si los objetos son algo con independencia de nosotros, y nuestra experiencia se vuelve espacio-temporal por la sensibilidad, ¿cómo podemos obtener un fenómeno si no hay un modo de percibir una cosa en sí?

#### **§4.- La ‘Estética Trascendental’ y el problema de los objetos: ¿teoría del conocimiento o teoría de la percepción?**

##### **α) Consideración preliminar de la ‘Estética Trascendental’**

Hay que ubicar a la ‘Estética Trascendental’ dentro del plan general de la *Crítica de la razón pura*. Antes de entrar a esta sección, en el último párrafo de la ‘Introducción’, Kant señala las divisiones de su obra: ‘Doctrina Trascendental de los elementos’ y ‘Doctrina trascendental del método’. Nosotros entramos a la primera de ellas con la advertencia kantiana de que el conocimiento tiene una doble raíz: *Sensibilidad y Entendimiento*. La sección de nuestro interés reflexiona sobre el papel de la Sensibilidad en el conocimiento.

La justificación de esta sección para la filosofía trascendental es una cuestión de orden. El autor menciona que las condiciones sólo bajo las cuales los objetos son dados al conocimiento humano preceden a aquellas bajo las cuales son pensados. No puede exponerse directamente al entendimiento porque antes hay que saber cómo son dados los objetos en la Sensibilidad. Por ello se puede observar que en la presentación de Kant sobre la ‘Estética Trascendental’ se enfatiza el papel de la sensibilidad para el conocimiento.

Además, hay que agregar que la sección enfatiza el ‘Trascendental’. Dado que Kant adelanta la relación de la ‘Estética’ con la sensibilidad, uno puede pensar que se trata simplemente de

una presentación de los sentidos en cuanto a su función para el conocimiento. Sin embargo, al llevar en su título lo trascendental, la concepción que podríamos tener sobre la sensibilidad debe dar un giro de acuerdo a lo que Kant comprende por Trascendental, a saber: “(...) *todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible a priori.*”<sup>42</sup> Esta indicación en el título de la sensibilidad transporta al lector de una consideración sobre los sentidos a una reflexión sobre cómo la Sensibilidad permite el conocimiento de objetos, siempre y cuando ello pueda ser posible *a priori*.<sup>43</sup>

También hay que señalar que esta sección tiene una exposición retórica que debe analizarse cuidadosamente. Considero que esta sección se expone de manera tan peculiar porque debe conducir al lector de la concepción común de la sensibilidad a la concepción trascendental de ella. Teniendo esto en la mira será posible observar con mayor detalle y profundidad la enseñanza de Kant así como el por qué esta enseñanza parece alejarse del sentido común.

Se puede anticipar que la ‘Estética Trascendental’ presentará a la Sensibilidad en tanto que permite el conocimiento *a priori*, es decir, que es una reflexión sobre cómo conocemos y los elementos que lo hacen posible. Considero que esta explicación puede justificar, al mismo tiempo, el modo en que Kant inaugura esta sección: presenta una serie de definiciones sobre términos fundamentales para lo siguiente. Es necesario que el lector considere el sentido de estos términos en virtud de clarificar las tesis de Kant, sin desvincular en ningún momento lo pasado y pensar simultáneamente que la comprensión de lo siguiente depende por completo de la comprensión de las definiciones iniciales.

El primer término al que nos enfrentamos es el de *Intuición*. Ella establece una relación inmediata con el **objeto** y todo pensar la busca como medio. Kant acota que ésta sólo es posible si un objeto nos es dado, lo cual de entrada ya nos indica con respecto al objeto, que es necesario que éste afecte de cierta manera a la mente. Hay que agregar que Kant denomina

---

<sup>42</sup> Kant, I, *KrV*, B26.

<sup>43</sup> Es posible confirmar esta concepción de lo trascendental en una observación que Kant realiza sobre el tópico en B80. Ahí menciona que no todo conocimiento *a priori* es trascendental; sólo se puede decir que es trascendental aquel conocimiento por el cual “*conocemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican a priori o sólo a priori son posibles*” De aquí podemos colegir que la sensibilidad de la que trata la *Estética Trascendental* permite observar qué representaciones sólo se aplican o se obtienen *a priori*.

a la sensibilidad como la capacidad de ser afectados por los objetos, es decir, que nos veamos afectados en la mente por ellos, a partir de ahí surgen representaciones. Esto resulta fundamental porque bien podría comprenderse que la Sensibilidad determina el modo en que nos son dados objetos a los sentidos. Sin embargo, que un objeto nos sea dado a la intuición sólo es posible si hay un objeto que afecta a nuestra mente.

Como es posible observar, la descripción de Kant ofrece una complejidad, pero atendiendo sus definiciones puede esclarecerse la relación que tienen entre sí los términos. Al respecto, es posible notar que la Sensibilidad es la receptividad de la mente. Gracias a esa receptividad la mente se ve afectada por objetos, los cuales le son *dados*, y con ello produce intuiciones. Así, la intuición se refiere inmediatamente a objetos porque la relación que establece con ellos es directa. La intuición depende de que la mente sea afectada por objetos, y establece relación con ellos mismos sin ninguna clase de mediación. Luego, si a esos objetos *dados* se los piensa, entonces surgen conceptos. Pero aún si son pensados, los conceptos siempre son referidos a intuiciones, porque así se establece una conexión entre estos y los objetos. Kant menciona al respecto que es así ya que sólo gracias a la intuición nos son dados los objetos. En esta primera serie de definiciones el lugar central o de mayor importancia lo ocupa la intuición, pues los demás se comprenden y se articulan gracias a la intuición.

A partir de lo anterior es posible determinar que cuando Kant habla de que sean dados objetos se establece una conexión entre ellos y la mente, ya que es por medio de la afección de los objetos a ella que se obtienen intuiciones. Es posible acotar que no se ha dicho hasta ahora que los objetos estén determinados por la razón, sino que estos son el principio por el cual obtenemos intuiciones. Además, la división entre las facultades de Sensibilidad y Entendimiento se da en virtud de lo que hacen con los objetos que son *dados*, es decir, se producen intuiciones o conceptos.<sup>44</sup>

Teniendo claro este esquema inicial, Kant continua brindando algunas definiciones, pero más enfocadas a la Sensibilidad en tanto facultad. Nos dice que la sensación es el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en medida que somos afectados por él. Con esta

---

<sup>44</sup> Con esto es posible observar la importancia que tiene el objeto, ya que él es el principio por el cual se producen intuiciones o conceptos. Esto significa que la mente es afectada por los objetos, de lo cual se sigue que ellos se intuyan o se piensen. Entre las facultades y los objetos no hay una separación explícita o conceptual, más bien es posible comprender que éstas se dirigen a esos objetos para conocerlos.

definición no hay mayor problema, pues se comprende que la sensación se agrega como esa conexión entre el objeto y la mente, es decir, el modo en que un objeto nos es dado es la sensación. Sensación es el nombre que se le da al efecto del ser afectados por objetos. Si la intuición tiene una conexión con la sensación, entonces hay una intuición empírica. Gracias a la sensación y a la intuición hay referencia al objeto.

La siguiente definición sí ofrece una complejidad: “*El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno.*”<sup>45</sup> La complejidad no está en decidir el lugar del fenómeno, sino en la expresión *objeto indeterminado*, ¿a qué se refiere con ello? Creo que podemos comprender la definición a partir de analizarla con las definiciones que ya nos ha brindado, aunque por ahora sea sólo provisional, ya que más adelante se brindarán más elementos para comprender el fenómeno. Por ahora, es posible determinar que éste le pertenece a la intuición empírica, aunque queda la duda de si es anterior o posterior a la intuición. El fenómeno se divide en *materia* y *forma*. La materia del fenómeno corresponde a la sensación. Lo cual nos indica que en el fenómeno hay algo de la sensación, por lo tanto, una conexión con el objeto. Sin embargo, la forma es “*aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones*”<sup>46</sup>, lo cual nos indica que el fenómeno es un múltiple de algo. Hay que agregar la observación de Kant acerca de la materia y la forma: aquello dentro de lo que las sensaciones pueden ordenarse en cierta forma no puede ser al mismo tiempo sensación, por lo que la materia sólo es dada *a posteriori* y la forma *a priori*.

De esta indicación considero que se obtiene cierta claridad con respecto al fenómeno, sobre todo a partir de observar que el fenómeno es un múltiple. Su materia nos indica que es un múltiple de la sensación, es decir, diversas sensaciones reunidas por la intuición. Gracias a ello es un objeto indeterminado, pues en última instancia, el fenómeno pertenece a la intuición empírica. En cambio, el modo en que el fenómeno es ordenado en la mente, es decir, la forma, está dada *a priori*, y nos permite organizar el múltiple que en el fenómeno ya se encuentra. Esto significa que el fenómeno reúne un múltiple de sensaciones en la mente, más bien, el fenómeno es la unidad de las sensaciones en la mente; este múltiple de las sensaciones permanece indeterminado en lo que se refiere a la materia, lo cual nos indica que

---

<sup>45</sup> *Ibíd.* B34.

<sup>46</sup> *Ídem.*



los elementos del fenómeno están listos para ser ordenados. El modo en que pueden ser ordenados es la forma del fenómeno, la cual ya está dada *a priori*. Pero esto no significa que el orden se dé *a priori*, sino sólo la forma en que es posible ese orden.

La pregunta resultante de la presentación de la *Estética* es: ¿es posible tener intuiciones puras? Esto significa que dado que la sección analiza la posibilidad de tener algo en la mente antes de que algún objeto sea intuitido, debe cuestionarse si eso es posible, y si sí es posible, entonces cuestionar qué es lo que hay *a priori* en la mente en cuanto a la Sensibilidad concierne. Con estas preguntas en mente, la presentación que Kant realiza de la *Estética* es una indicación de la materia de la investigación, es decir, la sensibilidad en cuanto trascendental. Lo trascendental de la sensibilidad nos remite a la intuición pura, lo que representa la posibilidad de que haya una forma de la intuición. De ningún modo debe pensarse que esto representa la posibilidad de la intuición, de otro modo sería una teoría de la percepción. Por lo tanto, la pregunta no es ¿cómo es posible la percepción? Sino ¿cómo es posible conocer lo que obtenemos por la percepción en la Sensibilidad?

Hay que señalar que la forma pura de las intuiciones es la intuición pura. Para lograr vislumbrar la intuición pura se debe abstraer de la representación todo lo que pertenece al entendimiento y todo lo que pertenece a la sensación. Según Kant, lo restante en esa abstracción es la intuición pura, pero para ello hay que separar de la intuición su contenido. La forma de la intuición no depende de los objetos de los sentidos porque ésta debe ser dada *a priori* o antes de la experiencia. El hecho de que la forma preceda a la experiencia permite reconocer que son principios del conocimiento de lo sensible.

En la parte final de la introducción a la *Estética* Kant señala que después de aislar de la intuición lo que en ella está contenido, se encontrará que las formas de la intuición son espacio y tiempo, las cuales son principios del conocimiento. Con esto concluye el primer párrafo de la sección. Hasta aquí sólo hizo una presentación de los elementos. Sin embargo, la comprensión de los conceptos que Kant utiliza es fundamental para analizar lo siguiente. Si comprendemos de los conceptos precedentes que el fenómeno es un objeto, entonces tendríamos como resultado que éstos son mera ilusión de la mente. Pero hemos alcanzado a notar que el fenómeno sólo es el objeto indeterminado de una intuición empírica. Esta intuición, debido a que tiene una conexión con la sensibilidad, tiene una referencia al objeto

del cual depende. El fenómeno es el nombre que se le da a la reunión de lo múltiple de la intuición. Sin éste múltiple de la intuición que depende de la sensación, no sería posible que hubiese fenómeno alguno. Por lo tanto, el fenómeno depende de la efectiva realidad de los objetos, y no los objetos del fenómeno.

En los *Prolegómenos* encontramos una clarificación de esta cuestión:

Una representación es intuición, en tanto que depende inmediatamente de la presencia del objeto. Por eso parece imposible intuir **a priori originariamente**, porque la intuición tendría que tener lugar entonces sin un objeto, ya sea que éste hubiese estado presente anteriormente o que lo estuviese ahora, al cual referirse;<sup>47</sup>

Esto permite confirmar que la intuición depende de la efectiva aparición de un objeto. Además, es posible deducir que no se puede forjar *a priori* una intuición, sino que depende siempre del objeto. Más adelante en la misma obra, es posible confirmar que la intuición *a priori* no determina a la materia del fenómeno o a la sensación, sino que la facultad de intuición *a priori* sólo se refiere a la forma, es decir, al espacio y al tiempo. A partir de ello, es posible comprender que los límites ‘Estética trascendental’ se refieren a los elementos del conocimiento, y observar que no determina el modo en que nos aparecen objetos, sino el cómo se constituye la mente de tal modo que sea posible el conocimiento.

### **B) El espacio en la ‘Estética Trascendental’: Sentido externo o forma pura de la intuición**

En lo siguiente la investigación se centrará en la exposición de Espacio y Tiempo, sobre todo en la ‘Exposición metafísica’ de ambos, pues se debe comprender qué lugar ocupan en el conocimiento, no cómo posibilitan el conocimiento *a priori*. Se remitirá a la exposición trascendental en medida que ayude a clarificar la concepción de ambos. Sin embargo, antes de avanzar a lo siguiente, se debe clarificar qué significa la distinción de los sentidos interno y externo, ya que el primero es el espacio y el segundo el tiempo.

Sentidos puede referir a la unión de Sentido externo e interno en tanto que conforman la forma pura de la intuición. El concepto kantiano de Sentidos ofrece una dificultad en su comprensión por dos razones: en primer lugar, entendemos sentidos como las sensaciones del oído, vista, gusto u olfato, de lo cual se extrae que Espacio y Tiempo son formas de esos

---

<sup>47</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p.81.

sentidos, por lo que determinan que nuestra percepción es espacio temporal; en segundo lugar, dado que pensamos que extraemos de la experiencia el espacio y el tiempo, creemos que ésta es espacio temporal, y la ordenamos en términos kantianos gracias a poseer la forma pura de la intuición. Sin embargo, estas dos complicaciones deben eliminarse de la comprensión kantiana. Sobre la segunda se tratará detalladamente más adelante. Sobre la primera, es posible eliminarla a partir de notar la distancia entre tres conceptos: Sentidos, Sensación y percepción.

Los Sentidos hacen referencia a la forma pura de la intuición, y los hay interno y externo. La sensación hace referencia a la conexión entre la intuición y el objeto real. En cambio, la percepción es lo que hace referencia a lo que obtenemos por medio del gusto, olfato, vista, etc. De este modo, no hay que confundir sentidos en tanto forma de la intuición con nuestros órganos sensoriales, los cuales permiten únicamente la percepción del objeto, en consecuencia la sensación. Los Sentidos no dependen de los objetos, la percepción sí. Esta división está fundamentada en tanto que la exposición kantiana da cuenta de la Sensibilidad en sentido trascendental, por lo que se evalúan los elementos del conocimiento en tanto que no dependen de la experiencia. Plantear que los Sentidos dependen o se extraen de la experiencia sería una contradicción.<sup>48</sup> Además, al revisar la definición del Sentido externo, Kant acota lo siguiente: *“Por medio del sentido externo (una propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como fuera de nosotros, y a éstos en el espacio.”*<sup>49</sup>

El Sentido externo es una propiedad de la mente, gracias a ella se representan objetos como externos en el espacio. En cambio, el sentido interno permite intuir el estado interior de la mente, todo lo cual es representado en relaciones de tiempo. Ni el tiempo puede intuirse exteriormente, ni el espacio interiormente. Esta exposición causa varios problemas por el uso de las palabras interno y externo. Pero si hacemos caso a la aclaración precedente, por externo no se refiere a la percepción, sino al modo en que nos representamos objetos fuera de nosotros. Gracias a la forma del sentido externo, se establecen relaciones de los objetos en la representación, relaciones que conciernen al espacio, incluida la posición. En el sentido

---

<sup>48</sup> Si lo que se expone es la Sensibilidad en tanto trascendental, resulta contradictorio afirmar que los Sentidos dependan de los objetos, ya que se evalúa su condición como elementos del conocimiento, como una de nuestras posesiones antes de toda experiencia posible. Por ello habría una contradicción si comprendemos a los Sentidos como dependientes de los objetos.

<sup>49</sup> Kant, I, *KrV*, B37.

externo es “*determinable la forma de ellos, su tamaño y la relación que guardan entre sí.*”<sup>50</sup> En cambio, el sentido interno sólo se ocupa de los estados internos de la mente, se ocupa o hace posible la diversidad de estados de la mente. Todo esto quedará clarificado con la exposición del tiempo y el espacio.

Ahora, al iniciar la exposición metafísica del espacio, la argumentación adquiere la forma que señalamos más arriba, es decir, que primero niega y luego afirma. Hay que comprender qué es lo que niega y qué afirma, con ello se obtendrá claridad al respecto de los conceptos y su significado para la exposición kantiana. La última indicación de Kant, antes de avanzar a lo siguiente, es que espacio y tiempo son predicados posibles de los objetos, lo cual también debe clarificarse más adelante.

La exposición metafísica comienza señalando que el espacio no es un concepto extraído de experiencias externas. Esta sentencia inmediatamente cuestiona lo que se piensa comúnmente sobre el espacio: es aquello en donde los objetos se encuentran. Pero lo problemático de esta concepción debe ser superado en la argumentación de Kant. Podemos plantearlo del siguiente modo: si el espacio no se extrae de experiencias externas, entonces ¿cómo logramos el concepto de espacio? Si efectivamente el espacio es extraído de experiencias externas, entonces debemos explicar cómo obtenemos el concepto, para lo cual es necesario suponer que el espacio es uno o es múltiple. Ambos caminos presentan problemas, pues si es múltiple y depende del objeto, entonces cada objeto tendría su espacio pero no obtendríamos el concepto general de espacio. En cambio, si el espacio es único y lo comparten los objetos, entonces es complicado explicar cómo diferentes objetos ocupan el mismo espacio. Por lo tanto, el espacio no es extraído de experiencias externas, pero hay que notar por qué es más bien *a priori* y un fundamento de la representación.

Kant menciona que para que pueda representarme cosas como en un espacio distinto al mío, y de tal modo que sean contiguas y exteriores, entonces debe haber en el fundamento de la representación la intuición del espacio. Por lo que Espacio “*es una representación a priori necesaria que sirve de fundamento de todas las intuiciones externas.*”<sup>51</sup> El argumento que Kant brinda es que nunca podemos representar la falta de espacio, aunque sí podemos

---

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> *Ibid.* B38.

representar el espacio sin objetos. Es necesario aclarar que por intuiciones externas no se refiere a las cosas que obtenemos por la experiencia, sino a la representación de los fenómenos en el Sentido Externo. Así, el hecho de que los objetos siempre deban pensarse en un espacio, parece evidenciar el fundamento del Sentido Externo para la representación, revelándolo como forma pura de la intuición.

Además, si el espacio no se extrae de la experiencia y se encuentra *a priori* como una forma de la intuición, no hay que explicar la diversidad de espacios, ya que las partes de éste son simultáneas, por lo que son sólo limitaciones de un mismo espacio que sirve de fundamento. Al respecto, Kant señala:

Y estas partes tampoco pueden preceder al espacio único omniabarcador, como si fueran elementos de él (a partir de los cuales fuese posible la composición de él); sino que sólo en él pueden ser pensadas. Él es esencialmente único; lo múltiple en él, y por tanto, el concepto universal de espacios en general, se basa simplemente en limitaciones.<sup>52</sup>

A partir de aquí es posible deducir que no hay una extracción de distintos espacios, los cuales permitan el concepto general de él, sino que al ser una intuición pura, se parte de la unidad del espacio y sus partes son limitaciones que permiten pensar distintos espacios como parte del mismo.

El último punto de la exposición metafísica nos ofrece dos consideraciones importantes para la fundamentación de esta concepción del espacio. En primer lugar, hay que acotar que el espacio es una intuición y no un concepto. Para Kant, un concepto se debe pensar como una representación contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles, logrando de ellas algo común, es decir, es contenido y contiene bajo sí la nota común de las representaciones. En cambio, una intuición como la del espacio no debe ser contenida bajo ninguna otra, sino que debe contener bajo sí las distintas posibilidades del espacio, ya que contiene bajo sí infinitas representaciones simultáneas o pertenecientes al mismo espacio. Kant concluye que por ello el espacio es *intuición a priori* y no un concepto; en segundo lugar, nos permite notar por primera vez la diferencia entre concepto e intuición que ha sido expuesta y que nos ofrecerá claridad a la hora de interpretar los *medios* del conocimiento.

La razón que justifica esta concepción de espacio resulta complicada de aceptar, sobre todo el hecho de que el espacio no sea extraído de experiencias externas, pues parece algo contra

---

<sup>52</sup> *Ibid.* KrV, B39.

intuitivo decir que el espacio no es real en los objetos, sino que es una forma pura de la intuición y le precede a los objetos en cuanto a su representación. Por ello, la forma retórica primero niega ésta concepción de espacio, mostrando sus limitaciones y luego nos advierte de la forma pura de la intuición. Sin embargo, si el argumento no resulta suficiente, la exposición trascendental del espacio ofrece distintas pruebas basadas en la geometría.

La exposición trascendental sólo se ocupa de la posibilidad de que un concepto funcione como principio para lograr conocimiento sintético *a priori*. En este sentido, el espacio es fundamento de la posibilidad del conocimiento geométrico. Kant menciona que el espacio debe ser intuición, pues de un concepto no es posible extraer analíticamente una diversidad de propiedades y conectarlas con otros conceptos, tampoco se pueden extraer proposiciones que vayan más allá del concepto. Un ejemplo de esto en un nivel básico es la construcción de un triángulo. En el concepto de línea recta no puede estar incluida la figura del triángulo, ésta debe construirse a partir de sintetizar conceptos como línea recta y líneas secantes y ángulos. Si el espacio fuese extraído de la experiencia, no habría modo en que las proposiciones geométricas estuviesen fundamentadas y fuesen necesarias: en primer lugar, haría que se tuviese que comprobar la construcción de un triángulo en cada caso, ya que el espacio en cada una de ellas sería un espacio diferente; además, no habría la posibilidad de tener unidad de conceptos geométricos por la misma razón que el punto anterior. Finalmente, sin el fundamento del espacio, no podríamos determinar ninguno de estos conceptos, distancias o posiciones de diversos objetos en nuestra representación. Por lo tanto, sólo con el fundamento del espacio es posible brindar seguridad a la geometría, logrando que a partir de la intuición haya una síntesis entre diversos conceptos.

Lo anterior brinda un elemento más para comprender al espacio como forma de la intuición, pues la geometría entendida como delimitaciones del espacio sólo es posible como conocimiento sintético *a priori* (universal y necesario) si está el espacio como fundamento del enlace. Acerca del espacio hay que revisar un punto más antes de avanzar al tiempo. Debemos aclarar en qué sentido es un predicado posible de los objetos.

Sobre lo anterior, Kant argumenta que el espacio no significa nada si prescindimos de la constitución del sujeto, lo cual indica que el espacio es parte de la constitución formal de éste. Esto significa que espacio es intuición pura o forma de la intuición, pero agrega que es

una forma de la Sensibilidad, la cual precede a los objetos en tanto que nos son *dados* en la intuición. Esto no significa que el espacio sea un atributo de los objetos, sino la forma en que ellos son intuitos y en la que sus relaciones pueden establecerse en la mente. Por ello si prescindimos de la constitución subjetiva, entonces el espacio no significa nada. Menciona Kant que *“Este predicado se atribuye a las cosas sólo en medida en que nos aparecen, es decir, en medida que son objetos de la sensibilidad.”*<sup>53</sup> Así, el espacio es un predicado posible en cuanto puede decirse de los objetos que están determinados en cierta parte de éste; además, es una condición necesaria de la representación de los objetos como exteriores a nosotros. Finalmente, este predicado es un principio que sirve como el enlace entre conceptos y que hace posible la geometría.

El espacio como forma del sentido externo posibilita la representación de las cosas en tanto fenómenos y permite que se establezcan relaciones de esos objetos indeterminados. Es posible decir que si un objeto tiene tal posición con respecto a nosotros, no es gracias a que los objetos estén así en el espacio, sino que así los determinamos gracias a la forma, pues el espacio no es nada con relación a las cosas en sí mismas y con independencia de nuestra mente. Revisar la concepción del espacio nos permite observar acerca del objeto que éste no es determinado por el espacio en cuanto a la percepción, sino sólo en cuanto a nuestra representación. Por ello, el espacio *“no representa ninguna determinación de ellas que sea inherente a los objetos mismos, y que subsista aunque se haga abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición.”*<sup>54</sup> De otro modo, el espacio no podría ser intuición *a priori* y nunca contiene al objeto de ésta forma, sino sólo la forma de la intuición.

### **β) El tiempo en la ‘Estética Trascendental: Sentido interno o forma pura de la intuición**

La exposición sobre el tiempo tiene la misma forma que la del espacio, por lo que se examinarán las afirmaciones y las negaciones en el mismo sentido. Considero prudente señalar que esta forma de exposición tiene el efecto de negar la concepción común acerca de espacio y tiempo, notando por qué no sería posible que fuese de tal modo. En este sentido, lo más común sería pensar que espacio y tiempo son conceptos que extraemos de la experiencia.

---

<sup>53</sup> *Ibid.* B43.

<sup>54</sup> *Ibid.* B 42.

Sólo hay que agregar que al respecto de la forma del Sentido Interno y Externo, se harán aclaraciones en medida que sea necesario. Luego de ello, se clarificará la ‘Explicación’ y las ‘Observaciones generales’ de la ‘Estética Trascendental’, pues clarificarán finalmente la concepción del objeto y el problema acerca de qué significa que la experiencia se determine por la razón. Con el espacio obtenemos alguna guía al respecto y cierta comprensión del objeto con relación al Sentido Externo. Ahora, nos concentraremos en la relación del objeto con el Sentido interno.

En primer lugar hay que señalar que el tiempo es la forma del sentido interno. Esto podría llevarnos a la confusión de que espacio como sentido externo y el tiempo como sentido interno representan ámbitos distintos de la percepción de los objetos, siendo que el espacio posibilite la representación de los objetos externos y el tiempo la intuición de ellos en nosotros. Este esquema no podría ser más que equivocado, pero es necesario aclararlo. Sentido Interno y Externo no hacen referencia a una división de nuestra sensibilidad en cuanto a la percepción; más bien, se refiere a que éstos forman parte de la sensibilidad en tanto facultad del conocimiento. Sentido Interno y Externo son el nombre que Kant le da a la forma de la intuición, no a una división de los objetos en cuanto a la percepción o constitución de ellos.<sup>55</sup>

Teniendo claro lo anterior, lo siguiente es comprender por qué el tiempo no es un concepto que sea extraído de la experiencia. El argumento tiene una estructura similar a la exposición del espacio. El tiempo es dado *a priori* como fundamento, es la forma del sentido interno. Si no es extraído de la experiencia, es porque suponerlo de tal modo arroja ciertas complejidades. Primero, si el tiempo es extraído de la experiencia, debe suponerse que es inherente a las cosas o que es un absoluto en el que existen. Si recorremos la primera vía, obtenemos una complejidad para decir cómo obtenemos el tiempo como concepto, ya que cada cosa tendría un tiempo distinto y propio. De ese modo, no sería posible unificar multitudes de tiempo en un concepto general. Este argumento denota la insuficiencia de la experiencia para que en el tiempo pudiese haber simultaneidad; la segunda vía nos muestra que si el tiempo es un absoluto en el que las cosas existen, el problema que nos arroja es que

---

<sup>55</sup> Esto puede justificarse en el §3 de la ‘Estética Trascendental’, pues ahí Kant define estos términos. Al presentar la primera exposición de estos *sentidos*, Kant es muy cuidadoso en enfatizar que se trata de *una propiedad de nuestra mente*. Cfr. *KrV*, B37.



no podemos explicar la sucesión. Dado que el tiempo sería un absoluto o una condición de la existencia, no hay forma en que de ahí pueda decirse que el tiempo tiene sucesión o que hay sucesión. Sería una suposición contraria a lo que nos muestra la experiencia, pues es posible decir que hay sucesión. Por tanto, la experiencia parece una vía insuficiente para mostrar la existencia del tiempo.

Si no es extraído de la experiencia, entonces el tiempo debe ser una representación necesaria que sirve de fundamento de las intuiciones. Tal es la propuesta kantiana sobre el tiempo. Si no es extraído de la experiencia, es porque no sería posible obtener de distintos tiempos la unidad de éste, por lo que una vía alterna es suponer que el tiempo es el fundamento de la intuición en el Sentido Interno, con lo cual parece que ya no hay que pensar en la posibilidad de su unidad. El tiempo como forma de la intuición permite comprender desde sí la posibilidad de todos los ‘tiempos’ posibles, porque todas las posibles partes que tenga deben ser sucesivas. Esto significa que no hay que buscar su unidad porque por sí mismo es ya una unidad sucesiva. Kant mismo menciona: “*Diferentes tiempos son sólo partes del mismo tiempo.*”<sup>56</sup>

Estas partes de un tiempo sucesivo e infinito, sólo son posibles por medio de limitaciones del tiempo único que sirve de fundamento. La mayor complejidad que ofrece el argumento es aceptar que efectivamente no es extraído de la experiencia, pero podemos poner atención en que no tenemos experiencia alguna del tiempo como cosa u objeto, sino que en nuestra experiencia lo notamos gracias a la sucesión. La sucesión, según nos lo ha mostrado Kant, sólo es posible si suponemos la unidad del tiempo como forma del sentido interno.

Lo anterior implica que el tiempo no existe por sí mismo ni es inherente a las cosas. No es algo que subsistiría si se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la sensibilidad, es decir, del sentido interno y externo. El tiempo es la condición de posibilidad de la intuición en nosotros, pues es la forma del sentido interno, lo cual significa que determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Esto nos indica que el tiempo en cuanto a nuestra intuición abarca mucho más que el espacio. Pues mientras el espacio sólo fundamenta

---

<sup>56</sup> *Ibid.* B47.

la intuición externa, el tiempo fundamenta la posibilidad de la intuición. Pero esto ofrece una complejidad de comprensión.

Para hacer claro lo anterior, hay que recordar que la intuición es el modo en que los objetos afectan a la mente, lo cual supone la existencia del objeto. Sin embargo, la intuición es distinta a la existencia del objeto, ella pertenece a nuestra mente, nos ofrece una conexión de la sensibilidad con la percepción. Gracias a la percepción obtenemos objetos que afectan nuestra mente, a partir de ello se produce una intuición. La intuición nos proporciona un objeto indeterminado llamado fenómeno, en el cual la materia depende de la percepción, pero la forma depende de los sentidos interno y externo, ella es lo que permite que el fenómeno sea ordenado en diversas relaciones. De este modo, el espacio y el tiempo son formas de la intuición: el primero sobre el sentido externo, que permite la representación de objetos externos a nosotros; el segundo permite la intuición de nuestro estado interno y la intuición por sí. Si el tiempo permite esto último, es porque la intuición como parte de nuestra mente, presenta una diversidad de elementos que se suceden unos a otros. Si no estuviese el tiempo como fundamento, no habría posibilidad de captar o unificar la diversidad de estados internos, por lo que con cada intuición habría un estado interno distinto de otros. En palabras de Kant:

Por el contrario, como todas las representaciones, ya tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas pertenecen, como determinaciones de la mente, al estado interno, pero este estado interno debe estar bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto, bajo la condición del tiempo, entonces el tiempo es una condición a priori de todo fenómeno en general, a saber, la condición interna de todos los fenómenos internos ( de nuestras almas) y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos.<sup>57</sup>

A partir de esto, es posible notar que el tiempo es la unidad de la Sensibilidad, en tanto que permite la multiplicidad de los fenómenos, ya sean internos o externos. De otro modo, habría una sucesión infinita de estados de nuestra mente, sin que ninguno de ellos pudiese ser aprehendido o atendido, ya que no pertenecerían a ninguna unidad que permita la sucesión. Con ello, es posible comprender el tiempo como forma del Sentido Interno y clarificar su relación con el espacio.

---

<sup>57</sup> *Ibid.* B50.

**γ) Las observaciones de la ‘Estética Trascendental’: idealidad trascendental, fenómeno y apariencia ilusoria**

Kant en los *Prolegómenos* y en la *Crítica de la razón pura* hace énfasis en una confusión que parece producirse en todo lector tras revisar su teoría de la sensibilidad. Tal confusión consiste en considerar la tesis kantiana como un idealismo. En efecto, Kant señala que él es idealista, pero es importante comprender en qué sentido lo es. A su idealismo le llama *idealismo trascendental* aunque en *Prolegómenos* lo denomina *idealismo crítico*. Es necesario prestar atención a la clarificación de este punto, ya que permitirá esclarecer los conceptos de la ‘Estética Trascendental’ y comprender con mayor claridad los postulados kantianos.

Kant explica la confusión en ambas obras de un modo similar. La confusión parte de considerar erróneamente los conceptos expuestos por Kant o por deducir de ellos ciertas consecuencias. Los conceptos que se confunden son espacio y tiempo. Al respecto, Kant señala en la *Crítica* que no se admite que estos conceptos sean trascendentales, sino que 1) o poseen una realidad empírica, lo cual implica que sean extraídos de la experiencia, por lo que no pueden tener la función de la forma de la sensibilidad; o 2) se admite que son elementos del conocimiento, pero como son formas de la sensibilidad, entonces toda experiencia está mediada por estas formas, lo que implica que sólo experimentamos las formas de nuestro pensamiento y por tanto nuestra experiencia es sólo una ilusión o apariencia ilusoria.

Por otro lado, en *Prolegómenos* Kant establece que su teoría suele confundirse con el idealismo en tanto que se piensa que los postulados del espacio y el tiempo implican que toda la realidad de los objetos es una mera proyección de las formas puras de la intuición. Según nos explica Kant, la tesis que establece que por los sentidos sólo conocemos fenómenos pero nunca cosas en sí mismas puede arrojar como consecuencia que todos los objetos así como el espacio y el tiempo sólo pueden concebirse como una representación, por lo que fuera de nuestro pensamiento no poseerían una existencia real, sólo ilusoria. Si esto fuese cierto, se podría decir que Kant es un idealista, porque todo lo existente es una proyección de las representaciones, por lo que todo lo existente es el pensamiento.

La consecuencia más importante de esta confusión es la tesis de que sólo conocemos fenómenos y nunca cosas en sí mismas, haciendo de nuestra experiencia una apariencia

ilusoria. Su importancia radica en que encierra una comprensión específica de los conceptos de espacio y tiempo así como del fenómeno y la cosa en sí. Disipar esta confusión bajo la guía kantiana puede hacerse en tres niveles: el primero es clarificar la importancia de la reflexión sobre las fuentes del conocimiento en la *Crítica*; el segundo nivel es remarcar la distinción entre condiciones del conocimiento y las condiciones de la existencia de los objetos en la exposición kantiana; por último, clarificar en qué sentido Kant plantea la cuestión de la apariencia ilusoria. A través de revisar la exposición de Kant sobre estos tres puntos se podrán comprender con mayor claridad los postulados de la ‘Estética Trascendental’ así como la cuestión del objeto.

Para profundizar en la resolución que Kant brinda a la confusión hay que analizar las ‘Observaciones generales sobre la Estética Trascendental’ en la *Crítica de la razón pura*. Ahí Kant expone y detalla la confusión y su posición al respecto. La sección sirve de guía para comprender las objeciones y clarificar la propuesta kantiana. Esta sección comienza con una exposición breve de los postulados de la ‘Estética Trascendental’, en ella Kant enfatiza que el conocimiento de objetos debe delimitarse a los fenómenos, los cuales no pueden existir por sí mismos. Esto implica que para nosotros es desconocido qué son los objetos en sí mismos y separados de nuestra receptividad. Además, hay que agregar que las formas puras de la intuición, es decir, espacio y tiempo, determinan el modo en que podemos intuir objetos en cuanto a su forma, aunque nunca se puede tener *a priori* la materia de la intuición.

A partir de lo anterior es posible señalar que una consecuencia inherente a los postulados kantianos es la delimitación del conocimiento a meros fenómenos, dejando fuera todo conocimiento de objetos en sí mismos. En primera instancia, esta limitación del conocimiento a meros fenómenos se realiza sólo en cuanto a nuestra manera de intuición, es decir, que no se señala que percibamos fenómenos, sino que nuestro modo de conocer es a través de fenómenos. De este modo, es consecuente delimitar el conocimiento a fenómenos dejando fuera cosas en sí, ya que la mente no tiene por objetos de los sentidos interno y externo a las cosas en sí mismas, sino sólo aquello que es un objeto para nosotros, el cual se obtiene gracias a la intuición y en el fenómeno se reúne el múltiple de ella, permitiendo que la materia sea ordenada en diversas relaciones. Sin embargo, parece que otra consecuencia de esta afirmación es que dado que sólo conocemos meros fenómenos, entonces nuestra experiencia

de los objetos siempre es fenoménica, lo cual significa que ya está mediada por las formas puras de la sensibilidad. Es necesario indicar que esta proyección de las formas de la intuición, determina el modo en que percibimos los objetos, por lo que estas formas así como los fenómenos adquieren una existencia efectivamente real. Lo anterior tendría como consecuencia que espacio y tiempo son condiciones de la existencia de las cosas o condiciones inherentes a los objetos.

Si la última consecuencia es verdadera, entonces debemos aceptar el supuesto idealismo kantiano, pues nuestra experiencia estaría determinada por las condiciones del pensamiento, es decir, por el espacio y el tiempo. Pero Kant en la primera observación de la 'Estética' presta atención al hecho de que hay que distinguir en nuestro conocimiento las fuentes, es decir, distinguir aquello que producimos nosotros y aquello que es dado por los objetos u otras fuentes. No es la primera vez que Kant hace énfasis en esta cuestión, pues en la 'Introducción' el problema de la insuficiencia de la experiencia para el conocimiento, nos orilla a considerar que debe haber una fuente distinta a la experiencia, la cual permita el conocimiento universal y necesario. Con esto en mente, la 'Estética Trascendental' presenta una indagación sobre aquello que resulta una fuente del conocimiento, lo cual se encuentra antes de la experiencia. Así, es necesario que los postulados de la 'Estética Trascendental' deben considerarse como condiciones del conocimiento Sensible, lo cual significa que son condiciones de la intuición.

Sin la distinción entre la percepción y las condiciones del conocimiento entonces los postulados de la Estética Trascendental serían condiciones de la existencia de las cosas.<sup>58</sup> Pero si prestamos atención a la distinción, es posible delimitar las tesis de la 'Estética' a condiciones del conocimiento. Desde esta distinción se vuelve comprensible que espacio y tiempo sean sólo formas de la intuición, lo cual significa que son *a priori*. Si espacio y tiempo son elementos *a priori* de la sensibilidad, entonces es imposible que ellos se presenten como condiciones de la existencia de las cosas. De cierto modo, la exposición del espacio y el tiempo atienden estas complicaciones. Aquí es necesario notar que la distinción entre fuentes

---

<sup>58</sup> En este nivel es posible notar que la percepción se confunde con las condiciones de la existencia de los objetos, pues dado que las formas puras de la intuición determinan cómo aparecen los objetos, es decir, cómo son esos objetos, entonces lo que recibimos por medio de la percepción es un fenómeno y no un objeto. Al distinguir entre percepción y condición del conocimiento obtenemos que los postulados kantianos no determinan el modo en que percibimos objetos. Esto se profundizará más adelante.

del conocimiento y la percepción delimita los postulados kantianos a la mente, al pensamiento y a la sensibilidad. Por lo que espacio y tiempo no son condiciones de la percepción de las cosas.

Es posible justificar lo anterior a partir de observar que la enseñanza trascendental de Kant sólo es válida si admitimos que Espacio y Tiempo son formas de la intuición, siempre y cuando sean acerca de las cosas como fenómenos. Esta afirmación es sumamente confusa, pues si ha determinado que hay validez objetiva con respecto a las formas puras de la intuición, entonces ¿cómo es posible que valga sólo para los objetos como fenómenos pero nunca para las cosas en sí mismas? ¿Es que sólo conocemos entonces apariencias? Kant ofrece diversos argumentos intentando clarificar este punto. En primer lugar hay que comprender que la Sensibilidad sí tiene límites, ya que Espacio y Tiempo “*se refieren a objetos meramente en la medida en que éstos son considerados como fenómenos; pero no exhiben cosas en sí mismas.*”<sup>59</sup> De esto se podría deducir que entonces es verdad que nuestra experiencia es de los fenómenos, por lo que nunca experimentamos objetos, quedando la cosa en sí misma inaccesible. Pero con base en nuestro análisis de la sección, el fenómeno no hace referencia a la experiencia de los objetos, sino a su modo de representación en la intuición. Si es así, entonces no puede derivarse que experimentemos fenómenos, sino que conocemos los objetos en medida que los consideramos como fenómenos, lo cual implicaría que siempre hay un objeto al que hace referencia las relaciones que se establecen en la forma del fenómeno, mientras que la materia depende de la intuición empírica. El fenómeno reúne un múltiple de la intuición con tal de formar un ‘objeto’ mental por medio del cual pueda ser considerado el objeto.

Un ejemplo sobre lo anterior lo ofrece la exposición sobre el fenómeno en *Prolegómenos*. Ahí Kant expone que si la experiencia fuese sólo fenoménica entonces sería una expresión fiel de un idealismo, ya que sólo conoceríamos nuestros propios pensamientos; por lo que a los objetos que pensamos nunca les correspondería un objeto. Si Espacio y Tiempo son formas de la intuición y también condiciones de la existencia de los objetos, entonces no hay un objeto al cual conocemos, sino que sólo tenemos acceso a las formas de nuestro pensamiento, denegando por completo el acceso a las cosas en sí mismas. Pero Kant afirma:

---

<sup>59</sup> *Ibid.* B 56.

“*Todo lo que puede sernos dado como objeto, debe sernos dado a la intuición*”<sup>60</sup> Lo que nos permite observar que la intuición sí depende de los objetos; sin objeto no hay posibilidad de la intuición empírica. Por lo tanto, ésta no es una proyección de la mente a los objetos.

En el mismo tono, Kant intenta hacer comprender a su lector que no propone un idealismo como el formulado, en cambio:

Las cosas nos son dadas como objetos de los sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sólo conocemos sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad (...)<sup>61</sup>

Este pasaje, por cierto, clarifica la necesidad del objeto de la percepción para la representación. Además, nos permite comprender que el fenómeno es un elemento del conocimiento, por lo tanto, no es el objeto de la experiencia. Luego, si sólo conocemos fenómenos, es porque si nos faltase un elemento unificador de lo múltiple de la intuición, de lo múltiple de los objetos no sería posible tener conocimiento de los objetos. El fenómeno remarca la necesidad de una facultad cognoscitiva.

De lo anterior se sigue que la realidad de las formas puras de la intuición, es decir, la realidad de espacio y tiempo, “*deja intacta, por lo demás, la seguridad del conocimiento de experiencia; pues estamos igualmente ciertos de él, ya sea que estas formas sean necesariamente inherentes a cosas en sí mismas, o solamente a nuestra intuición.*”<sup>62</sup> De aquí podemos observar que la existencia del espacio y el tiempo en sentido trascendental no afectan el conocimiento de experiencia.

Es necesario aclarar que este argumento remarca la necesidad de poseer un medio por el cual conocer los objetos. Si no poseyéramos una facultad de la sensibilidad, entonces no sería posible conocer objetos, por lo que no tendríamos fenómenos. La facultad de la sensibilidad es necesaria porque nos provee de los medios necesarios para conocer los objetos, en ese sentido el fenómeno es un medio del conocimiento, no el objeto al cual dirigimos nuestra atención. Por lo que es posible afirmar que conocemos las cosas siempre que sean

---

<sup>60</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p.99.

<sup>61</sup> *Ídem.*

<sup>62</sup> Kant, I, *KrV*, B5

consideradas como fenómenos, es decir, siempre que sea real que poseemos una facultad que nos permita conocer los objetos en la sensibilidad. Este punto nos permite interpretar la 'Estética Trascendental' como una teoría del conocimiento de lo sensible, y descartar que ella sea una teoría de la percepción o una teoría de la aparición de los objetos. Sin embargo, aún hay que clarificar qué significa que no conozcamos cosas en sí mismas.

Es posible partir de considerar la siguiente cuestión: ¿por qué el hecho de que sólo conocemos las cosas si son consideradas como fenómenos no depende de que sean percibidos los objetos tal como son en sí mismos? Kant anuncia que no podemos percibir cosas en sí mismas, pero la razón de que ello sea así no es el hecho de que percibamos fenómenos. Más bien, Kant remarca dos cuestiones: 1) La Sensibilidad como facultad tiene como medio a la intuición para el conocimiento de objetos; 2) si suponemos que la intuición depende de cosas en sí mismas, entonces no sería posible la intuición pura. Esto significa que nuestra intuición debería siempre ser empírica, pues todo el conocimiento posible tendría como fuente a los objetos o cosas en sí mismas. Así, las propiedades de las cosas deberían pasar a la mente tal y como son. Sin embargo, ello no puede ser así, pues ni experimentamos cosas en sí mismas, ni tampoco podemos representarlas. Nuestra facultad conoce sólo por medio de fenómenos, los cuales tienen como fundamento los sentidos interno y externo.<sup>63</sup>

Considero que lo anterior debe clarificarse en mayor medida. Si suponemos que nuestra experiencia es una mediación, en medida que experimentamos objetos sólo a través de las condiciones de la sensibilidad, esto arroja como resultado que no conocemos nunca las cosas como son en sí mismas, en realidad se produce una contradicción en múltiples niveles. El primero de ellos es que la sección analizada no trata sobre la percepción de las cosas, sino sobre su conocimiento. Ello nos indica que la cuestión de las cosas en sí mismas debe tratarse a ese nivel. Una vez ubicados, podemos observar que conocer cosas en sí mismas supondría que nuestra experiencia es efectivamente sobre esas cosas, ya que la intuición, según lo que Kant nos ha explicado, depende de la percepción o de la afección de un objeto a la mente. Pero no tenemos experiencia de cosas en sí mismas, sino de objetos. Experimentar cosas en

---

<sup>63</sup> En el noveno párrafo de los *Prolegómenos*, Kant enfatiza esta cuestión. Ahí desarrolla por qué el conocimiento no depende de percibir objetos en sí mismos; en cambio, sólo es posible si consideramos los objetos como fenómenos. Las razones que ahí ofrece nuestro autor, son las que hemos expuesto en este párrafo. Sólo queda exponer que la delimitación kantiana es efectiva, sin embargo, no es una cuestión negativa o que cause un escepticismo con respecto al conocimiento.



sí mismas no supondría un objeto con independencia de nuestro modo de conocer, sino un objeto ideal que aprehende todas las propiedades posibles de un objeto. De tal modo, tendríamos experiencia de un árbol que posee todas las propiedades posibles del árbol, pero que no es ningún árbol en particular. Nuestra experiencia no se da en esos términos, porque no experimentamos ideas o ilusiones de nuestra mente. Experimentamos objetos.

Según lo anterior, la enseñanza trascendental de la *Estética* depende de que los objetos sean intuitivos gracias a la facultad que permite y fundamenta esa intuición. Sin embargo, aún podría pensarse que la delimitación de la enseñanza de la *Estética* sobre el hecho de que conocemos las cosas sólo como fenómenos y nunca como cosas en sí mismas, implica que sólo conocemos nuestras representaciones. Sobre esta consideración Kant explica que no podría ser así, ya que ello implicaría que nuestra percepción es una proyección de la facultad de la sensibilidad. Nuestro autor menciona: *“todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (...) no contiene más que meras relaciones (...) con ello no es dado qué es lo que está presente en el lugar, ni qué es lo que actúa en las mismas.”*<sup>64</sup> Es decir, nuestra forma pura de la sensibilidad nos permite establecer relaciones en el fenómeno, sin embargo, la forma no incluye lo dado del fenómeno, es decir, su materia la cual depende de la sensibilidad.

Estas observaciones permiten plantear una diferencia fundamental en la comprensión de la ‘Estética Trascendental. Me refiero a que es posible notar que no hay una proyección de la facultad y que el objeto no depende de ella, además de que el fenómeno no lo percibimos sino que es un medio para conocer. Además que permite observar que la ‘Estética Trascendental’ no es una teoría de la percepción. Kant no considera cómo percibimos, sino el cómo conocemos lo que percibimos. Ello implica el considerar una facultad de la Sensibilidad, la cual permite el conocimiento de los objetos que percibimos, no niega su existencia, más bien, deben suponerse para que haya una claridad en cuanto a su composición.

Finalmente, considero prudente revisar el argumento acerca de que nuestra experiencia de los objetos no es una ilusión. Esta tesis, como señalamos, parte de realizar una proyección de las formas puras de la intuición a la existencia de los objetos, por lo cual nos niega el

---

<sup>64</sup> *Ibid.* B67.

conocimiento de las cosas en sí mismas. El punto fundamental del argumento es mostrar que espacio y tiempo son sólo condiciones de la forma de la intuición, más no condiciones de la existencia de los objetos. Pero aún con ello, queda la duda: si todo lo que intuimos tiene la forma de espacio y tiempo, entonces ¿por qué la experiencia es real y no una ilusión de la representación?

Puesto así el problema, podemos remitirnos a la tercera observación de la 'Estética Trascendental'. Kant comienza su exposición señalando que la enseñanza trascendental de que sólo conocemos los objetos como fenómenos, no implica que sea por ello apariencia ilusoria. El argumento que Kant brinda es considerar al objeto distinto del fenómeno. Esto no significa la apariencia ilusoria o que experimentemos fenómenos, sino que el fenómeno es considerado como un medio del conocimiento. Gracias a ello, podemos decir que efectivamente conocemos los objetos como fenómenos, porque es por el fenómeno que la mente considera la multiplicidad de los objetos.

Pero si conocemos meros fenómenos o por medio de los fenómenos, ¿cómo nos libramos de que la experiencia sea apariencia ilusoria? Kant explica que es culpa del sujeto el considerar al fenómeno como apariencia ilusoria. Si es culpa del sujeto, es porque considera su percepción como la totalidad del objeto. Para hacer esto más claro, es necesario apuntar que en el fenómeno puede distinguirse lo que vale para todo sentido humano en general y lo que es sólo contingente. Esto último es aquello que pertenece a una particular disposición de la percepción. Lo que es inherente a la intuición es válido para todo sentido humano en general, con independencia del carácter particular de ella.

Cuando se piensa en que la experiencia es apariencia ilusoria hay una confusión de estos ámbitos del fenómeno, porque lo que es válido para todo sentido en general, lo hacen válido para lo particular, de lo cual se sigue que no experimentamos cosas en sí mismas, sino sólo una extensión de nuestros propios estados internos. Pero ello es imposible de sostener, ya que la distinción permite notar la diferencia entre la forma de la intuición y los objetos de la experiencia.

En *Prolegómenos*, Kant clarifica al respecto, que así como no podemos percibir cosas en sí mismas, suponer que con espacio y tiempo condicionamos la existencia de las cosas significa ir con nuestros conceptos más allá de la experiencia posible, pues ni deducimos de la

experiencia al espacio y al tiempo, ni experimentamos tampoco cosas en sí mismas. Al respecto, Kant afirma que de ser el caso,

entonces puede surgir un error grave, que se basa en una apariencia ilusoria, puesto que lo que era una condición para la intuición de las cosas, condición inherente solo a mi sujeto, válida seguramente para todos los objetos de los sentidos, y por tanto, para toda experiencia posible (...) <sup>65</sup>

Kant concluye que si así fuese, entonces el fenómeno tomado como algo que traspasa los límites de la experiencia se vuelve trascendente y produce pura apariencia ilusoria.

Junto con lo anterior, es posible observar que a partir de la distinción entre percepción y condición del conocimiento se comprende que no hay apariencia ilusoria; sólo es posible admitir la apariencia ilusoria si partimos de una confusión de la Sensibilidad con la percepción o con las condiciones de la existencia de objetos. Esto significa que en nuestro sujeto podemos separar las condiciones de la Sensibilidad en general, esto es lo que vale para toda intuición en tanto que es la forma de ella, de la mera percepción que incluye el estado particular de los sentidos perceptivos, es decir, de los órganos sensoriales. Si logramos realizar esta distinción es porque resulta posible separar las condiciones de nuestra Sensibilidad en tanto facultad cognoscitiva y nuestra percepción de los objetos, por medio de la cual nos son dados los objetos efectivamente reales.

Si lo anterior es cierto, entonces no podemos hacer valer las condiciones de la sensibilidad en general para toda percepción, pues en principio son ámbitos que se encuentran separados. Esto significa que nuestra percepción es de los objetos, no de una proyección de los elementos de nuestra mente o de la Sensibilidad. Por ello, el fenómeno es un elemento que reúne lo múltiple de la intuición con tal de que lo que nos es dado como objeto pueda ser ordenado en cuanto a la forma del fenómeno. De ahí que Kant considere que es culpa del sujeto el considerar al fenómeno como una apariencia ilusoria, ya que nunca tenemos experiencia de los fenómenos, sino de los objetos. Si el sujeto juzga que lo que vale para sí mismo en cuanto forma de la sensibilidad también es válido para los objetos en general, independientemente de cualquier experiencia, sin duda produciría una ilusión. Por ello, el idealismo *crítico*, tal como Kant lo llama en *Prolegómenos*, debe delimitar sus tesis a la

---

<sup>65</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p.107.

consideración de la sensibilidad como una facultad del conocimiento y nunca como una teoría de la percepción ni como una teoría de las condiciones de la existencia de objetos. Siempre que delimitemos la enseñanza kantiana a la distinción entre condición de la existencia de objetos y condición del conocimiento, la idealidad trascendental de los elementos expuestos podrá hacerse manifiesta sin producir el error de extenderlas más allá de la experiencia. Kant mismo señala que sería absurdo pensar en el espacio y el tiempo como condiciones de la existencia de las cosas, de otro modo:

“dos cosas infinitas (que no deben ser sustancias ni inherentes a las sustancias, y que sin embargo deben ser algo existente y hasta la condición necesaria de la existencia de las cosas) quedan, aunque se supriman todas las cosas existentes (...)”<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Kant, I, *KrV*, B71.

### Capítulo 3 El problema del pensamiento y los elementos del conocimiento

#### §5.- La relación de la ‘Estética Trascendental’ con el conocimiento: *intuición fenómeno y objeto como medios*

##### α) El doble sentido de la Sensibilidad

La sensibilidad tiene una relación necesaria con el objeto en tanto que permite que sea dado. Es decir, que sin una facultad que permita reunir el múltiple que nos ofrece la experiencia, entonces sería imposible tener algo así como datos de los sentidos. Esta descripción de la sensibilidad parece alejarse del sentido común, pues establece que ella es lo fundamental para el conocimiento de los objetos de la experiencia. Alejarse del sentido común cobra sentido en tanto que se advierte la insuficiencia de una explicación empirista de la cuestión, es decir, que por medio de la pura experiencia o del objeto no es posible lograr el conocimiento.

Kant realiza una separación entre objeto y Sensibilidad. Dicha separación consiste en notar que es necesario que haya una facultad tal como la Sensibilidad para que podamos tener en una representación lo múltiple que ofrece la experiencia. Esto puede justificarse desde la definición que Kant brinda de *intuición*. Ella depende de que un objeto afecte a nuestros sentidos por medio de la sensación, la mera definición hace notar la necesidad de que un objeto sea dado. La sensación, según lo establecimos más arriba, se refiere a la relación entre los objetos y los sentidos. Sin una facultad que permita obtener representaciones, la sensibilidad sería todo el tiempo inmediatez, por lo que no podría haber una unidad en cuanto a las representaciones se refiere. Dado que es a través de la intuición que se reúne lo múltiple que ofrece la sensación, se establece que en ella debe haber dos partes: una *materia* que corresponde a la sensación y una *forma* que corresponde al modo en que dicha materia puede ser ordenada. Esta forma de la intuición, *espacio y tiempo*, debe ser dada *a priori*; al contrario, la materia sólo puede ser dada *a posteriori*. Por consiguiente, todo lo múltiple de la intuición debe estar sometido a estas condiciones, pues de otro modo no habría manera de explicar la naturaleza y origen de las representaciones. Con esta explicación, Kant ofrece una alternativa al paradigma empirista, pues la representación no depende sólo del objeto, sino también de una forma de la misma representación que está dada *a priori* en la mente, aún antes de toda sensación, pues dicho empirismo cae en complicaciones al considerar la relación entre los objetos y las impresiones.

Justo en la comprensión de esta cuestión es que advertimos la diferencia entre la Sensibilidad y el objeto: si la Sensibilidad no estuviese dada en la mente, entonces se obtendría por la experiencia, lo cual más arriba hemos señalado como imposible. Para Kant, *Espacio y Tiempo*, sólo pueden ser formas puras de la sensibilidad, que determinan el modo en que podemos representarnos algo, pero no el modo en que los objetos deben *existir*.<sup>67</sup> Otro modo de plantear esta cuestión sería a partir de preguntar lo siguiente: sin una facultad que permita tener representaciones, ¿cómo sería posible tener representaciones?

A partir de la última pregunta es posible comprender los límites de la ‘Estética Trascendental’, ya que ella no es una teoría de la percepción. Pero si se avanza sin establecer esta separación podría cometerse el error de observar a los objetos como espacio temporales, confundiendo a la intuición y al fenómeno con los objetos. No percibimos fenómenos, éste es el nombre que Kant le da a lo múltiple que ofrece la sensación y que es reunido en una representación de un objeto. Por ello, el fenómeno requiere de una forma pura, pues sólo por dicha intuición pura *a priori* es posible que algo sea un objeto para mí. Esto significa que es gracias a la forma pura de la intuición que aquello que obtenemos por los sentidos pueda estar dispuesto en la mente, es decir, ser representado, y por lo tanto puede ser un objeto de la representación.<sup>68</sup>

A partir de lo anterior es posible comprender cómo la ‘Estética Trascendental’ incluye dos exposiciones importantes bajo una misma forma: acerca de la cuestión del objeto y de la facultad de la Sensibilidad. En el capítulo anterior nos centramos en la primera; con ello, es

---

<sup>67</sup> Para esto, puede consultarse la segunda observación de los *Prolegómenos* §13.

<sup>68</sup> Examinando esto es posible establecer por qué hablamos de la ‘Estética’ al pensar sobre el objeto. La concepción del objeto debe separarse de la intuición y del fenómeno, con el fin de valorar la concepción kantiana de la Sensibilidad como facultad para el conocimiento. Por medio de dicha facultad nos son dados objetos, pero si no procedemos con la enseñanza kantiana al respecto, es posible interpretar a los objetos como una mera proyección mental, y con ello, caer en la versión convencional de la interpretación de la *Crítica*. Esta investigación permite observar que el objeto tiene una doble significación en la exposición kantiana: el primer sentido se refiere a aquello que afecta a los sentidos a través de la percepción o sensación. Aquí, el objeto es el principio para el conocimiento, pues es aquello a partir de lo cual se crea la ocasión para la representación a través de afectar a los sentidos; la segunda acepción del objeto corresponde a la posibilidad de representar algo, es decir, a la forma pura de la intuición, la cual permite y determina el modo en que los objetos pueden ser representados. Sin una facultad tal que permita reunir en la mente todos los datos que el objeto brinda, no sería posible que ningún objeto fuese algo para mí. Sin embargo, esto no significa que los objetos en el primer sentido sean dados de acuerdo a dicha forma de la intuición, pues dicha forma no posibilita al objeto, posibilita a la representación de aquél, logrando que dicho objeto pueda ser algo *para mí*.

posible notar que la concepción de objeto y de Sensibilidad depende mutuamente en cuanto a su comprensión. Por ello, para esclarecer la noción de objeto, es necesario clarificar toda la cuestión de la Sensibilidad como facultad, de este modo logramos establecer el carácter *a priori* de dicha facultad, teniendo en mente aquello que pertenece a la *experiencia* y aquello que pertenece a la mente.

Que esta exposición salga del sentido común o de lo que la experiencia pudiese dictar, es algo completamente natural en cuanto a los problemas que trata Kant, pues admite el carácter *a priori* de la intuición de *Espacio y Tiempo* a partir de reflexionar que no son posibles a través de la experiencia, y que sólo por *medio* de ellos es posible explicar la diversidad de elementos que incluye la *Sensibilidad* en la representación. Kant señala lo siguiente en *Prolegómenos*: “(...) y no se querrá dedicarle semejante esfuerzo, porque la obra es árida, porque es oscura, porque está reñida con todos los conceptos habituales y porque además es extensa.”<sup>69</sup> Siendo así, es posible comprender por qué la exposición kantiana parece alejarse de lo que dicta la experiencia, al encontrar que hay algo de la *Sensibilidad* que no depende enteramente del objeto, sino que es posible tener algo sobre la intuición incluso antes de toda experiencia. Esto posibilita conocer aquello de lo cual tenemos experiencia. De este modo, la exposición de la ‘Estética Trascendental’ es un balance entre el carácter objetivo y mediático de la naturaleza de la Sensibilidad.

### **β) Sensibilidad y Entendimiento: el problema de la posibilidad del conocimiento**

Se ha observado que Kant establece una doble fuente del conocimiento: Sensibilidad y Entendimiento. Por la primera los objetos son dados, por la segunda son pensados. Kant describe de este modo a dichas fuentes en la introducción de la ‘Estética’. Sabemos que los objetos pueden ser dados a la intuición gracias a que existe la intuición pura *a priori*, las cuales determinan el modo en que los objetos pueden ser intuitos. Ahora nos concentramos en observar cómo dichos objetos pueden ser ‘pensados’, por lo que habrá que determinar aquello que sea el pensamiento y los elementos que lo conforman.

Dado que el conocimiento depende de ambas facultades, debe considerarse la relación de ambas, por lo que hay que examinar la noción kantiana de conocimiento. Esto equivale a

---

<sup>69</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p.27.

preguntar: ¿por qué no es suficiente la sensibilidad para el conocimiento? Es necesario tratar con precaución esta pregunta, ya que la comprensión de los elementos del conocimiento y su relación dependen del modo en que sea comprensible el conocimiento.

Por medio de la intuición representamos objetos, lo cual depende de que un objeto sea dado a los sentidos. La intuición contiene en sí una forma y una materia. La materia corresponde a lo empírico en ella, mientras que la forma determina el modo en que dicha materia puede ser ordenada, es decir, *Espacio y Tiempo*. Hemos advertido que la forma no determina el modo de ser del objeto, sino el modo en que es posible tener una representación, por lo que dicha forma debe estar dada *a priori* en nosotros. Sin embargo, por medio de la sensibilidad no es posible aún conocer algo, pues ella es “*la receptividad de nuestra mente para recibir representaciones en la medida en que de alguna manera es afectada.*”<sup>70</sup> Esto significa que la Sensibilidad es un elemento pasivo o receptivo del conocimiento, por medio del cual no podemos determinar nada, sino simplemente recibir representaciones. Esto implica que la sensibilidad permite ofrecer una explicación causal entre la representación y el objeto.<sup>71</sup>

Kant rechaza que el conocimiento sea solamente receptivo o intuitivo. Menciona que si el conocimiento sólo fuese intuitivo, tendríamos un entendimiento arquetípico, es decir, que a partir de la intuición se genere el objeto mismo. Si fuese así, la intuición sería originaria pero no sensible. Este modo de conocimiento es referido a Dios, pues por medio del pensamiento son creados los objetos, es decir, una intuición originaria. Al respecto de esta cuestión, Henry Allison señala que este detalle de la explicación Kantiana se relaciona con su rechazo al empirismo clásico, ya que presenta un modelo de conocimiento “*según el cual puede existir una aprehensión de un objeto puramente receptiva sin ninguna conceptualización.*”<sup>72</sup>. De este modo, es posible observar que para Kant el conocimiento no es la mera receptividad ni puede estar conformado sólo por ella, ya que es necesaria la conceptualización o el entendimiento y sus acciones para conocer algo. De otro modo, el conocimiento *a priori* sería imposible, pues todo dependería de ser aprehendido por la sensibilidad.

---

<sup>70</sup> Kant, I, *KrV*, B74.

<sup>71</sup> El capítulo precedente y la sección pasada pueden interpretarse como una valoración de esta cuestión, es decir, explicar de qué modo existe una relación causal entre representación y objeto y cómo es posible dicha representación.

<sup>72</sup> Allison, H, *Op. Cit.* p.118.



Resulta fundamental delimitar de tal modo a la intuición y su papel en el conocimiento, pues de otro modo se caería en la cuestión que observamos más arriba sobre Hume: que a partir de la mera receptividad no es posible lograr universalidad ni necesidad. Este problema puede observarse ahora con mayor detalle: si el conocimiento parte sólo de aquello que proporciona la sensibilidad, entonces está limitado siempre a las condiciones que la sensibilidad enmarca, es decir, a la experiencia humana que siempre es subjetiva. Por lo tanto, la sensibilidad sería un obstáculo en vez de un medio, y no habría un modo de superarlo, ya que toda pretensión de universalidad sería una extensión del hábito. Si esto fuese así, la sensibilidad presentaría un impedimento para conocer las cosas, impedimento que consistiría en la incapacidad de determinar suficientemente aquello que la sensibilidad ofrece.

En el marco de esta explicación de la Sensibilidad, puede comprenderse por qué la sensibilidad no es un impedimento para el conocimiento sino un elemento necesario y junto con ello su importancia como medio del conocimiento. En tanto condición, la Sensibilidad es necesaria pero no suficiente, ya que su relación con los objetos explica cómo se generan las representaciones; esto hace evidente la necesidad de la receptividad y de su forma, pero también permite observar que es necesario un medio distinto por el cual sea superada su limitación.

#### **γ) La naturaleza del conocimiento: concepto y juicio**

¿Qué otro medio es necesario para el conocimiento además de la intuición? Para atender esta cuestión y descubrir aquello que necesita la intuición para llegar a ser conocimiento, es necesario recurrir a la definición kantiana del conocimiento: *“El conocimiento de todo entendimiento, o al menos, del humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo.”*<sup>73</sup>

La naturaleza discursiva del conocimiento humano puede deducirse a partir de observar el problema de la experiencia y la insuficiencia de la sensibilidad como facultad del conocimiento. La discursividad del conocimiento se refiere a la naturaleza conceptual del entendimiento, esto significa que es discursivo porque el entendimiento humano conoce a

---

<sup>73</sup> Kant, I, *KrV*, B93.

través de conceptos. Es posible notar esto en la descripción que Kant realiza de las facultades en la introducción a la ‘Lógica Trascendental’:

Nuestro conocimiento surge de dos fuentes principales de la mente, de las cuales la primera es la de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones ( la espontaneidad de los conceptos).<sup>74</sup>

Como tal, esta descripción del conocimiento complementa a la que realiza en la ‘Estética’. Amplía lo que se ha revisado de las facultades, agregando que la sensibilidad es una facultad receptiva, mientras que sobre el entendimiento agrega que conoce mediante aquellas representaciones, a partir de la espontaneidad de los conceptos.

Las facultades no pueden intercambiar sus funciones, lo que significa que el entendimiento sólo puede pensar pero no puede intuir, mientras que la sensibilidad sólo puede intuir pero no puede pensar. Esta nota resulta fundamental en tanto que la comprensión del conocimiento depende de observar por separado lo que aporta cada facultad; además, si se confundiesen las funciones, daríamos lugar a las tesis idealistas o empiristas que más arriba hemos detallado.<sup>75</sup> Por ello ha resultado fundamental revisar exhaustivamente la cuestión del objeto y de la Sensibilidad.

Ahora, el medio a través del cual el entendimiento realiza su actividad es el concepto. El concepto sólo sirve para juzgar mediante él. Dado que la actividad del entendimiento es pensar, queda claro que el juicio es la actividad por medio de la que el entendimiento obtiene conocimientos, y ello lo realiza a través de los conceptos. Con esto descubrimos los elementos principales del conocimiento: *intuición, concepto y juicio*. Para explicar a profundidad la noción de conocimiento es importante reflexionar sobre las relaciones que guardan estos tres elementos por sí mismos, así como la relación que el juicio como acción del entendimiento establece con los objetos y los elementos propios del juzgar.

---

<sup>74</sup> *Ibíd*, B74.

<sup>75</sup> De esta forma es posible observar cómo cobra importancia realizar una exposición de la ‘Estética Trascendental’ como la que hemos presentado en el segundo capítulo, pues determinar la naturaleza meramente receptiva de la sensibilidad es fundamental para no confundir la teoría kantiana con un idealismo o empirismo. Comprender el conocimiento y sus elementos depende por completo de sopesar la naturaleza de las facultades y sus límites.

Ya se ha revisado el papel y caracterización de la intuición, pero aquí es necesario agregar que al depender de la sensibilidad y de la sensación que el objeto produce, proporciona aquello que Kant denomina como la *materia* del conocimiento. En palabras de Kant: “*Se puede llamar a esta última (la sensación) la materia del conocimiento sensible.*”<sup>76</sup> Esto permite determinar que ésta materia es aquello a lo cual se dirige el conocimiento en cuanto tal, es decir, la actividad cognoscitiva de las facultades. Además, es pertinente señalar que Kant considera que la relación de una intuición con el objeto se da de manera inmediata, lo cual significa que no necesita ningún término o concepto intermedio que establezca dicha conexión. Dado que sólo intuimos por medio de la sensibilidad, el pensamiento de éstas sensaciones se realiza por medio de los conceptos en el entendimiento.

Kant señala acerca de los conceptos que no se relacionan con el objeto como la intuición, sino que: “*Por el contrario, la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible es el entendimiento.*”<sup>77</sup> A partir de esto es posible comprender que los conceptos se refieren a un objeto sólo si se relacionan con la intuición sensible, ya que el entendimiento no es una facultad de intuición. Otro modo de explicar lo mismo sería a partir de observar que ambas facultades tienen funciones distintas. Dado que no pueden cambiar sus funciones, es necesario que si el conocimiento pretende tener una referencia al objeto, debe contener en sí a la intuición, como aquella materia del conocimiento que establece una relación con el objeto de manera inmediata. Luego, dado que sólo la intuición tiene una referencia inmediata con el objeto, entonces “*un concepto nunca es referido inmediatamente a un objeto, sino a alguna representación de éste.*”<sup>78</sup>

Kant muestra la naturaleza de los conceptos a partir de prestar atención a la naturaleza del conocimiento. Si por medio de la experiencia no se obtiene más que contingencia, es necesario explorar otro modo de alcanzar la universalidad y necesidad que pretende el conocimiento. Menciono esto porque es posible notar en la descripción kantiana de concepto un modo de plantear esta cuestión y el inicio de una respuesta más detallada que la que ofrece

---

<sup>76</sup> *Ibíd.* B74.

<sup>77</sup> *Ibíd.* B75.

<sup>78</sup> *Ibíd.* B93.

la postulación de Espacio y Tiempo como formas de la intuición. Observar qué es un concepto es posible revisando la relación que tiene con el juicio y con la intuición.

Kant menciona que así como las intuiciones se fundamentan en afecciones, los conceptos lo hacen en funciones. Una función es “(...) *la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común.*”<sup>79</sup> Esto señala que un concepto incluye en sí una diversidad de representaciones ordenadas. Como tal, un concepto es una representación general de un objeto, que incluye en sí una multitud de representaciones que pueden ser válidas para distintos objetos. Un ejemplo de esto es que el concepto de árbol incluye en sí distintas representaciones, tanto de aquello que conforma a un árbol como de los distintos tipos de árboles que existen. Así al realizar algún juicio sobre un árbol, éste concepto por el cual juzgamos puede ser válido para distintos objetos. Al señalar que los arboles tienen hojas y ramas, dichos conceptos son válidos para todo aquello que se encuentre bajo el concepto de árbol, pues es posible notar que diversos tipos de árboles poseen efectivamente estos elementos.

En este sentido, es posible comprender a qué se refiere Kant al señalar que un concepto incluye una diversidad de representaciones, esto es la unidad de la acción de ordenar en una representación común una diversidad de representaciones distintas entre sí. Estas representaciones, que por sí mismas no tendrían una relación ni ningún uso más que el particular, se relacionan en un concepto: es una unidad de representaciones. Por ello, el concepto realiza la actividad de representar algo en general. Por lo tanto, el concepto permite ir más allá de la sensibilidad para establecer relaciones entre las representaciones.

El concepto es una representación general en tanto que incluye en sí una multitud de representaciones, de tal modo que debe dejar de lado lo particular de ellas para sintetizarlas en una común. Es por ello que al hacer juicios los conceptos pueden tener una multitud de referentes. Al respecto de esta cuestión, Henry Allison señala lo siguiente: “*Esto significa que un concepto funciona como un principio organizador del conocimiento; como un medio para reunir una serie de representaciones en una «unidad analítica».*”<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> *Ibíd.* B93.

<sup>80</sup> Allison, H, Op. Cit. p.119.

En efecto, los juicios analíticos funcionan como un ejemplo para comprender la naturaleza de los conceptos. Si el juicio analítico sólo señala aquello que ya está incluido en el concepto, entonces lo que realiza el entendimiento mediante el juicio es señalar las representaciones que están incluidas en él. El juicio analítico desglosa y detalla el contenido del concepto, es decir, aquellos matices o notas que lo conforman. Esto nos permite observar que el concepto en tanto unidad analítica se compone de una multitud de representaciones distintas entre sí, pero idénticas en tanto que es posible generalizarlas en un concepto.

Esta cuestión permite guiar la mirada hacia el origen del concepto. En comparación con la sensibilidad en donde la intuición se produce de manera pasiva, es decir, que depende de la afección del objeto, en el entendimiento el concepto es producto de los actos intelectivos. Las acciones del entendimiento se vislumbran en tanto que se observa que los juicios no son una ocurrencia que nos llegó de improviso, ya que requiere de cierta premeditación y reflexión.<sup>81</sup> Un concepto no sería posible si no hubiese un acto del pensar. Con ello me refiero a que las diversas representaciones no podrían reunirse en un concepto si no se realizara una abstracción por medio del entendimiento, así como comparar y reflexionar. Es necesario indicar esta cuestión pues Kant menciona que el entendimiento es “(...) *la facultad de producir ella misma representaciones o la espontaneidad del conocimiento (...)*”<sup>82</sup>, proposición a partir de la cual se determina que es una facultad activa, que lleva a cabo dichas acciones. La prueba de ello es el producto de las acciones, es decir, los conceptos mismos, ya que al obtener un concepto que incluye diversas representaciones, es necesario que se haya abstraído aquello que no es común al conjunto de representaciones, con el fin de localizar lo general en ellas.

Cualquier concepto funciona para ilustrar lo anterior, aunque es visible con mayor claridad en un concepto empírico. Para lograr el concepto empírico es necesario que tenga una diversidad de afecciones sobre distintos objetos, y que ellos tengan ciertos aspectos comunes. El ejemplo ofrecido anteriormente, el árbol, incluye bajo sí aquellas notas generales que le

---

<sup>81</sup> De hecho, es posible consultar en las *Lecciones de lógica* que en ocasiones un concepto es definido como una representación refleja, lo cual permitiría confirmar que requiere de un acto del entendimiento como la reflexión para producirse. Esto tiene sentido en tanto que se observa que los conceptos no son inmediatos, sino que van más allá de lo inmediato, son el medio a partir de lo cual se piensa y se reúne en algo común lo inmediato.

<sup>82</sup> Kant, I, *KrV*, B75.

son comunes a la diversidad de árboles distintos: ramas, tronco y raíz. Lo que no es común a todos los árboles son los datos particulares de cada uno, tales como el color de las hojas, el tamaño del árbol y otras características de este tipo. Dichos datos no pueden ser comunes ni estar incluidos en el concepto porque son contingentes, es decir, que cambian según el momento o el objeto en cuestión. Así, al prestar atención a este ejemplo es visible el acto de abstracción que se lleva a cabo en la generación de un concepto.

#### **δ) La relación entre juicio, concepto e intuición**

Dado que el concepto es producto de la espontaneidad del entendimiento es posible comprenderlo como la unidad de los actos del entendimiento, es decir, como la unidad de la acción de llevar diversas representaciones bajo una común. En este sentido, el juicio es el medio por el cual se conoce a través de los conceptos, y ellos no ofrecen una conexión con el objeto salvo en medida que lo haga a través de la intuición.

Kant define al juicio como la representación de la representación de un objeto. Esta noción permite comprender con cierta claridad la relación entre los tres términos. Las intuiciones dependen de la afección para producirse, son un elemento pasivo del conocimiento. Las representaciones que obtenemos por la intuición, son comparadas y enlazadas en un concepto. Dichos enlaces se establecen o se observan a través de los juicios. Por ello Kant menciona que en cada juicio hay un concepto que vale por muchos objetos. Por tanto, el juicio es el modo en que se establecen relaciones entre las representaciones, ya sea un concepto y una intuición, o entre conceptos.

A partir de esta caracterización sobre los elementos es posible notar en qué sentido el entendimiento puede ir más allá de la inmediatez que ofrece la experiencia o la sensibilidad. Si sólo hubiese afecciones de los objetos sin ningún concepto o trabajo del entendimiento, entonces no sería posible establecer juicios ni relaciones entre las representaciones de los objetos, sino que todo el tiempo estaríamos sujetos a las condiciones que la inmediatez ofrece, es decir, a la percepción de la cual depende cada representación. En este sentido, un concepto no sólo va más allá de la multiplicidad de objetos, también va más allá del *tiempo* en tanto que permite tener en una única representación común la diversidad de representaciones sobre un objeto.

A través de los conceptos enlazamos diversos momentos de un objeto, tal como a un perro que es cachorro y uno que es viejo. En realidad, podría decirse que son distintos en cuanto que muchas de sus características cambian, pero en el concepto pueden incluirse ambos, ya que guarda en sí aquella diversidad de representaciones que el mismo objeto ofrece. Por lo tanto, es posible distinguir ambos momentos como notas del concepto, y al mismo tiempo tenerlos unificados en él.

En este sentido es posible decir que el trabajo conceptual que realiza el entendimiento parece ir más allá de la experiencia, pues permite establecer relaciones que de otro modo serían invisibles para nosotros. No me refiero al hecho de que no existan de manera objetiva, sino que con esto se refleja la necesidad de la actividad del entendimiento para aprehender todo lo que la sensibilidad ofrece. Además es posible confirmarlo en los juicios, ya que al establecer relaciones entre las representaciones, permiten observar aquellas que por sí mismas no serían observables. Esto hace referencia a la concatenación de fenómenos a través del tiempo. No sería posible observar el crecimiento de las cosas si estuviésemos sujetos a la mera percepción, ya que no habría un elemento unificador de toda la diversidad de las representaciones. Para dejar esto completamente claro, esto no significa que el juicio pueda crear dichas relaciones, sino que ayuda a señalarlas, a observarlas a partir de relacionar en nuestra mente la diversidad de representaciones.

Así resulta comprensible con mayor claridad la noción que Kant ofrece de conocimiento, es decir, que éste sólo surge a través de la unión de conceptos e intuiciones. Dado que ésta unión se lleva a cabo a través del juicio, el conocimiento humano es discursivo. Es verdad que podemos pensar cosas que no sean dadas en la experiencia, sin embargo aquello no conformaría conocimiento ya que carecería de una intuición que le corresponda, y por ello carecería de una conexión con un objeto. De este modo, la correspondencia es el criterio último de la objetividad del conocimiento. En palabras de Kant: “*Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas*”<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> *Idem.*

### §6.- La pregunta por la verdad y la ‘Lógica Trascendental’

En la sección anterior se ofrece una descripción general de los elementos que conforman la totalidad de nuestro conocimiento: intuiciones y conceptos. El modo a partir del cual los enlazamos es el juicio, por lo cual debemos considerarlo en todas sus posibilidades: sintético o analítico, así como *a priori* o *a posteriori*. Ya hemos revisado con detalle esta división de los juicios, y con la caracterización de sus elementos es posible notar con mayor profundidad su naturaleza en la descripción kantiana. Sin embargo, en lo realizado hasta aquí se consideró a los conceptos con independencia de su origen: es decir si son anteriores o posteriores a la experiencia. Por lo tanto, la exposición anterior podría bien pertenecer únicamente a la *Lógica general*.

Ahora, conceptos e intuiciones pueden ser empíricos o puros. Son empíricos en medida que dependen de la sensación, es decir, la contienen; pero son puros si a la representación no se le mezcla nada de la sensación. Esta cuestión lleva a preguntar por la posibilidad de los conceptos puros. Bajo este supuesto, Kant emprende una distinción entre la ‘Lógica General’ y la ‘Lógica Trascendental’. La primera contiene únicamente la forma del pensar en general, sin distinguir si el concepto tiene o no un contenido y de qué tipo es. Kant plantea a la segunda de manera análoga a la ‘Estética Trascendental’. Dado que observamos que hay una forma pura de la intuición, “*así también podría encontrarse una diferencia entre un pensar de objetos que fuese puro, y un pensar empírico de los objetos*”<sup>84</sup>. Esto significa que así como se descubrió en la ‘Estética’ que hay intuiciones que no proceden de la experiencia, sino que funcionan como la forma en la cual la intuición puede ser ordenada en diversas relaciones, del mismo modo sería posible que en el entendimiento exista una forma del pensar en general, que fuese *a priori* y que determine el modo en que dicho contenido puede ser pensado o relacionado.

Se plantea lo anterior con cierta oscuridad al respecto. El hecho de pensar en una intuición pura salta a la vista de inmediato como algo dudoso, y con mayor razón lo hace el hecho de tener una forma del pensar sobre objetos. Este planteamiento está inscrito en el proyecto total de la *Crítica*. Es decir, si hay juicios que se refieren a los objetos con independencia de la experiencia, entonces hay que investigar cuál es el origen de dichos conceptos y cómo pueden

---

<sup>84</sup> *Ibíd*, B79.



referirse a objetos de la experiencia. Por lo tanto, clarificar esta cuestión depende de observar cómo ella se inscribe en el proyecto crítico kantiano. Para comprender en qué consiste la división de la 'Lógica General' y la 'Trascendental', es posible partir desde la noción de conocimiento que expusimos más arriba: él surge a partir de la unión de las representaciones con los conceptos sólo cuando el juicio concuerda con el objeto al cual se refiere. Sin embargo, ¿cómo podríamos saber que de hecho un objeto concuerda con el juicio?

En la introducción a la 'Lógica Trascendental', en la tercera sección, Kant expone detalladamente esta pregunta. El punto de partida es observar la extensión de la Lógica General: ella hace abstracción de todo el contenido del conocimiento, lo cual significa que se ocupa únicamente de la forma del pensar. Esto implica que no toma en consideración aquél contenido del conocimiento, ni su origen, por lo que es indiferente si procede o no de la experiencia. De este modo, esta lógica se muestra como una lógica elemental que observa las relaciones entre los elementos del pensar, pero con independencia de su contenido.

La pregunta que pone en tela de juicio el quehacer de la lógica es aquella que cuestiona qué es la verdad. Kant orienta a su lector hacia esta pregunta, pues ella devela la necesidad de cuestionar la relación entre un conocimiento y su objeto. Dado que Kant admite que la verdad consiste en la correspondencia entre conocimiento y objeto, entonces es necesario cuestionar en qué consiste dicha relación de correspondencia. Esto se encuentra desde el inicio de la sección 'Lógica Trascendental', pues al describir que el conocimiento sólo surge de la unión de conceptos e intuiciones, es evidente que la verdad sólo es posible si dicho conocimiento corresponde con el objeto del cual se juzga.

La pregunta por la verdad es lo que permite orientar la mirada hacia la necesidad de plantear una 'Lógica Trascendental', pues a pesar de exponer que quizá sea necesario indagar si hay algo como conceptos puros en consideración análoga a la Intuición pura, no por ello es evidente que de hecho existan tales conceptos o tal forma del intelecto. Pero si el conocimiento consiste en la correspondencia, y ella no es explicable teniendo en consideración sólo a la forma del pensar en general, entonces encontramos un modo de abrir el camino a cuestionar en qué consiste dicha relación entre el conocimiento y los objetos.

Este camino que se comienza a iluminar, sólo se abre para el lector si considera con seriedad la pregunta por la verdad, pues de otro modo no caería en cuenta de la importancia de la

cuestión a tratar, ni de todo lo que está en juego en la exposición kantiana. Preguntar en qué consiste la verdad es lo que permite observar la insuficiencia de la Lógica general para dar razón del conocimiento. Para tratar esta cuestión Kant observa dos posibilidades o criterios distintos para explicar la cuestión de la verdad.

El primer camino consiste en cuestionar si un criterio de la verdad puede residir en la materia del conocimiento. El argumento consiste en notar que la verdad es la concordancia del conocimiento con el objeto, lo cual ya estaba claro y dicho. Esto implica que un conocimiento es falso si no concuerda con el objeto. Pero un criterio de la verdad no puede consistir en la materia del conocimiento, pues justo ello es lo que le brinda un contenido al conocimiento. Por lo tanto, considerar un criterio material de la verdad es contradictorio en sí mismo.

Por otro lado, Kant considera que la lógica presenta condiciones para la verdad que deben ser universales en tanto que determina las reglas formales de todo pensamiento pues de otro modo la razón caería en discordia consigo misma. Esto significa que ningún conocimiento puede ir en contra, por ejemplo, del principio de no contradicción. La insuficiencia de estos criterios está en no considerar el aspecto material del conocimiento: el contenido. Es posible pensar correctamente y siguiendo los principios del razonamiento, pero dado que es posible hacerlo sin atender si dichos pensamientos corresponden a algún objeto, dichos principios son insuficientes para establecer la verdad del conocimiento. Esta insuficiencia recae, en última instancia, en el hecho de que estos principios no establecen nada con respecto a la concordancia del pensamiento con los objetos, sino que se limitan a señalar la forma en que los pensamientos se relacionan entre sí. Kant menciona al respecto que:

Por tanto, el criterio de verdad meramente lógico, a saber, la concordancia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es por cierto, la condición *sine qua non*, y por tanto, la condición negativa de toda verdad; pero la lógica no puede ir más allá; y el error que no atañe a la forma, sino al contenido, no puede descubrirlo la lógica con ninguna piedra de toque.<sup>85</sup>

Ahora, esta descripción pone en alerta al lector al respecto de dos cuestiones: la primera corresponde a la insuficiencia de la lógica, lo cual ya ha quedado claro; la segunda es que al notar que esta lógica expone la forma del pensar, y ello con independencia de la experiencia,

---

<sup>85</sup> *Ibíd*, B84.

entonces es viable la idea de que haya conceptos que tengan su origen en el entendimiento. Por lo tanto, la guía que permitirá descubrir dichos conceptos es la misma actividad del pensamiento.

Si por la actividad del entendimiento es posible elevar la mirada hacia aquello que se origina únicamente en el entendimiento, entonces ¿en qué sentido son diferentes la lógica general y trascendental? Por la primera únicamente obtenemos una descripción de los elementos del conocimiento y de sus relaciones, es decir, las reglas formales de todo pensar. Dado que todo ello se obtiene con independencia de la experiencia, su actividad es completamente *a priori*, por lo cual se confirma la existencia de elementos *a priori* del pensamiento; por medio de la ‘Lógica Trascendental’ es posible aislar al entendimiento para considerar todo aquello que tiene su origen en él. Pero dado que todo conocimiento necesita de intuición, esta lógica sí considera al contenido en tanto que conforma el criterio por el cual un objeto puede ser pensado con independencia de la experiencia. Es decir, la diferencia entre ambos reside en que la última se concentra en los conocimientos que tienen su origen en el entendimiento y que son referidos a priori a objetos. En qué sentido y bajo qué condiciones es ello posible, es lo que intentará determinar esta sección de la *Crítica*. La ‘Lógica general’, por otro lado, sólo trata la relación que tienen los pensamientos entre sí, sin importar si aquellos son puros o empíricos.

Finalmente, es posible determinar la tarea de la Lógica Trascendental como aquella parte de la *Crítica* que se concentra en los elementos del conocimiento que tienen su origen en el entendimiento, por lo cual serían puros. Pero el ser la concordancia con un objeto el criterio al cual todo conocimiento debe apegarse, esta lógica no puede dejar de lado dicha cuestión, por lo que debe explicar el origen de sus elementos y cómo es posible que se refieran a objetos de la experiencia y en qué sentido.

La pregunta por la verdad pone a la vista del lector la relación entre los conocimientos y los objetos, es decir, entre ellos y nuestras representaciones. Al notar que es necesario cumplir con la concordancia para el conocimiento, la ‘Lógica Trascendental’ debe ser capaz de justificar sus posesiones, pues de otro modo sólo habría meras quimeras conceptuales originadas en el entendimiento, las cuales estarían completamente vacías, pues no tendrían nunca un objeto al que puedan ser referidas. Esta cuestión clarifica y orienta la mirada sobre

la *Crítica* en su totalidad, pues al tener ya el criterio del conocimiento, resulta claro que los juicios deben cumplir con él, así como cualquier elemento del conocimiento. Por lo que si en general la lógica permite descubrir los elementos *a priori* del pensamiento, la ‘Lógica trascendental’ debe explicar cómo es posible que se relacionen con objetos, y ello con independencia de la experiencia.

Hay que observar que las leyes del mero pensar sí son universales y necesarias, pero no determinan nada al respecto de los objetos, es decir, acerca del contenido. De tal forma que en el compuesto que resulta ser el conocimiento, debe indagarse cómo es posible que sea universal y necesario, y que además tenga correspondencia con el objeto. Así, resulta más claro el planteamiento de la ‘Lógica Trascendental’, pues a partir de adentrarnos en la explicación de Kant sobre esta cuestión, será posible notar en qué sentido se relacionan la universalidad y la necesidad con la concordancia con los objetos.

Para no dejar esta última cuestión al aire, es posible enunciarla aquí del siguiente modo: la concordancia es el criterio de todo conocimiento. Si no hay un objeto al cual corresponda la representación, el pensamiento será vacío y vano. Esa concordancia, en tanto que depende del objeto, debe confirmarse en él. Sin embargo, la universalidad y necesidad no son extraíbles de los objetos porque sólo se muestran en su particularidad. Por lo que debemos preguntar: ¿Cómo es posible que un conocimiento que no tiene su origen en la experiencia tenga una concordancia con el objeto (pues de otro modo no podría ser conocimiento) y además sea universal y necesario?

En este sentido, la tarea de Kant comienza a vislumbrar con mayor claridad el asunto de la aporía entre Ser y Pensar, pues cuestionar sobre la relación del entendimiento con los objetos es indagar la relación que pudiese tener el Ser y el Pensar. De este modo, la forma de la investigación que Kant realiza le obliga a detallar por completo la actividad que el entendimiento realiza, tomando como punto de partida el juicio. Ahora que ya hemos determinado los elementos del conocimiento, es necesario dirigir la mirada a la conjunción entre sensibilidad y entendimiento. Para ello, nos adentraremos de lleno en la ‘Lógica Trascendental’ y en la sección que realiza la deducción trascendental de las categorías. El punto de partida es la actividad pensante en sí misma, para después observar cómo se relaciona con la sensibilidad en virtud del conocimiento.



## **Capítulo 4 Sensibilidad y Entendimiento: La ‘Deducción trascendental’ y el problema de la metafísica**

### **§7.- Del problema del conocimiento y la metafísica**

Para lograr adentrarnos a la ‘Deducción Trascendental’ es necesario observar con claridad el hilo conductor que orilla a Kant a plantear ese problema. Aquí ya se ha planteado el problema de la metafísica y el del conocimiento, sin embargo considero que es necesario hacer explícita la relación entre ambas cuestiones para observar desde la raíz cómo ello dirige a la sección central de la *Crítica de la razón pura*.

Si prestamos atención a las primeras líneas de la obra en su primera edición, es posible observar que la primera idea con la que el lector se enfrenta tiene en un primer plano a la metafísica. De la metafísica, Kant describe que hay un campo del conocimiento humano en el que la razón no puede evitar caer, porque hasta ese punto le impulsa su propia naturaleza; sin embargo los problemas que ahí se encuentran no pueden ser resueltos, dado que la misma naturaleza de la razón no tiene las condiciones para hacerlo.

En esta descripción Kant hace ver a su lector que el modo en el que la razón cae en las perplejas cuestiones de la metafísica corresponde a la búsqueda de conocimiento. Esto significa que si la razón comienza por la experiencia, pronto abandonará este terreno en busca de dar razón y justificación de las preguntas que resaltan en su búsqueda. Tal como lo enuncia en la ‘Introducción’, todo el conocimiento comienza por la experiencia. Dado que ella parece brindar justificación al conocimiento, pronto el afán de saber guía a la razón a cuestiones cada vez más elevadas, a tal grado que se pierde toda piedra de toque con ella. Al encontrarse tan distante del suelo, cuando se encuentran errores o contradicciones en el conocimiento, no es posible reconocerlos, pues hace falta el suelo seguro que la experiencia ofrece. La consecuencia de esto es que haya un campo de batallas de disputas sin fin: la metafísica que a falta de un suelo seguro naufraga y divaga pensando en aquello que se encuentra más allá de toda experiencia.

Dado lo anterior, es posible comprender por qué la experiencia no es suficiente, ya que por medio de la experiencia nunca obtenemos universalidad ni necesidad, resulta imposible partir de ella para establecer conocimiento. De tal modo, la experiencia es el punto de partida del conocimiento así como su piedra de toque, sin embargo, su insuficiencia radica en que al

guiar el conocimiento sólo por lo que los objetos muestran hace imposible determinarlos de manera suficiente.

Por la insuficiencia de la experiencia, la razón asciende a condiciones cada vez más remotas. Esto es lo mismo que decir que el conocimiento surge de otra fuente además de la experiencia. Esta fuente es el entendimiento y sus principios. Kant menciona que la lógica es la única ciencia que permite establecer con firmeza sus principios. Es decir, que partir del mero entendimiento para el conocimiento se logra una seguridad que no es posible alcanzar con la experiencia. En este sentido la lógica permite llegar a principios inmutables sobre el entendimiento. Sin embargo, al brindar sólo principios que conciernen a la relación de los conocimientos, éstos no establecen nada con respecto a la experiencia, pues la lógica hace abstracción de todo el contenido del conocimiento. De esto se sigue que puede haber razonamientos verdaderos en cuanto a la forma, pero que no concuerden con ningún objeto. La consecuencia de esto es que pueden realizarse juicios seguros y con una concordancia interna perfecta, pero que no muestren nada sobre los objetos de la experiencia.

Tal como lo muestra Kant, todo conocimiento debe fundamentarse en los principios de la razón; por otro lado, es posible observar que la experiencia es la piedra de toque de todo conocimiento. Dado que la experiencia conforma aquello que llamamos *contenido* del conocimiento, no puede dejarse de lado en las investigaciones, pues es la parte fundamental de todo saber. De esto obtenemos las dos características que Kant ofrece del conocimiento, es decir, que éste sólo puede surgir de la unión de conceptos e intuiciones; al mismo tiempo, es visible la dificultad de comprender al conocimiento tomando cada una de estas vías por separado.

Ahora que notamos la insuficiencia de ambas vías, Kant explica que la Metafísica es una ciencia que partiendo de meros conceptos pretende ensanchar el conocimiento. Es decir, en medida que la razón pretende salir con sus propios principios para conocer los objetos de la experiencia es que se puede observar el problema de los juicios sintéticos *a priori*. Cabe mencionar que dicha cuestión es la central de la *Crítica de la razón pura*, por lo que hay que establecer su relación con la ciencia y la metafísica de manera clara.

Las matemáticas y la física pueden tomar el camino seguro de la ciencia en medida que sus juicios pueden constatar en la experiencia, ello a pesar de poseer juicios necesarios y

universales. Es visible que la razón puede establecer conexiones entre las representaciones sin ayuda de la experiencia, tal como lo constatan los juicios que pertenecen a esta ciencia. Pues que la suma de 5 y 7 de 12 como resultado no depende de la experiencia, siendo un juicio universal y necesario, pero no es un juicio analítico. Este sería un juicio sintético *a priori*. La peculiaridad y la diferencia de las matemáticas y la física con respecto a la metafísica, sería que los conocimientos que brindan pueden exponerse en la intuición, es decir, que no se alejan de la piedra de toque de la experiencia a pesar de ser conocimientos *a priori*. La prueba de ello está en las demostraciones empíricas de la suma. Es claro que si a 5 objetos le agregamos 7 más, tendremos en total doce objetos, por lo que es posible constatar en la experiencia el resultado de la suma; por el contrario, la metafísica intentaría ir con principios basados en la mera razón a conocer cosas que están más allá de la experiencia, perdiendo así toda piedra de toque con ella.

La actividad de estas ciencias y su forma pone a la vista el problema de estos juicios y en general el problema del conocimiento. En última instancia, debe atenderse el hecho de que entre el entendimiento y la experiencia hay una distancia en cuanto al conocimiento se refiere, pues para conocer los objetos es necesario recurrir al entendimiento y sus principios que no surgen en la experiencia, pero deben tener una referencia en ella para ser objetivos, universales y necesarios. Kant lo expresa en la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*; para que esto sea más claro, podemos expresarlo del siguiente modo: ¿cómo es posible que un juicio sintético basado en el entendimiento pueda tener un referente en la experiencia? Otro modo de plantear el problema es: ¿cómo es posible que el conocimiento universal y necesario sea objetivo?

Si el conocimiento es más bien una mezcla de lo que produce el entendimiento y lo que la experiencia enseña, podemos encontrar ambos elementos a partir de analizar la relación que tiene la facultad cognoscitiva con los objetos de la experiencia. Por ello, Kant señala “*que hay un gran motivo para separar cuidadosamente estas facultades una de la otra, y para diferenciarlas.*”<sup>86</sup> Esto no implica que no sea necesaria su unión para el conocimiento, sino que debemos observar qué aporta cada una y en qué medida en la mezcla que se presenta en el conocimiento. Atendiendo estas cuestiones las insuficiencias de ambas vías podrían

---

<sup>86</sup> *Ibid*, B76.



superarse, pues tendríamos principios universales y necesarios y la capacidad de demostrarlos en la experiencia. Para ello, hay que realizar el ejercicio de analizar la constitución del conocimiento y sus fuentes.

Dentro de este planteamiento, ¿cómo puede comprenderse a la metafísica? Es decir, ¿no parecería que frente al conocimiento seguro de las ciencias, la metafísica sale sobrando? Un buen punto de partida para profundizar en ello es la descripción que Kant ofrece sobre la *metafísica* en *Prolegómenos*. En dicha obra Kant intenta determinar en qué consiste la peculiaridad de la metafísica frente a las otras ciencias, dado que para presentar un saber como ciencia debe distinguirse de manera efectiva de las otras áreas del conocimiento. Un mero análisis del concepto muestra dos aspectos importantes de la metafísica: ella debe contener un conocimiento *a priori* sobre objetos, pues su concepto indica que éste no se refiere a un conocimiento físico. Kant menciona que es un conocimiento situado allende a la experiencia. Esto significa que su fuente no puede ser lo dado por la experiencia, no posee una fuente empírica; ella parte del entendimiento o razón pura y por tanto *a priori*.

En la misma obra, Kant expone que todos los juicios que propiamente pertenecen a la metafísica son sintéticos. Dado que su fuente no puede ser empírica, lo natural sería pensar que los juicios que le corresponden son analíticos. Pero Kant menciona que en medida que se pretende ensanchar el conocimiento los juicios que debe presentar como suyos deben ser sintéticos. Lo mismo aplica para todas las ciencias, incluso la matemática. Es cierto que hay una parte de la metafísica que corresponde al análisis de sus conceptos, ello en medida que requieran de clarificación. Pero el material obtenido del análisis debe permitir, en última instancia, plantear juicios sintéticos.

Dado que la metafísica debe incluir juicios sintéticos y su fuente no puede ser la experiencia, ella debe contener juicios sintéticos *a priori*. En este sentido, lo que está en juego al investigar la posibilidad de la metafísica es la posibilidad de tener conocimiento *a priori*. Dado que este tipo de conocimiento debe ser universal y necesario y la condición de todo conocimiento es tener realidad objetiva, la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es en realidad la pregunta sobre cómo es posible el conocimiento en general. Esto permite ver que a pesar de que las ciencias presentan un conocimiento universal y necesario, en medida que ellas dependen de la razón se encuentran en el mismo estado que la metafísica. Si la

matemática y la física dependen de juicios de este tipo, responder a la posibilidad de ellos es también brindar una justificación al conocimiento que pretenden brindar. Si el conocimiento sintético *a priori* no es posible, entonces ni la matemática ni la física pueden presentarse como conocimiento.

Esta cuestión está fundamentada en tanto que es posible observar la relación que guardan las ciencias con la metafísica. En la lectura de la *Crítica de la razón pura* parece que Kant muestra que estas ciencias al seguir el camino seguro no tienen que dar razón de sus conocimientos. Esto es verdad aunque sólo parcialmente, pues al poder verificarse en la experiencia no es necesario que se embarquen en la investigación crítica del conocimiento. En cambio, la metafísica debe dar paso a dicha investigación ya que es un conocimiento *a priori* que sobre pasa los límites de la experiencia. Ahora, si tanto la matemática como la metafísica se sustentan en juicios sintéticos *a priori*, ¿no es posible deducir de ahí que si dichos juicios no son posibles, entonces el mismo fundamento de la matemática estaría también en peligro?

Kant mismo parece sugerirlo al mostrar que los presuntos indiferentistas de la metafísica caen en afirmaciones metafísicas en medida que piensan en general algo. Además, ese pasaje contrasta con el modo en que Kant describe a su época: “*Es manifiesto que no es efecto de la ligereza, sino de la madura facultad de juzgar propia de la época que no se deja entretener más con un saber ilusorio.*”<sup>87</sup> Es inútil pretender ser indiferente a la metafísica, pero una época con una madura facultad de juzgar ¿no debería darse cuenta de lo inútil de sus juicios al enfrentarse a la metafísica, ya que en última instancia no pueden evitar caer en ella?

Cabe señalar que el ‘Prólogo a la primera edición’ es bastante reiterativo en cuanto a que presenta la idea de evitar que la razón caiga en errores. Si el motivo por el que cae en errores es el ir más allá de la experiencia, entonces la *Crítica* debe poner un alto a dichas pretensiones. El modo de hacerlo es a partir de la investigación sobre las fuentes del conocimiento y la estructura del mismo. Sin embargo, es relevante notar que también se cae en error al juzgar a la metafísica como inútil o mostrarse con indiferencia hacia ella si no se ha llevado a cabo el examen correspondiente acerca de su posibilidad. El tribunal que Kant

---

<sup>87</sup> *Ibid.* AXI.

pretende instaurar llamado *Crítica de la razón pura* tiene el propósito de evitar las pretensiones inalcanzables de la razón y de despachar todas las arrogaciones infundadas.

Esta idea se amplía y justifica en la presentación que Kant hace del mismo problema en *Prolegómenos*. No cabe duda que el camino que emprende la *Crítica de la razón pura* es enfrentarse a la estructura del conocimiento, ya que al clarificar las fuentes y sus límites, puede determinarse con seguridad lo que puede ser considerado como conocimiento. Esto parece poner sus límites a la metafísica en tanto que es un conocimiento situado allende a la experiencia. Pero en medida que la razón debe mostrar sus cartas credenciales que justifiquen la seguridad de su conocimiento, esta investigación no abarca sólo a la metafísica, sino a todo conocimiento que dependa de la razón y de sus principios. Al respecto de ello, Kant afirma que es fácil juzgar sobre una ciencia si no se toma la investigación sobre su posibilidad con seriedad:

“todos los que guardan un silencio prudente respecto de otras ciencias, hablan magistralmente y deciden con osadía en cuestiones de metafísica, ya que ciertamente su ignorancia no contrasta aquí claramente con la ciencia de otros; pero sí contrasta con principios críticos legítimos, de los cuales se puede decir con alabanza: mantén alejado de la colmena el rebaño perezoso de los zánganos.”<sup>88</sup>

Este pasaje resulta orientador en tanto que permite observar que el estatus de las ciencias frente a la investigación de Kant no es distinto al que la metafísica tiene. La raíz del problema es común a ellas, es decir, el problema del conocimiento, su seguridad y sus límites. Mientras se avanza en la exposición de Kant, las diferencias entre las ciencias se hace patente según sea el método o su objeto; pero en medida que se acepta que el conocimiento universal y necesario debe tener juicios sintéticos *a priori* que sean objetivos, es necesario aceptar que no hay conocimiento que quede fuera de la jurisdicción crítica que Kant establece.

Es por lo anterior que en la exposición kantiana del problema comienza con una descripción genealógica del conocimiento. En medida que nos despegamos de la experiencia la razón cae en errores de los cuales no puede encontrar la causa. Además, uno de los logros que Kant presume obtener en su obra es encontrar el punto en el que la razón se entiende mal consigo misma, lo cual significa que señala la fuente de los errores de la razón en lo concerniente a los conocimientos que se obtienen o que son posibles con independencia de la experiencia.

---

<sup>88</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p.37.

En este sentido, es posible comprender en la investigación *Crítica* una reforma de la metafísica; comprender el valor de esta reforma o nueva instauración de la metafísica depende de analizar a fondo el conocimiento humano y el modo en que la metafísica es posible. De tal modo que desde aquí podemos vislumbrar una vía distinta de interpretar la relación de la metafísica con la cuestión crítica.

El camino que hemos seguido hasta aquí señala que al notar las insuficiencias del conocimiento, tanto por vía empirista como idealista, orillan a pensar en el conocimiento como una mezcla entre lo que proviene de la razón y lo que proviene de la experiencia. En este sentido, se obtiene una limitación para el conocimiento, ya que determinamos que no debe abandonar a la experiencia como su piedra de toque, ya que sólo ahí obtiene una validez y un contenido. Por lo tanto, ambos elementos son necesarios para el conocimiento. Ahora, es posible señalar que el modo en que se comprende a la metafísica como conocimiento que va más allá de la experiencia es el punto de quiebre en donde la razón se pierde en divagaciones más que en investigaciones racionales. Sin embargo, a partir de lo que hemos señalado, ir más allá de la experiencia no sólo es un error de la metafísica, sino que es un error de aquellos que pretenden comprender el fundamento del conocimiento humano en algo que se encuentra más allá de la experiencia. Dicho de otro modo, los errores de la razón no le competen solamente a la metafísica sino a la totalidad del conocimiento humano en medida que pretende ir más allá de la experiencia.

Si todo conocimiento debe apegarse a las leyes instauradas por la *Crítica*, entonces la metafísica siendo un conocimiento *a priori*, debe poder llevarse a cabo sin ir más allá de los límites de la experiencia. En principio, ésta es la hipótesis que podemos suponer acerca de su posibilidad; desarrollar este problema hará ver ciertos matices y sutilezas en el planteamiento. Por ahora, sólo es necesario notar que al emprender esta investigación Kant tiene en mente eliminar ese punto en el que la razón tiende a ir más allá de toda experiencia. Por ello, ir más allá de la experiencia y tener un conocimiento que es independiente de la experiencia son postulados distintos, pues en el último encontramos la limitación crítica acerca del conocimiento: que siendo *a priori* debe poder verificarse o referirse a un objeto de la experiencia; en el primero encontramos algo imposible, un conocimiento que tiene fuentes turbias y el cual es complicado de justificar.

A partir de lo anterior, las enseñanzas que Kant brinda en su obra no son sólo limitaciones correspondientes a la metafísica, abarcan la totalidad del conocimiento humano. Esta tesis implica que analizar los orígenes y las fuentes del conocimiento permitirá comprender la relación entre las ciencias de otra forma, ya que no hay ciencia que se encuentre fuera de la jurisdicción de la razón. Al mismo tiempo la metafísica debe presentarse de otro modo a cómo la juzga la época de Kant, como una matrona desposeída que no puede más que llorar y lamentarse, pues las objeciones y rechazos contra ella no pueden sostenerse si están fundamentadas en un terreno incierto.

Finalmente, es a partir de la cuestión por el conocimiento que la metafísica adquiere una importancia fundamental. Kant parte de la situación de incertidumbre al respecto de ella, sin embargo la sutileza de su exposición permite observar que es la concepción del origen del conocimiento y su justificación lo que nos orilla a despreciar a la metafísica. La despreciamos en tanto que consideramos que ella trata de conocer cosas que están más allá de la experiencia en el sentido trascendente. Pero si somos exigentes, incluso las matemáticas conocen a partir de algo que no se encuentra en la experiencia, y es en este sentido que la investigación por el conocimiento reforma a la metafísica. Es aquí donde debemos prestar mayor atención.

En este momento no podemos dar un cuadro completo de la investigación Metafísica, basta con determinar que los esfuerzos de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* se encaminan a ofrecer una concepción de la metafísica que se encuentre dentro de los límites de la razón. Ello no se debe a los errores de la ciencia en sí<sup>89</sup>, sino al modo en que concebimos el origen de nuestros conocimientos y su relación con los objetos. Este último punto nos abre por completo el camino a la ‘Deducción Trascendental de los conceptos puros del entendimiento’, pues podemos determinar con mayor claridad que la encrucijada a la que nos enfrentamos es a la relación que guardan las representaciones con los objetos; al mismo tiempo, esto nos permitirá tener una imagen más completa sobre la metafísica al final de la exposición de la ‘Deducción Trascendental’.

---

<sup>89</sup> Kant mismo menciona en el tercer párrafo de *Prolegómenos* que esta investigación es útil sólo en lo que corresponde a la Crítica de los conocimientos. Ello en tanto que la ciencia parece poder proceder sin realizarse dichos cuestionamientos.

Por ahora, podemos limitarnos a señalar lo siguiente: Kant guarda silencio con respecto al inminente objeto de estudio de la metafísica. Esto ocurre en la *Crítica* y en los *Prolegómenos*. Podría determinarse cuál es su objeto de manera negativa, pero ello requeriría un trabajo interpretativo que desborda los límites de esta investigación. Sin embargo, es posible recurrir a una carta donde Kant le expone a un amigo cercano lo que se considera como la primera chispa que daría como resultado la lumbrera que es la *Crítica de la razón pura*. En dicha carta, Kant expresa que tiene en mente redactar una obra que trate sobre los límites entre el conocimiento sensible e inteligible. Pero lo verdaderamente importante para nuestros fines es que señala ello en virtud de que ha descubierto cuál es el secreto de la Metafísica. Kant escribe:

Al examinar con cuidado la parte teórica en todo su alcance y con respecto a las relaciones recíprocas de todas sus partes, noté que aún me faltaba algo esencial que había pasado por alto en mis largas investigaciones metafísicas como en otras, y que de hecho constituye la clave de todo el secreto de la metafísica, hasta ahora todavía oculta. Me pregunté: ¿en qué fundamento descansa la relación con el objeto de aquello que en nosotros se llama representación?<sup>90</sup>

Partiendo de este señalamiento, el secreto de la metafísica consiste en la pregunta por la relación entre representación y objeto. En este sentido, el pasaje nos ilumina con respecto a lo que podemos considerar el objeto de toda investigación metafísica: ella investiga la razón en la que descansa dicha relación. Tal parece que si no se realiza una dicha pregunta, entonces las indagaciones metafísicas serían inútiles, no sólo porque constituyen el secreto de la metafísica, sino porque sin esta pregunta no serían visibles los umbrales de la investigación crítica.

Al intentar dar razón de la relación entre objetos y representaciones se intenta dar razón de la relación entre Ser y Pensar. ¿Qué relación hay entre ellos? ¿Es posible que haya una concordancia o más bien siempre hay disociación? La pregunta que Kant plantea abre los caminos que hemos planteado hasta aquí, abre el camino crítico sobre el conocimiento, es decir, que él es una mezcla entre lo que la razón produce y lo que la experiencia ofrece. Pero en este punto cabe preguntarse lo siguiente: Si esta pregunta constituye la investigación metafísica, ¿no podría decirse que la *Crítica de la razón pura* es una investigación

---

<sup>90</sup> Kant, I, *La Deducción trascendental y sus inéditos, 1772-1788*, Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

metafísica? En todo caso, podríamos cuestionar ¿Cuál es el objetivo de reformar la metafísica? Y por último: ¿la investigación por el conocimiento es una indagación de índole metafísica?

Como hemos podido notar, de la resolución a esta pregunta depende la posibilidad del conocimiento mismo, por lo que la respuesta que seamos capaces de ofrecer determina si podemos o no conocer algo, determina si el conocimiento es empírico o racional, y determina si en última instancia hay un escepticismo imposible de abandonar. Que la metafísica sea quién decida acerca de estas cuestiones parece contradictorio en tanto que consideramos que ella misma ni es ciencia ni es posible. Pero ni las matemáticas ni la física se preguntan por dicha relación y tampoco es necesario que lo hagan. Esta es una tarea que sólo puede llevar a cabo la metafísica si la comprendemos a través de la *Crítica de la razón pura*. Llevar a comprender esto al lector es la ardua tarea que Kant tiene en su proyecto, para lo cual necesita deshacerse de toda la maleza que ha crecido sobre el suelo de la metafísica y de la comprensión del conocimiento humano.

Aunque no podemos delimitar ni resolver la relación entre la *Crítica de la razón pura* como investigación y la metafísica en este momento, lo que sí es posible vislumbrar es que la obra de Kant a través de esta indicación sobre la metafísica cobra nuevas dimensiones, pues ya no se trata sobre la pobre y despreciada metafísica, sino que trata sobre la mala comprensión que ha tenido. En este sentido, al relacionar la cuestión del conocimiento con la investigación metafísica, resalta a la vista que los resultados que obtenemos afectan a la comprensión sobre la posibilidad de las ciencias mismas, así como de la propia metafísica. Además, es posible notar que si la metafísica trata sobre la pregunta por la relación entre representaciones y objetos, y dicha relación no puede sostenerse según la experiencia, entonces todo conocimiento va más allá de la experiencia en tanto conocimiento; ello incluso es posible vislumbrarlo atendiendo a que el conocimiento debe ser universal y necesario, pues para que el conocimiento logre cumplir esta condición es necesario que su fundamento no sea empírico.

Ahora que tenemos esto en mente, al concluir la exposición sobre la ‘Deducción de las categorías’ podremos adentrarnos en la relación entre metafísica y *Crítica* entendida como investigación sobre el conocimiento. Además, es posible observar que al investigar las

fuentes y el origen de los conocimientos obtenemos una orientación precisa sobre la relación que tienen con las representaciones, lo cual orilla a la resolución del problema crítico. Si nos interesa determinar el conocimiento que podemos lograr con independencia de la experiencia, entonces hay que observar de qué modo es posible dicho conocimiento y cuál es su fuente. Dado que hemos encontrado en la razón la fuente de éste conocimiento, ahora la pregunta que debemos enfrentar es ¿qué es aquello que proviene de la razón y cómo es posible que tenga una referencia con un objeto si no es extraído de la experiencia?

### **§8.- *Quaestio Juris* y *Quaestio Facti*: la pregunta fundamental de la “Deducción Trascendental”**

Como hemos detallado en el capítulo anterior, la ‘Lógica general’ es un paso fundamental de la investigación kantiana, ya que permite observar que la actividad intelectual del entendimiento es el juicio, y es independiente de la experiencia en cuanto a su forma, lo cual abre el camino a indagar las funciones que ahí se encuentran y el contenido *a priori* que en ellos podría haber. En efecto, Kant menciona que “(...) *la lógica general descompone todo el negocio formal del entendimiento y de la razón en sus elementos, y los presenta a éstos como principios de toda evaluación lógica de nuestro conocimiento.*”<sup>91</sup> En este sentido, la relevancia de la lógica general recae en el hecho de que permite observar la formalidad del pensamiento, es decir, los modos en que es posible pensar un objeto. Esto significa que la lógica general presenta los juicios en su diversidad de formas, es decir, las diversas funciones de los juicios.

Resulta claro que la lógica general es fundamental para la investigación de Kant, sin embargo, ella no es suficiente en lo que concierne a la determinación del conocimiento. Dado que ésta hace abstracción de todo el contenido del conocimiento, establece las relaciones formales que todo juicio debe seguir. La concordancia lógica de los juicios y los principios que de ella se desprenden son fundamentales en el conocimiento, sin embargo no es posible establecer nada acerca de la relación entre los conocimientos y los objetos. De este modo, podría haber una serie de razonamientos perfectos que no tuviesen un referente en la experiencia, por lo que al carecer de contenido no sería conocimiento. Este punto ha quedado

---

<sup>91</sup> Kant, I, *KrV*, B84.



expuesto con suficiente claridad en el capítulo tercero al analizar la dialéctica de la verdad presentada por Kant en la tercera sección de la Introducción de la ‘Lógica Trascendental’.

Es a partir de esta insuficiencia que se hace visible la necesidad de una ‘Lógica Trascendental’, en la cual no se haga abstracción del contenido del conocimiento. Esta Lógica, en contraste con la general, toma en cuenta el origen del conocimiento, ya que se concentra sólo en aquello que tiene origen en el entendimiento. La lógica general trata de la relación que tienen los conocimientos consigo mismos en cuanto a lo formal, siendo indiferente si ellos son de origen empírico o *a priori*. La ‘Lógica Trascendental’ en tanto que versa sobre el conocimiento puro, debe acatar la condición de todo conocimiento: “*que nos puedan ser dados objetos en la intuición, a los cuales aquél pueda ser aplicado. Pues sin intuición todo nuestro conocimiento carece de objetos, y entonces queda enteramente vacío.*”<sup>92</sup> Por lo tanto, todo conocimiento puro debe poder ser referido a la experiencia para obtener un contenido material, lo cual implica que la ‘Lógica Trascendental’ trata sobre la descomposición del conocimiento puro y del modo en que tiene referencia a los objetos.

Sentado lo anterior, es posible comprender que la ‘LT’ tiene un doble propósito: en primer lugar le corresponde el observar la facultad del entendimiento en sí misma para encontrar el origen del conocimiento *a priori* o puro; en segundo lugar, una vez que se pueden señalar éstos conceptos puros es necesario indagar cómo pueden referirse a objetos. En este punto de la investigación nos encontramos en el comienzo de la pregunta fundamental de la *Crítica*, es decir: ¿Cómo es posible que conocimientos que no tienen su origen en la experiencia tengan un referente en ella? Se ha detallado que si todo juicio equivale a un acto de conceptualización, y ello significa ir más allá de la experiencia, entonces todo juicio en tanto acto intelectual necesita de una dilucidación en lo que respecta a la relación que tiene con los objetos.

La primera tarea fundamental es encontrar los elementos puros del conocimiento; en ello recae la utilidad de la lógica general, ya que señala la relación interna de todos los actos del entendimiento y a partir de ello es posible observar la forma de los juicios o sus funciones. Al respecto de este punto, resulta orientador la descripción que Allison ofrece:

---

<sup>92</sup> *Ibid.* B87.

Así pues, las formas del juicio son las diversas maneras en las que es posible la unificación sin tener en cuenta la naturaleza del contenido que es unificado. En otras palabras, hay formas a través de las cuales puede ejercerse la función general del juicio (unificación de representaciones)<sup>93</sup>

Señalar dichas acciones en su diversidad, desde la cantidad hasta la modalidad de los juicios, brinda una tabla de los juicios.

No es necesario entrar en una discusión acerca de la exactitud de la tabla ni de su pertinencia.<sup>94</sup> En este punto, el señalar que Kant expone la tabla orienta a observar que todas las funciones del entendimiento, es decir, el modo en que éste puede relacionar las representaciones puede enumerarse y clasificarse. Dado que podemos disponer de ello con independencia de todo contenido del conocimiento, es posible señalar que esta tabla enseña la forma de todos los juicios en general.

Dado que en el juicio relacionamos diversas representaciones en una común, las funciones de los juicios enumeradas en dicha tabla presentan la forma en que ello puede suceder. Sin embargo, en medida que ésta tabla hace abstracción de todo contenido del conocimiento, ella sólo representa el modo en que dicho acto sucede, más no indaga cuál es el fundamento ni el origen del acto intelectual.

Al exponer la tabla de los juicios Kant pretende que ésta funcione como el principio a partir del cual puedan ser hallados los conceptos puros del entendimiento. Esto conformaría la primera parte de la “Deducción” que Kant señala como “Deducción metafísica”. La tabla de los juicios funciona como un principio en tanto que dibuja la diversidad de los actos del entendimiento. Dado que el juicio es sólo el modo de representar dicha acción, es posible notar que su origen o fundamento no está dado en sí mismo ni en la tabla sino en una función superior del entendimiento. Dicha acción es denominada como *Síntesis*.

Kant define a la Síntesis como “*la acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento.*”<sup>95</sup> En este punto hay varios elementos en juego. Primeramente hay que analizar la diferencia entre Síntesis y función. El juicio es la unidad de la acción de llevar una multiplicidad de representaciones a una común, es decir,

---

<sup>93</sup> Allison, H, Op.Cit. p.194.

<sup>94</sup> No considero necesario copiar aquí la correspondiente tabla de las categorías o de los juicios. Puede consultarse en la *Crítica de la razón pura*, B106.

<sup>95</sup> *Ibid.* B103.

el concepto. Este acto se fundamenta en la función. La síntesis, por otro lado, no señala relaciones entre las representaciones dadas ni entre los conceptos previamente dados, más bien se concentra en hacer posibles las representaciones mismas, ya que “*La espontaneidad de nuestro pensar exige que este múltiple sea primeramente, y de cierta manera, recorrido, acogido y enlazado.*”<sup>96</sup>

Esto significa que la Síntesis es el modo en que Kant denomina la actividad intelectual por sí misma. Dado que la Sensibilidad no puede establecer enlaces en las representaciones, Kant observa que es necesario que dichos enlaces se establezcan de algún modo. Ahora, el juicio no puede establecer esa conexión, ya que éste sólo establece la relación entre las representaciones una vez que ya están enlazadas en una unidad; y de hecho puede hacerlo analítica o sintéticamente, pero no puede producir por sí mismo representaciones. La unidad de ellas en un conocimiento es aquello que brinda la síntesis.

Para que la Síntesis sea posible, es necesario que haya antes un múltiple que deba ser recorrido, acogido y enlazado. Ahora, Kant señala que si el múltiple dado no es empírico, entonces la Síntesis es pura, con ello se refiere al contenido *a priori* de la sensibilidad que ofrecen Espacio y Tiempo como formas de la intuición. Por lo tanto, si la Síntesis debe enlazar dicho múltiple, al enlazar el múltiple dado *a priori* se conformarían los conceptos puros del entendimiento.

“*La síntesis pura, representada en general, da el concepto puro del entendimiento.*”<sup>97</sup> A partir de esta observación Kant determina que dichos conceptos son el modo en que representamos la Síntesis pura, es decir, enlazar en una unidad la diversidad de representaciones *a priori* que ofrece la Sensibilidad. Dado que la acción de la Síntesis le brinda unidad tanto a intuiciones como a los juicios, Kant determina que la tabla de las categorías surge de manera paralela a la tabla de los juicios; sin embargo, dado que los conceptos puros deben referirse *a priori* a objetos, esta síntesis de las representaciones debe mostrar cómo es posible que tengan una referencia con respecto a un objeto de la experiencia.

No hay que perder de vista que las categorías son conceptos puros, por lo tanto, tienen su origen en el entendimiento. Sólo por ellos es posible que el entendimiento comprenda algo

---

<sup>96</sup> *Ibid.* B102.

<sup>97</sup> *Ibid.* B104.

de lo múltiple de la intuición, es decir, pensar un objeto de ella. Para que esto quede más claro, podemos recurrir a un pasaje de *El idealismo trascendental de Kant* de Henry Allison:

los conceptos puros pueden ser caracterizados como conceptos que tienen su origen (su «asiento») en la naturaleza del entendimiento humano, o, lo que es lo mismo, como aquellos conceptos que expresan una ley o función fundamental del entendimiento<sup>98</sup>

De este modo, es posible confirmar que los conceptos sean condiciones o reglas del pensar del entendimiento, no sólo porque sean originarios del entendimiento, sino porque los juicios en general se fundamentan en dichos conceptos. Dado que estos conceptos son la expresión de una síntesis de la unidad de las representaciones, el juicio sólo es posible si presupone a dichos conceptos como reglas. Sin embargo, el modo de llegar a dichos conceptos no es por abstracción de la experiencia, sino por un detenido análisis de las funciones del juicio.

Antes de avanzar en la exposición Kantiana, cabe señalar lo siguiente: aunque no es un tema explícito, al señalar la tabla de las categorías hay que tener en mente que una condición para que estos conceptos sean puros es que no sean ni puedan ser extraídos de la experiencia. Esto significa que el múltiple que contienen tampoco debe estar dado en la experiencia; de otro modo, serían meros conceptos empíricos. El argumento para ello está en la imposibilidad de señalar el origen empírico de causa y efecto; un segundo aspecto importante a resaltar está en el hecho de que el múltiple de estos conceptos está dado por la Sensibilidad, concretamente por Espacio y Tiempo. Este es un aspecto fundamental de los Conceptos puros. En tanto que Espacio y Tiempo son condiciones de la representación de objetos, las categorías representan el modo en que podemos pensar un objeto de la Sensibilidad, ya que enlazan el múltiple dado *a priori*. El establecer este punto lleva a Kant a la pregunta principal de la ‘Deducción trascendental’: ¿Cómo es posible que conceptos que no son extraídos de la experiencia tengan una referencia objetiva en ella?

En el treceavo párrafo de la *Crítica de la razón pura*, Kant comienza exponiendo los *Principios* de dicha deducción. En primer lugar, es necesario comprender a qué se refiere con el término Deducción. Es posible observar el significado del término a partir de dilucidar la diferencia entre *Quaestio Juris* y *Quaestio Facti*, dicho de otro modo, son cuestiones de derecho y cuestiones de hecho. Aunque Kant comienza su exposición con estos términos jurídicos y el uso que tienen en el Derecho, no resulta necesario adentrarnos o profundizar

---

<sup>98</sup> Allison, H, *Op. Cit.* pp.192-193.

en ese aspecto, basta con señalar que la Deducción es una prueba, la cual sólo puede ofrecerse cuando la cuestión que atendemos es sobre derecho o sobre la legitimidad. Al contrario, cuando se trata sobre una prueba ofrecida por la experiencia, no es necesaria la deducción, ya que hay un origen claro de estas cuestiones, sobre ello sólo se ofrece la prueba que consiste en el hecho o en la experiencia, pues con ella es más que suficiente.

Expuesto así no queda del todo claro a qué hace referencia la separación de ambas cuestiones. Kant clarifica la cuestión comparando el uso que hacemos de conceptos empíricos y aquellos que no son extraídos de la experiencia. Sobre los primeros, no encontramos una razón para no usarlos, dado que encontramos su origen en la experiencia. Si es posible ofrecer una prueba a partir de esta observación, entonces la prueba no concierne a la legitimidad de su uso, sino simplemente al *hecho* por el cual se origina la posesión. Esto significa que usamos los conceptos de la experiencia porque encontramos en ella la causa de su origen; sobre los segundos, dado que no hay una prueba de hecho que explique su origen, el uso que hacemos de dichos conceptos es ambiguo ya que no tienen su origen en la experiencia. Pero si no se puede ofrecer un fundamento, entonces, ¿qué es lo que justifica el uso de dichos conceptos?

A la explicación sobre el uso legítimo de dichos conceptos *a priori* sobre la experiencia es lo que propiamente Kant denomina como 'Deducción Trascendental'. En ella no pregunta por el origen de los conceptos, pues ya quedó claro que se originan en el entendimiento. La pregunta por la deducción corresponde al derecho con el cual son usados, es decir, ¿cómo es posible usarlos en la experiencia si no son conceptos extraídos de la experiencia? En este punto es posible relacionar esta cuestión con aquello que expusimos sobre los conceptos matemáticos o metafísicos. En medida que dichos conceptos no se originan en la experiencia, es necesaria una tarea tal como la deducción trascendental, ya que sólo ahí es posible justificar su uso en objetos de la experiencia.

Kant hace hincapié en la necesidad de comprender la tarea de esta Deducción y su dificultad. El filósofo explica que la dificultad de esta tarea reside en que las categorías no representan condiciones de los objetos o para que los objetos sean dados, sino sólo condiciones del pensamiento de objetos. Por el contrario, Espacio y Tiempo tienen una referencia necesaria a objetos en medida que determinan el modo en que puede sernos dado un objeto en la intuición. Por lo tanto, la dificultad de esta deducción está en que no resulta claro cómo las

condiciones que establecen las categorías deban referirse a objetos de manera necesaria. Esto significa que la relación entre las condiciones de los objetos en la intuición y las condiciones del pensar de objetos *a priori* no es clara, pues bien cabe la posibilidad de que nos sean dados objetos a la intuición, pero “*sin que deban referirse necesariamente a funciones del entendimiento, y sin que éste, por tanto, contenga a priori las condiciones de ellos.*”<sup>99</sup>

Esta observación de Kant permite vislumbrar las dimensiones de la tarea que debe llevar cabo la ‘Deducción Trascendental’. En efecto, dado que las categorías no determinan el modo en que los objetos son dados en la intuición, entonces no se sigue que deban concordar necesariamente. De este modo, la ‘Deducción Trascendental’ debe explicar cómo las categorías presentan condiciones necesarias de todo pensamiento *a priori* de objetos en la intuición, de tal modo que ello tenga un referente en la experiencia, por lo cual se debe explicar la relación entre las Categorías y las formas puras de la intuición.

Al respecto, considero relevante la exposición que realiza Pedro Stepanenko sobre el problema de la Deducción Trascendental, en el libro *Categorías y autoconciencia en Kant*. En este libro el autor realiza una construcción del problema de la deducción recurriendo a los textos anteriores a la *Crítica* en los que Kant ensayó una respuesta a la pregunta. El comienzo del giro kantiano a la aporía fundamental se encuentra en la pregunta que Kant denomina el secreto de toda metafísica en la *Carta a Herz* de 1772. Como es posible notar, esta pregunta es el principio de la ‘Deducción’. Sin embargo, en medida que Kant profundizó en la respuesta, observó nuevas dimensiones de lo que esta pregunta implica. Ya que el conocimiento depende de la conformación entre sensibilidad y entendimiento, la ‘Deducción Trascendental’ debe explicar cómo es posible que el conocimiento se refiera a objetos cuando partimos de conceptos dados a partir de la naturaleza de nuestro entendimiento. Por lo tanto, lo que está en juego es la validez objetiva de las categorías. Siguiendo la exposición de Stepanenko, antes de la redacción de la *Carta*, preguntar por la objetividad significaba cuestionar “*(...) qué tipo de relaciones puede hacernos pensar en los objetos tal como son; en el segundo, qué razones tenemos para considerar que a las representaciones les puede corresponder un objeto.*”<sup>100</sup> Así, al prestar atención a la objetividad en el segundo sentido,

---

<sup>99</sup> Kant, I, *KrV*, B122.

<sup>100</sup> Stepanenko, P. *Categorías y autoconciencia en Kant: antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: 2013, p.32.

la deducción corresponde a preguntar por la concordancia de las categorías con los objetos de la experiencia.

Es posible profundizar en la necesidad de la objetividad de las categorías a partir del §14 de la *Crítica de la razón pura*. Ahí Kant expone lo siguiente:

Sólo son posibles dos casos en los cuales una representación sintética y sus objetos pueden coincidir, pueden referirse necesariamente unos a otros, y pueden, por decirlo así, encontrarse entre sí: o bien cuando sólo el objeto hace posible la representación, o bien cuando sólo ésta hace posible al objeto<sup>101</sup>

En la *Carta a Herz*, Kant expone el problema de manera similar. La cuestión trata sobre el fundamento de la relación entre representaciones y objetos. En el primer caso, no resulta complicado explicar en qué consiste la referencia, ya que se fundamenta en la experiencia, lo cual significa que nunca es posible *a priori*. Esto implica que la representación tiene una relación causal con el objeto, ya que la experiencia sería la ocasión por medio de la cual obtendríamos las circunstancias de su generación. Siguiendo la *Carta*, aquí cobra una importancia fundamental la Sensibilidad, ya que sus representaciones tienen una relación comprensible con el objeto. En la *Crítica* Kant señala que los fenómenos presentan justo este tipo de relación en lo que en ellos pertenece a la sensación; en cambio, la segunda posibilidad presenta un problema en cuanto a su comprensión, pues bien podemos imaginar que sea la representación de tal naturaleza que ella haga posible al objeto.

En la *Carta a Herz*, Kant señala que en esta posibilidad la representación se comportaría de manera activa en lo que concierne a la generación del objeto en cuanto a su *existencia*. Esto significa que por medio de la representación el entendimiento crearía a su objeto. Sin embargo, tanto en la *Crítica* como en la *Carta*, Kant señala que esto es imposible. La justificación de esta cuestión está en la misma naturaleza del entendimiento. Para Kant es de suma importancia distinguir entre las facultades mentales de la Sensibilidad y el Entendimiento, porque cada una tiene un trato distinto con las representaciones y los objetos. Dado que el entendimiento sólo puede pensar, no puede producir el múltiple que debe pensar, sino que debe serle suministrado de otra fuente. En el caso contrario obtendríamos una facultad que al mismo tiempo que piensa intuye, es decir, una intuición intelectual. Kant considera que éste tipo de conocimiento sólo es posible para un entendimiento divino.

---

<sup>101</sup> Kant, I, *KrV*, B124.

Al mismo tiempo, tampoco es posible explicar a los conceptos del entendimiento a partir de una relación causal dependiente de la experiencia. Si los conceptos tienen su origen en el entendimiento, la experiencia no puede dar ocasión para abstraer de ahí dichos conceptos. Pero si ninguno de los dos casos posibles funciona, entonces ¿cómo explicar la objetividad de las categorías? Si no es posible explicar la concordancia entre conceptos puros y objetos a partir de estas dos vías, entonces, “*la representación es determinante con respecto al objeto, cuando sólo por medio de ella es posible conocer algo como un objeto.*”<sup>102</sup> A partir de esto es posible notar que la reflexión debe orientarse a la representación, ya que ahora Kant la presenta como un principio para el conocimiento de objetos, pero no en el mismo sentido en que lo es la representación empírica, sino en tanto que la representación hace posible *a priori* el conocimiento de objetos.

Como hemos señalado, ni la receptividad de nuestra mente ni el entendimiento pueden producir un objeto en lo que respecta a la existencia, por lo que la observación anterior no implica que la forma de la intuición pueda crear al objeto al cual corresponde. Más bien, Kant hace referencia a que sólo por medio de esta forma es posible que un objeto pueda ser intuido en la mente, por ello es su condición de posibilidad. Así, resulta más claro que la forma de la intuición corresponda con los objetos, ya que la intuición de ellos es posible gracias a la Forma de la intuición. En este sentido, en una representación hay dos elementos fundamentales: En primer lugar hay una *materia*, la cual corresponde a lo que es dado de los objetos; En segundo lugar, hay una *Forma* que funciona como condición de posibilidad de la intuición.

Esto último permite observar que los elementos de nuestro conocimiento no se conforman únicamente de materia, sino que es necesario que haya una *forma* de ellos, por lo que las representaciones empíricas sólo son posibles gracias a la forma que les precede *a priori* en la mente, a partir de ello Kant cuestiona si no existen también conceptos que precedan *a priori* como condiciones del pensar sobre objetos. Este punto, permite comenzar a vislumbrar el argumento central de la ‘Deducción Trascendental de las categorías’. Independientemente de si el concepto es empírico o *a priori*, él debe ser posible por la categoría, ya que presenta la forma o condición de posibilidad del pensar. Dado que todo pensamiento es un pensar

---

<sup>102</sup> Kant, I, *KrV*, B125.



sobre objetos, entonces las *categorías* son condiciones del pensamiento de objetos. Sin embargo, dado que el entendimiento no produce al objeto en cuanto a la intuición, ellas no pueden ser condiciones sobre cómo son dados los objetos, sino que están limitadas al pensamiento en general de objetos: “*pues entonces, todo conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a tales conceptos.*”<sup>103</sup>

Lo anterior implica que todo conocimiento empírico es posible y conforme a los conceptos que anteceden. De aquí, Kant deduce lo que denomina como el principio fundamental de la ‘Deducción Trascendental’: “*que ellos deben ser conocidos como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia.*”<sup>104</sup> A partir de este punto, Kant considera que resulta comprensible que las categorías puedan determinar *a priori* a objetos de la experiencia, no en lo que concierne a su existencia, sino en lo concerniente al conocimiento de ellos en general como objetos de la experiencia. Por ello, si las categorías deben ser el fundamento de todo pensamiento de objetos, para que no sean simples conceptos vacíos o carentes de contenido, deben ser condiciones de posibilidad de la experiencia.

Debe quedar claro a qué se refiere Kant con la posibilidad de la experiencia o la experiencia posible, ya que hemos negado el hecho de que las categorías determinen al objeto en cuanto a su *existencia*. Por lo tanto, a partir de revisar a detalle el argumento central se comprenderá cómo es posible que las categorías determinen *a priori* a objetos de la experiencia, denotando la relación entre las representaciones y los objetos.

Antes de dar el siguiente paso, considero que es necesario prestar atención al pasaje que inaugura la segunda sección de la ‘Deducción Trascendental’ en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Ahí Kant menciona que sería problemático que un concepto generado *a priori* no contenga los elementos de una experiencia posible, ya que es el único modo en que éste puede tener una referencia a un objeto. Esto implica que dicho concepto “*no tendría contenido alguno, porque no le correspondería ninguna intuición, ya que las intuiciones en general, por medio de las cuales pueden sernos dados objetos, constituyen el terreno, o el entero objeto, de la experiencia posible.*”<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> Kant, I, *KrV*, B126.

<sup>104</sup> *Idem.*

<sup>105</sup> *Ibid.* A95.

A partir de este pasaje es posible comprender con mayor claridad el principio que fundamenta la ‘Deducción trascendental de las categorías’. En primer lugar, dado que el contenido de un concepto corresponde con la intuición, y sólo a partir de ella puede tener referencia con un objeto, en medida que las *categorías* tienen referencia a objetos para tener contenido, entonces también deben contener intuiciones que les correspondan; en segundo lugar, si la intuición es el campo de la experiencia, la *categoría* tendrá injerencia en la *experiencia* en medida que determine a la intuición a la cual le corresponde. Por ello, dado que son conceptos puros, no contienen nada empírico, y no pueden determinar al objeto en cuanto a su existencia, ya que la intuición en lo material no depende del concepto. En este sentido, indagar la posibilidad de las categorías es investigar al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero como dichos conceptos no contienen nada empírico, entonces es necesario delimitar que ellos se refieren sólo a la Intuición pura, es decir, que sólo a partir de ella obtienen su contenido. Lo cual implica que el límite de las categorías es impuesto por la intuición en lo que al conocimiento *a priori* sobre objetos concierne.

### **§9.- Los conceptos puros del entendimiento como condición de posibilidad de la experiencia**

Si la intuición es el campo o terreno de toda experiencia y el límite de las *categorías*, entonces la ‘Deducción Trascendental’ depende de investigar “*cuáles son las condiciones a priori de las que depende la posibilidad de la experiencia, que sirven de fundamento de ella, aunque se haga abstracción de todo lo empírico de los fenómenos.*”<sup>106</sup> Esta afirmación parece extraña en tanto que parece suponer que hay una experiencia *a priori*, lo cual en sí mismo es contradictorio. Queda claro que la experiencia no puede encontrarse antes de sí misma. Por lo que es posible notar que si hay algo *a priori* en la experiencia, ello debe ser lo que funcione como condición de su posibilidad. En este punto, la pregunta por la deducción de las categorías puede traducirse en esta pregunta: ¿cómo es posible la experiencia en general?

Si es posible dar respuesta a cómo es posible la experiencia, será posible observar la relación de los conceptos con los objetos. Ya que la intuición y los conceptos tienen una forma que precede a la experiencia, si ella de hecho es lo que permite el conocimiento de objetos en general, éste conocimiento determinaría a la experiencia y la haría posible. En este punto

---

<sup>106</sup> *Ibid.* A96.

considero necesario prestar atención al modo en que Kant habla de *experiencia* en esta sección. En primer lugar, comúnmente pensamos acerca de la experiencia y de la intuición que son mera receptividad en nosotros, esto significa que para tener experiencia o percepciones no es necesaria la intervención de ninguna actividad intelectual. En cierto sentido, Kant pone en tela de juicio esta afirmación, pues ¿cómo sería posible formar una experiencia si nuestra facultad cognoscitiva fuese meramente receptividad? Queda claro que la intuición depende de una facultad receptiva, lo que no es claro es que la experiencia sea completamente receptividad, pues ya hemos observado que todo conocimiento requiere de intuición y de conceptos. De este modo, es posible distinguir dos sentidos en que se puede hablar de experiencia: el primero de ellos concierne a la mera receptividad de la sensibilidad. Este nivel de la experiencia lo hemos distinguido de manera suficiente en el capítulo segundo, por lo que podemos llamarle *percepción* para distinguirlo de la intuición; en segundo lugar, se habla de experiencia en un sentido más profundo y extenso cuando se la considera como un *enlace sintético de intuiciones*.

El §20 de *Prolegómenos* ayuda a dilucidar esta cuestión. Ahí Kant habla de la experiencia como un producto de los sentidos y del entendimiento, lo cual permite vislumbrar que ella es posible gracias a la unión de la intuición y del concepto, por lo tanto cobra sentido que al analizar la posibilidad de la experiencia sea posible determinar la objetividad de las *categorías*. Al mismo tiempo, esto permite observar que si la experiencia depende de la unión de conceptos e intuiciones, entonces es necesario clarificar el modo en que se relacionan para conformar la experiencia. En efecto, dado que la experiencia no es posible como mera receptividad, entonces es posible suponer que hay otra condición de ella, la cual Kant considera que es el entendimiento. Por lo tanto, en lo siguiente debe clarificarse cómo es posible la experiencia a partir de la unión entre Sensibilidad y entendimiento.

Más arriba mencionamos que se habla de experiencia como un enlace sintético de intuiciones. Esta definición de experiencia es la primera que Kant ofrece en la *Crítica de la razón pura*. Esta definición señala que la mera receptividad no es suficiente para dar razón de la experiencia. La justificación de esta cuestión está en la distinción que Kant realiza de las facultades: la receptividad no puede enlazar nada, ello es negocio del pensar; por otro lado, el entendimiento no puede intuir, por lo que todo contenido enlazado debe provenir de otro

lado. Dado que sólo la *Sensibilidad* puede suministrar de intuiciones, entonces todo el contenido del pensar consiste en *intuiciones*.

Ahora, la percepción es distinta de la intuición en tanto que hemos determinado que la primera es una *sensación*, es decir, el efecto que produce la afección de un objeto sobre nuestros sentidos. En sentido estricto, dado que toda percepción depende de una afección, entonces cada una de las percepciones es distinta de otras; en cambio, con la intuición tenemos una reunión de múltiples percepciones. En este sentido, una intuición es una representación y depende de la presencia del objeto. Pero si la intuición reúne en sí una multiplicidad, ¿cómo es posible establecer dicha unión a partir de la mera receptividad?

Kant menciona lo siguiente: “*La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidad a la mera **síntesis** de diversas representaciones en una intuición.*”<sup>107</sup> Por ello, dado que ésta función es la síntesis, de aquí se deduce que es necesaria una *Síntesis de la aprehensión en la intuición*. Esta síntesis hace patente que la experiencia y el conocimiento serían imposibles si las representaciones singulares fuesen completamente ajenas entre sí. Esto significa que todo el múltiple que la intuición contiene debe ser comparado y enlazado previamente, acción de la cual es responsable la Síntesis.

La Síntesis de la aprehensión en la intuición muestra la necesidad de un enlace en las representaciones de tal modo que unas puedan seguirse a otras. Si ellas fuesen completamente ajenas, entonces no habría posibilidad de plantear algo así como la intuición de un objeto, pues la percepción sería en cada caso una unidad absoluta. Dicho de otro modo, si la percepción no pudiese ser enlazada por medio de una síntesis, entonces la intuición sería imposible, ya que no habría modo de relacionar las sensaciones unas con otras, pues cada una estaría separada entre sí. Este enlace entre percepciones es lo que posibilita que la intuición incluya un múltiple de sensaciones y lo reúna en sí.

Considero que esta exposición puede complementarse con el modo en que Kant inicia la ‘Deducción Trascendental’ en la segunda edición. En efecto, ahí muestra el papel fundamental del *enlace* o síntesis. Partiendo del hecho de que la sensibilidad no establece

---

<sup>107</sup> *Ibíd.* B105.

enlaces en el múltiple que presenta, Kant hace notar que esto corresponde únicamente a la espontaneidad o entendimiento. Por lo tanto, ella es una acción del entendimiento.

Prestar atención a la síntesis hace que salte a la vista dos características importantes: en primer lugar, se menciona que entre todas las representaciones, el enlace es la única que no es dada por los objetos, sino que es efectuada por el sujeto mismo. Esto señala que el enlace de las intuiciones no se forma gracias a la interacción que tenemos con los objetos, sino que es efectuado por el sujeto como una acción de la espontaneidad del entendimiento; esto lleva a la segunda característica, ya que si el enlace no se extrae a partir de la percepción o del trato con los objetos, entonces “*no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos.*”<sup>108</sup> Con esto Kant no se refiere a que no haya objetos dados o que los produzcamos con la actividad espontánea del entendimiento, hay que recordar que la intuición tiene una parte *material* y otra *formal*. Si la parte material corresponde al múltiple dado por la percepción, la parte formal corresponde al modo en que es posible que ese múltiple sea reunido en la unidad que representa la *intuición*.

A partir de esto se hace comprensible que en la primera edición se señale con respecto a la *Síntesis de la aprehensión en la intuición* que debe efectuarse también *a priori*, pues de otro modo no sería posible tener las representaciones de *espacio* ni *tiempo*. Por lo tanto, dado que ellas son las formas puras de la intuición, al ser reunidas en una unidad sintética deben conformar con la espontaneidad del entendimiento la ocasión para que en la intuición exista un múltiple de la sensibilidad.

A partir de estos postulados Kant explica cómo es posible la intuición. La intuición es el punto de partida en tanto que es necesario indagar cómo es posible ella misma como unidad de un múltiple, dado que como intuición corresponde a la sensibilidad. Por lo tanto, a partir de aquí, no es que observemos que la intuición tenga una parte intelectual, sino que al presuponer un enlace, éste debe ser puesto o efectuado por el entendimiento.

Dado que nos concentramos fundamentalmente en la posibilidad del enlace, hay que resaltar que Kant considera que como tal éste incluye el múltiple dado, la síntesis del múltiple y el concepto de su unidad. Una vez que tenemos el enlace sintético de percepciones en la

---

<sup>108</sup> *Ibid.* B130.

intuición, ésta demanda una síntesis en tanto que presenta un nuevo múltiple, es decir, una multiplicidad de representaciones. Esto significa que partimos de que las intuiciones son posibles gracias al enlace que Sensibilidad y entendimiento llevan a cabo para conformar una representación. Sin embargo, en este punto es evidente que hay diversas representaciones muy distintas unas a otras. De aquí se sigue que hay una multiplicidad de momentos que sin establecer un enlace estarían todos dispersos y aislados entre sí. Esto hace patente la necesidad de la unidad de dichos momentos. Si la experiencia fuese o estuviese dispersa en cuanto a la intuición se refiere, entonces no habría posibilidad de explicar cómo es posible la experiencia, ya que no habría un principio o fundamento claro de su unidad.

Así, Kant llega a la observación de que hay un *Yo pienso que acompaña* a todas las representaciones. Tanto en la primera como en la segunda edición, es fundamental el *Yo pienso*, ya que es por sí mismo la unidad que hace posible la multiplicidad de las representaciones. Para hacer esto más claro, podemos considerar brevemente algunos aspectos de ambas ediciones. Es posible hacer esto en medida que las exposiciones de cada edición se complementan en cuanto a este punto.

La primera edición trata al *Yo pienso* en relación a la continuidad de los pensamientos. De hecho, la *Síntesis del reconocimiento en el concepto* se expone inmediatamente después de la *Síntesis de la reproducción en la imaginación*, en la cual se trata de manera general la necesidad de una reproducción en las representaciones, entendida como una unidad sintética necesaria. Con esto, Kant se refiere a la continuidad de las representaciones con respecto a sí mismas. El ejemplo que Kant ofrece es acerca de trazar una línea o acerca de concebir el tránsito del medio día al anochecer. Si en cada una de estas representaciones, aquello que me represento pasara a ser otra cosa, no habría posibilidad de lograr ninguna representación. Es decir, que si al imaginar la representación del tránsito del medio día al anochecer se desapareciesen a cada momento las representaciones, entonces no habría posibilidad de una representación como esa. Lo mismo sucedería al trazar la línea con la imaginación, pues si ella es una continuidad de puntos, sería imposible trazarla si a cada momento desapareciesen los puntos que voy trazando. Kant lo expone de este modo:

Pero si yo dejara que se me fuera del pensamiento la representación precedente (las primeras partes de la línea, las partes previas del tiempo, o las unidades representadas unas tras otras), y no la reprodujera al pasar a las siguientes, entonces nunca podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos antes mencionados, y ni siquiera

podrían surgir las más puras y primeras representaciones fundamentales de espacio y tiempo.<sup>109</sup>

De este modo, la Síntesis de la aprehensión y la de la imaginación se complementan en tanto que es necesaria la intuición como la unidad de las representaciones para conformar un pensamiento tal como el trazar una línea o el tránsito del medio día al anochecer. Es decir, que la simple intuición necesita de la unidad que brinda la reproducción en la imaginación. Aunque esta síntesis no se menciona en la segunda edición, es posible notar que se conserva la exposición al respecto de la imaginación.

A partir de la *Síntesis de la reproducción en la imaginación*, Kant hace notar que dicha unidad sería inútil si ella no estuviese enlazada en una conciencia: *Sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones.*<sup>110</sup> Con ello, Kant se refiere a que los diversos momentos que conforman nuestra actividad mental deben ser parte de una unidad. Esta unidad sólo es suministrada por la conciencia, lo cual significa que la multiplicidad de las representaciones no podrían enlazarse o hilarse en unidad si no fuese por la conciencia, ya que no habría nada que hilase los diversos momentos de la actividad mental. En efecto, si no hubiese una unidad tal como la conciencia, los pensamientos que tengo ahora y los que tuve hace un momento, serían completamente divergentes y diversos, de tal modo que no podría nunca tener alguna representación de algo, ya que hemos notado que la representación necesita de la unidad de una diversidad. En este punto considero que la actividad de la lectura puede ser un buen ejemplo que ilustra las palabras de Kant: Al leer tenemos un movimiento interno en el pensamiento, que pasa por los sonidos de las letras, la articulación de las palabras y la comprensión de las frases. Sin una conciencia que le diese unidad a dicha acción, la lectura sería imposible, pues en cada momento tendría una representación distinta de otra, entre las cuales no existiría ninguna relación. La lectura hace patente la necesidad de la conciencia en tanto que la comprensión del texto dependen de que las representaciones que me formo al leer no se difuminen ni se pierdan, sino que puedan tener una continuidad en la actividad mental, lo cual permite comprender el significado y el sentido de las palabras que leemos.

---

<sup>109</sup> *Ibid.* A102.

<sup>110</sup> *Ibid.* A103.

Para que ello sea más claro, Kant considera que la palabra *concepto* puede orientarnos a esta observación. En efecto, tal como un concepto se comporta con respecto a la intuición, la conciencia se comporta con respecto a la diversidad de representaciones. La explicación se ofrece de manera análoga. Así como un concepto sólo es posible si unifica una multiplicidad de representaciones, así también la conciencia unifica en sí una multiplicidad de representaciones. En este sentido, Kant explica que la *Síntesis* es el acto fundamental del entendimiento, dado que incluso precede a todo análisis. En la generación de los conceptos, ninguno de ellos puede surgir por mero análisis de una representación, sino que el múltiple que incluye debe ser recorrido, acogido y enlazado previamente, aún si ocurre sólo de modo tosco y confuso. De este mismo modo, la conciencia enlaza la diversidad de representaciones. Sin embargo, la conciencia hace posible la generación misma de los conceptos.

Una diferencia fundamental con respecto a este punto entre la primera y la segunda edición de la *Crítica* está en la explicación sobre qué es la conciencia. En la primera edición, Kant explica cómo es necesario que la diversidad de representaciones sean enlazadas en la conciencia, con lo cual afirma que ésta síntesis es la *Apercepción trascendental*. Es la conciencia de sí mismo lo que permite la unidad de la diversidad de representaciones. Sin embargo, en esta edición Kant no profundiza en la descripción de esta autoconciencia. En lo que sigue, intentaremos clarificar esta cuestión desde los postulados de la segunda edición.

En general, la falta de una descripción detallada de este punto en la primera edición está en que Kant considera que la explicación de las tres síntesis es sólo una preparación para el argumento principal de la 'Deducción Trascendental', por lo que no es el fin principal de Kant la explicación detallada de este fundamento del conocimiento. En la segunda edición, considero que nuestro autor alcanza a notar que la descripción de este problema se presta a cierta oscuridad y dificultad de comprensión, por lo que es posible encontrar mayores detalles en cuanto a la *Apercepción* refiere. Sin embargo, que haya una mayor explicación implica también que hay una mayor problematización de la necesidad de la conciencia. El punto que me interesa resaltar es el siguiente: ¿Cómo es posible la *apercepción* como principio de unidad de las representaciones *a priori*? Dicho de otro modo, si tomamos la analogía entre conceptos y conciencia, es claro que tanto uno como otro presenta una unidad de elementos diversos. Por lo que es posible preguntar: ¿cómo es posible que haya una unidad idéntica



entre dichas representaciones siendo ellas diversas entre sí? ¿Cómo es posible la unidad de la conciencia?

Con lo anterior, me refiero a que parece haber una contradicción importante en la exposición kantiana de este problema. Dicha contradicción es más evidente en la segunda edición, por ello no es posible dejar esta cuestión de lado. A saber: Kant hace énfasis en que la representación *Yo pienso* debe poder acompañar a todas las representaciones. Por ello, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al yo pienso. Dicha representación no proviene de la sensibilidad, lo cual significa que por la mera intuición no es posible dicha representación. Ella es un acto de la espontaneidad, ya que sólo ella puede establecer enlaces. Si no proviene de la intuición, significa que dicha unidad no es posible *a posteriori* o por la experiencia. Esto implica que dicha representación *Yo pienso* debe estar dada *a priori*, debe ser una unidad en sí misma a pesar de incluir en sí una diversidad de representaciones, de otro modo, la multiplicidad de representaciones no podría pertenecer a *una conciencia*.

Sin dicha autoconciencia, las representaciones no podrían pertenecer a un sujeto, por lo cual serían diversas y difusas unas entre otras. Considero que este punto permite plantear la siguiente cuestión: La autoconciencia es una unidad. Ella contiene en sí un múltiple de representaciones. Si la autoconciencia para ser tal debe ser una y la misma en todo momento, ¿cómo es posible que ella incluya una diversidad de representaciones? Esto equivale a preguntar ¿Cómo es posible que una unidad *analítica* incluya en sí una *síntesis* de un múltiple?

La pregunta anterior tiene un aspecto más a resaltar. No sólo la autoconciencia es una unidad *analítica*, sino que es *a priori* o *pura*. Lo cual significa que ella no es posible gracias a la diversidad, entonces ¿cómo a la unidad idéntica presupone una unidad *sintética*? Estas cuestiones son de vital importancia para comprender la extensión del planteamiento de Kant. En efecto, con esto nos enfrentamos a la pregunta por el origen de la *autoconciencia*, ya que dicha conciencia es una unidad idéntica en sí misma, pero si incluye en sí misma una diversidad, ¿cómo debe comprenderse dicha relación? ¿La unidad de la autoconciencia necesita de la diversidad de representaciones para ser formada? Y si no las necesita ¿cómo entonces se establece una relación de identidad entre ellas y la autoconciencia?

Para responder estas cuestiones, es posible recurrir a las *consecuencias* que se extraen de postular a la *autoconciencia* como *unidad trascendental de la conciencia de sí mismo*, tal como Kant lo expone en la segunda edición en §16. Kant comienza exponiendo lo siguiente: *(...) esta integral unidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de representaciones, y sólo mediante la conciencia de esta síntesis es posible*<sup>111</sup> Este punto inicial hace patente lo problemático de las preguntas que señalamos. Kant justifica esta afirmación a partir de observar que no es suficiente con la conciencia empírica, ya que ella es siempre diversa. En efecto, la conciencia empírica acompaña a las representaciones, pero no es por ella que llegamos a la autoconciencia. Esto significa que la *autoconciencia* no es la suma de los diversos momentos de la conciencia empírica.

Considero que es posible brindar una explicación intuitiva de este punto a partir de lo siguiente: si admitimos que A) la autoconciencia es posible sólo gracias a la suma de los diversos momentos de la conciencia empírica, estaríamos admitiendo que B) la totalidad de la autoconciencia sólo sería posible después de haber tenido la totalidad de representaciones y experiencias que pudiese llegar a tener la conciencia empírica. Me parece que Kant es consciente de esta contradicción, por ello la autoconciencia no puede ser un principio empírico ni puede provenir de la experiencia. Esto implica que la identidad de mi conciencia no depende de la totalidad de mis experiencias pasadas, presentes y futuras, si ello fuera de tal modo entonces sólo podría ser autoconsciente en el umbral de la muerte; sin embargo, soy consciente de que las diversas experiencias que tengo son más; por lo tanto, la autoconciencia debe ser una unidad sintética necesaria, y debe estar dada *a priori*, es decir, con independencia de la multiplicidad de mis experiencias.

Ahora, ¿cómo es posible entonces que siendo la autoconciencia una unidad se relacione con la diversidad o el múltiple? Si la autoconciencia fuese la suma de los diversos momentos, no sería posible ella como autoconciencia, ya que dependería en todo momento de los momentos siguientes. Además, al depender del múltiple dado empíricamente, no sería posible que fuese una unidad originaria o *pura*, ya que se originaría a partir de la multiplicidad de la intuición. Pero si ella no se genera, entonces ¿cómo es posible como unidad *pura* u originaria?

---

<sup>111</sup>*Ibid.* B133.

Como ya señalamos, la conciencia empírica hace patente que es necesaria, además de la conciencia, que el *yo* añada una a otra la diversidad de representaciones, siendo además consciente de dicho enlace. Esto no implica que la autoconciencia es posible gracias a dichas representaciones, más bien, es gracias a ellas que me puedo representar la identidad de mí mismo con respecto a mí: “*es decir, la unidad analítica de la apercepción sólo es posible bajo la presuposición de alguna unidad sintética.*”<sup>112</sup> El *yo* siempre debe ser igual o idéntico a sí mismo. Gracias a él reconocemos que la multiplicidad de representaciones pertenece a un sujeto.

En última instancia, sin la unidad de la autoconciencia como unidad *originaria* o analítica, toda reunión sintética de *representaciones* sería inútil, pues en cada caso sería diferente el sujeto al cual pertenecen las representaciones. Esto significa que el *yo* de ahora, debe ser idéntico al *yo* de ayer y al de mañana. De otro modo, la unidad de mis representaciones sería imposible, lo que haría imposible al conocimiento. La multiplicidad de representaciones hace patente la necesidad de ese sujeto en el cual puedan ser reunidas. Por otro lado, el sujeto como *autoconciencia* hace patente la necesidad de la *síntesis* de dicho múltiple. Así, la autoconciencia es posible sólo gracias a la conciencia de la unidad de dicho acto sintético.

De lo anterior Kant extrae dos puntos fundamentales. El primero de ellos denota que si toda representación tiene una referencia necesaria al *yo pienso*, entonces éste es el fundamento de todo conocimiento. De hecho, dado que el entendimiento no es otra cosa más que la *facultad de enlazar a priori*, ello sólo es posible si el *yo pienso* funge como fundamento de la unidad del enlace. Por ello, el mismo entendimiento es, en sí mismo, la facultad de llevar bajo la unidad de la *a percepción* lo múltiple de las representaciones dadas.

El segundo punto tiene una íntima relación con el primero. Dado que expresamos el *principio* como *Yo=Yo*, dicha enunciación debe ser siempre una proposición analítica. En efecto, si la autoconciencia siempre es idéntica a sí misma, entonces ella misma es una unidad *analítica*. Pero dado que hemos observado que ella hace necesaria la *síntesis* del múltiple, entonces ella es una *unidad sintética*. Lo complejo de este punto es explicar la relación entre *síntesis* y *análisis*. Sin embargo, considero que es posible comprender la relación a partir de notar que dicho principio sólo es analítico en tanto proposición. De hecho, lo que hace patente a la

---

<sup>112</sup> *Ibid.* B134.

autoconciencia es la conciencia de la unidad de la diversidad de representaciones. Sin la *síntesis*, entonces no sería posible pensar la integral unidad de la conciencia de sí.

Esto permite notar que el *Yo* en tanto representación no contiene por sí mismo ningún múltiple. Este punto queda claro en tanto que separamos la Sensibilidad del Entendimiento. Dado que el múltiple debe ser dado de otra parte, del mismo modo para la autoconciencia el múltiple que reúne debe serle dado por la intuición o la sensibilidad. Por ello, sólo a través del entendimiento es posible reunir en una unidad la diversidad de representaciones como pertenecientes a un sujeto o un *Yo*. Este *Yo* es idéntico a sí mismo a pesar de la diversidad que en sí reúne. Kant lo expresa del siguiente modo: “*Soy, pues, consciente del yo idéntico con respecto a lo múltiple de las representaciones que me son dadas en una intuición, porque las llamo a todas ellas mis representaciones, que constituyen una.*”<sup>113</sup> Dicho de otro modo, el sujeto que soy no depende de los múltiples momentos o pensamientos que tengo, ellos son posibles gracias a que en el fundamento se encuentra el *yo* en el cual pueden ser enlazados.

De manera breve, es posible señalar que el *Yo* es idéntico a sí mismo, por ello, no le es dado ningún múltiple. Dado que el múltiple sólo proviene de la intuición, entonces la conciencia sólo se da a través del enlace que establece en las representaciones. De tal modo que la apercepción recibe para sí un múltiple de sí mismo con el cual puede establecer una relación de identidad, a pesar de la diversidad de las representaciones. En este sentido, la autoconciencia es un principio analítico que reclama una unidad sintética, ya que ella mantiene el *Yo* en la diversidad de representaciones que le son dadas por la intuición.

De esto se puede deducir que el entendimiento sea la facultad de llevar diversas representaciones a la unidad de la autoconciencia. De hecho, Kant considera que es el principio *supremo* o primero de todo uso del entendimiento, por ello, toda la actividad del entendimiento consiste en llevar la multiplicidad a la unidad de la *a percepción originaria*. De otro modo, ninguna representación podría llegar a ser conocimiento, ya que no tendría referencia a alguna conciencia en la cual ésta pueda ser enlazada. Por lo tanto, el entendimiento por medio de la autoconciencia hace posible el enlace en general, al prestar el fundamento de unidad que ella es.

---

<sup>113</sup> *Ibid.* B135.

A partir de este principio Kant considera que es posible la objetividad de las representaciones en tanto que ellas tienen referencia a un objeto. El conocimiento es la relación entre un objeto y la representación. Un objeto es “*aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de la intuición dada.*”<sup>114</sup> Por lo tanto, si toda representación para que sea posible debe estar enlazada con la unidad de la autoconciencia, de aquí se sigue que es la unidad de la autoconciencia aquello que constituye la referencia de las representaciones a un objeto. Dicho de otro modo, la unidad de la autoconciencia es una condición objetiva del conocimiento, es decir, una condición a la cual debe estar sometida todo múltiple de la intuición, de tal modo que aquello pueda llegar a ser un objeto para mí. Aunque en este momento esta implicación es algo oscura, puede clarificarse revisando dos puntos. El primero de ellos es la exposición que Kant realiza sobre la *apercepción* como fundamento de todo uso lógico del entendimiento. El segundo es la diferencia entre Juicios de percepción y juicios de experiencia, que Kant expone en *Prolegómenos*.

En §19, Kant expone que “*un juicio es la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados.*”<sup>115</sup> En este sentido, queda claro que el entendimiento se encarga de llevar a cabo dicha unidad en la conciencia, sin embargo, aquí se esclarece que el juicio por medio de la cópula *es*, permite distinguir entre la unidad subjetiva y objetiva de la conciencia. La unidad objetiva de la conciencia es tal en tanto que lleva el múltiple dado de la intuición al concepto de un objeto, en el cual es unificado. Esto resalta la explicación análoga entre conciencia y concepto; la unidad subjetiva de la conciencia es sólo una determinación del sentido interno, lo cual significa que el múltiple dado es empírico, por lo cual depende de determinadas circunstancias y afecciones.

A partir de la unidad objetiva de la conciencia es posible notar cómo se enlazan por medio del juicio ciertas representaciones con un objeto. Dado que éste enlace no depende de lo dado en la experiencia, es posible notar que dichas representaciones no dependen del estado particular del sujeto, con lo cual notamos que se enlazan en la unidad de la autoconciencia. Es objetivo en tanto que no depende de la experiencia, al mismo tiempo, dichos juicios son válidos para una multiplicidad de objetos, ya que se fundamentan según reglas o leyes de la

---

<sup>114</sup> *Ibid.* B137.

<sup>115</sup> *Ibid.* B141.

asociación de las representaciones, es decir, en las *categorías*. De aquí obtenemos que las *categorías* determinan el lugar que las intuiciones tienen en los juicios.

De este modo, nos acercamos al argumento central de la *Deducción*, es decir, sobre la validez objetiva de las categorías. Esto lo expone Kant en el §20, aunque su explicación es muy sintética, aquí intentaremos detallar cada una de las proposiciones que lo conforman. Así, en primer lugar, (I) es necesario notar que el múltiple de la intuición siempre está bajo la unidad de la *apercepción*. De otro modo, no sería posible la unidad de la intuición, pues la sensibilidad no puede establecer enlaces entre sus representaciones. De aquí se sigue (II) que si el entendimiento es quien lleva a cabo dicho enlace, y todo el negocio del entendimiento corresponde en pensar, entonces es por medio del juicio o su función lógica que dicho múltiple es llevado a la unidad de la conciencia. Ahora, (III) si las funciones del juicio son las *categorías* en tanto conceptos de dichas funciones lógicas, es decir, como concepto de los modos en que es posible subsumir representaciones en la conciencia en general, entonces la intuición está sujeta también a las *categorías*.

En *Prolegómenos* Kant plantea una cuestión que permite clarificar este punto. En §18, Kant plantea una distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia. La diferencia fundamental de estos juicios está en la validez que tienen con respecto a los objetos. Los primeros, tienen una validez sólo subjetiva, ya que tienen su fundamento en la percepción inmediata de los sentidos. En este sentido, un juicio de percepción sólo relaciona las representaciones con el estado perceptivo del sujeto, pero ello no significa que esto deba ser así siempre y en todo momento. En medida que el juicio depende del estado perceptivo del sujeto, comprendemos que éste sólo se conecta con la conciencia empírica. De acuerdo con estos juicios es que extraemos que la experiencia no puede agregar universalidad ni necesidad; por la denominación de los juicios de experiencia podemos notar que hay un cambio o giro en la comprensión de la experiencia. Aquí, Kant ya no se refiere a ella como la mera percepción o conciencia empírica dependiente y cambiante en todo momento. Ahora, la experiencia es una fuente de la objetividad de los juicios. La peculiaridad de estos juicios consiste en su objetividad, la cual es posible gracias a que la intuición o el múltiple que enlazan se condicionan por un *concepto puro* o *categoría*, lo cual implica que el juicio sea válido objetivamente para todos y en cualquier momento.

Como observamos más arriba, Kant define a las *categorías* como *reglas* o *leyes* de la conexión necesaria entre las representaciones. De hecho, en la *Crítica de la razón pura* al proponer la unidad sintética de la apercepción como el principio de todo conocimiento, se devela que los juicios no hacen otra cosa sino llevar a dicha unidad la multiplicidad de las representaciones dadas. Con ello, Kant señala lo siguiente:

(...) no quiero decir que esas representaciones deban estar unidas necesariamente una a la otra en la intuición empírica, sino que ellas deben estar unidas unas a otras en virtud de la unidad necesaria de la apercepción en la síntesis de las intuiciones<sup>116</sup>

De este modo, los juicios de percepción son aquellos en los que las representaciones se enlazan sólo de acuerdo a la percepción en tanto contenido empírico. Los juicios de experiencia son aquellos que determinan a las representaciones de los objetos en virtud de la función lógica del juicio. Así, el juicio determina no al objeto, sino al modo en que las representaciones pueden ser enlazadas en la *apercepción originaria*.

La consecuencia de esta tesis es que la experiencia se encuentra determinada por las *categorías* en tanto que son funciones de los juicios, al mismo tiempo que ellas encuentran su límite en los objetos de la *experiencia*. Esta consecuencia se justifica en la división necesaria entre la sensibilidad y el entendimiento. Dado que la sensibilidad sólo puede intuir y el entendimiento sólo puede pensar, es necesario que si las intuiciones han de conformar una unidad sólo pueden hacerlo si el entendimiento las enlaza por medio del juicio. Ahora, la experiencia no puede conformarse sólo de percepciones, sino que requiere de una unidad que otorga el entendimiento, esto significa que *mi experiencia* no sería posible sin que los diversos momentos que ella abarca pertenezcan a la unidad de la conciencia. Si el modo en que el entendimiento unifica estos momentos es por medio de la *categoría*, entonces es sólo gracias a las *categorías* que la experiencia resulta posible.

Dado que la experiencia es posible por las *categorías*, es necesario acotar que ellas no determinan al objeto en cuanto a su existencia. En efecto, ya hemos notado que el entendimiento no puede producir por sí mismo la intuición. Ella es proporcionada por la Sensibilidad. De ello se sigue, no sólo la independencia de la intuición y las *categorías*, sino que si todo conocimiento requiere de poder verificarse en la experiencia, en medida que las *categorías* enlazan a la intuición es que pueden producir conocimiento. Sobre ello, Kant

---

<sup>116</sup> *Ibid.* B142.

menciona que el entendimiento “*sólo enlaza y ordena la materia para el conocimiento, la intuición, que debe serle dada a él por el objeto.*”<sup>117</sup> Esto significa que el entendimiento no puede determinar al objeto o a las representaciones en cuanto a la materia, pues ya hemos determinado que la materia de la intuición depende del objeto. Por lo tanto, el entendimiento determina a la intuición por medio de la categoría, al subsumir la representación a través del juicio en la unidad necesaria de la autoconciencia. Pero si no puede determinar la materia, ¿En qué sentido se plantea la relación entre Sensibilidad y entendimiento?

Para que el entendimiento nos brinde conocimiento, es necesario que a la *categoría* le sea proporcionada una intuición que le corresponda. De otro modo, la categoría presentaría meras relaciones entre conceptos que no tuviesen nunca referencia a algún objeto. Ahora, la intuición sólo puede ser otorgada por la sensibilidad, y ella tiene una materia y una forma que corresponde con la *intuición pura*. Luego, el múltiple dado en la *intuición pura* puede ser determinado por las *categorías*, pero el límite de esta acción es que sólo determinan el modo en que los objetos en cuanto a su forma, lo cual plantea la posibilidad de conocimiento *a priori* de objetos. Sin embargo, de ser esto posible, dicho acto sólo proporcionaría conocimiento en medida que éste pueda ser *aplicado* a un objeto de la experiencia, es decir, a una intuición empírica: “*Por consiguiente, las categorías no tienen ningún uso para el conocimiento de las cosas, salvo sólo en la medida en que éstas pueden ser tomadas como objetos de una experiencia posible.*”<sup>118</sup>

Considero que con lo expuesto hasta aquí es posible dar conclusión al argumento y revisión de la *Deducción trascendental*. En primer lugar, el fundamento de ésta deducción está en la proposición que determina a la experiencia a ser un compuesto de la sensibilidad y el entendimiento. Sobre ello se fundamenta la *Síntesis de la aprehensión en la intuición* y la unidad originario sintética de la apercepción, ya que la unidad de la intuición y su relación con otras representaciones sólo es posible si se supone la identidad de la intuición empírica con una autoconciencia o *unidad de la apercepción*. De ello se sigue que la experiencia sólo es posible por la unidad de la intuición en la apercepción, pues de otro modo todo el múltiple

---

<sup>117</sup> *Ibid.* B145

<sup>118</sup> *Ibid.* B148



de la intuición o de la experiencia se encontraría disperso y discontinuo, lo cual imposibilitaría el conocimiento.

Esta observación permite comprender que la apercepción sea un fundamento del conocimiento. Así, si el conocimiento es posible sólo por la unión de intuición y concepto, y el entendimiento lleva a cabo dicha unión por medio de la *categoría*, entonces dichos *conceptos puros* son quienes llevan a la autoconciencia el múltiple de la intuición. Sin embargo, el límite de estos conceptos está en que no puede determinar a la intuición en cuanto a su materia, sólo en cuanto a la forma, ya que la primera depende de la percepción o del trato con el objeto, mientras que la segunda se encuentra *a priori* dada en la mente. De este modo, si el entendimiento determina en su unidad a la *intuición pura*, al realizar juicios tomando como fundamento la forma de la intuición, entonces toda determinación *a priori* de la intuición alcanza a la intuición empírica, ya que ésta es posible sólo gracias a la forma de la sensibilidad.

Este último punto es el que permite comprender que las *categorías* proporcionan conocimiento *a priori* sólo en cuanto que contienen el fundamento de la posibilidad de la experiencia. Esto significa que al determinar relaciones *a priori* de las representaciones en cuanto a su forma, dichos juicios presentan conocimiento cuando es posible tener experiencia de aquello que es determinado *a priori*.

En este sentido, es posible observar que uno de los puntos centrales de la “Deducción” es el giro o cambio con respecto a la comprensión de la experiencia. En la ‘Estética Trascendental’ se trata a la experiencia como un término equivalente a *percepción*. Incluso en los capítulos precedentes al dar explicaciones sobre los elementos del conocimiento, la experiencia representó un problema para la universalidad y necesidad del conocimiento, ya que el mismo Kant menciona que ella no puede otorgar dicho estatus a sus juicios. Ahora en esta sección, se trata a la experiencia como el fundamento a partir del cual los juicios logran ser objetivamente válidos y universales, es decir, que se encuentran enlazados de manera necesaria en la síntesis de las percepciones. De este modo, es posible notar que el giro que da la comprensión de la experiencia se debe a la introducción del entendimiento en la explicación. La experiencia no sería posible si el entendimiento no enlazara a la multiplicidad de percepciones que ofrece la sensibilidad en la intuición. De aquí es posible observar que la

unidad sintética de la *apercepción* no depende de la experiencia en tanto percepción, sino que ella es posible sólo gracias a que está enlazada en aquella.

Además, con respecto a la cuestión sobre cómo es posible que un objeto y una representación concuerden entre sí, es posible ahora profundizar el segundo caso que más arriba parecía problemático. Me refiero al caso en el que la representación sea quien hace posible al objeto. Como hemos detallado, esto es imposible si el entendimiento no contiene un múltiple que enlazar, ya que por sí mismo no puede intuir. Dado que todo el negocio del entendimiento consiste en juzgar o *pensar*, de aquí se sigue que si el medio a través del cual enlaza la multiplicidad de las percepciones es la categoría, entonces todo aquello que recibe el entendimiento está sometido a las reglas que las *categorías* imponen al modo en que las representaciones pueden ser pensadas. Ahora, en medida que el múltiple puede ser dado *a priori* por las representaciones puras de *espacio y tiempo*, el entendimiento determina a la forma en la cual las intuiciones pueden darse con respecto al objeto. En este sentido es que resulta posible que haya, por ejemplo, construcciones geométricas, ya que la intuición se determina por medio de lo que el entendimiento impone a la intuición en su función sintética.

Es necesario aclarar que ello no es posible con relación a la existencia del objeto, lo cual determina a las *categorías* a encontrar su límite en la aplicación a *objetos* de la experiencia. Del hecho de que el entendimiento no puede intuir, se sigue que dicha intuición le sea dada de otra parte, lo que implica la relación entre Sensibilidad y Entendimiento. Las *categorías* hacen posible a la experiencia en dos sentidos siguiendo lo dicho hasta aquí. Antes de enunciar estos dos sentidos, es necesario clarificar que no nos referimos a la existencia del objeto, cuando pensamos no hacemos posible que exista algo, sólo hacemos posible que el objeto sea algo para nosotros, es decir, la posibilidad de representarlo con relación a la unidad sintética de la *apercepción*, lo cual significa que forma parte de la experiencia.

El primer sentido en que hace posible la experiencia está en que por medio de la actividad del entendimiento toda representación puede formar parte de la unidad de la conciencia. En este sentido, incluso las intuiciones empíricas se someten a dicha actividad en tanto que de otro modo no sería posible que presenten conocimiento. Sin embargo, aquí cabe la advertencia *Crítica* que Kant realiza desde la 'Estética Trascendental', es decir, que ello es posible sólo si las cosas son conocidas por nosotros como fenómenos. Esto implica que no

es posible determinar la materia del conocimiento, más bien, es por la forma que reside en la mente que la materia puede ser representada por nuestras facultades. En este sentido, las *categorías* no hacen posible la existencia del objeto, no es posible que a partir de múltiples predicados extraídos de estos conceptos pueda llegar a existir un objeto en cuanto a la materia refiere. Por ello, el límite de esta proposición se encuentra en las cosas entendidas como fenómenos, es decir, en la representación que nos hacemos de las cosas. La consecuencia de esto es que aquello que experimentamos no son nuestras ideas o representaciones, sino que la experiencia se compone de dos elementos diversos: de una materia que depende de la intuición de los objetos, y de una forma que determina el modo en que la intuición es enlazada en la conciencia.

Sentado lo anterior, la experiencia es entendida como la unidad de la multiplicidad de las percepciones. Pedro Stepanenko enuncia esta tesis de un modo muy claro: “*para que una serie de percepciones pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia extendida temporalmente de un mundo objetivo unificado.*”<sup>119</sup> Aunque Stepanenko reconstruye así lo que Strawson llama *Tesis de la objetividad*, considero que permite observar la idea de Kant: la experiencia sólo es posible si ella conecta en una conciencia una multiplicidad de percepciones. Si la percepción fuese un momento aislado de otras percepciones, nunca podría conformarse el conocimiento ni la experiencia, ya que no habría posibilidad de establecer una conexión clara entre los diversos momentos de la conciencia. Esto significa que la experiencia es la unidad de la conciencia, y ello requiere que el *Yo* que percibe cosas sea el mismo a través de la diversidad de las percepciones. Si *Yo* no fuese el mismo en cada momento, no podría decir que poseo experiencia sobre algo, y tampoco sería posible que llegase a algún conocimiento, pues la *experiencia* que poseo sobre el mundo sería sólo una inmediatez absoluta o mera particularidad.

En este sentido, la tesis de Kant sobre la conciencia profundiza en la concepción de la experiencia que en un principio se plantea en la obra. Ella es, por sí misma, una concatenación de representaciones en una unidad, por lo que no es posible postular una experiencia que

---

<sup>119</sup> Stepanenko, P, *Unidad de la conciencia y objetividad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: 2008, P.81.

posea independencia de los *conceptos puros* o *categorías*, ya que es sólo por la acción sintética del entendimiento que la experiencia es posible. En este sentido, queda claro que la posibilidad de la unidad de las representaciones a través del tiempo es aquello que hace posible al conocimiento. Me explico: la experiencia que tengo en el día acerca del sol no podría ser conocimiento si dichas percepciones no se enlazaran en la unidad de la conciencia. Esto significa que para que haya una concatenación de las representaciones, es necesario que haya un *lugar* en el cual puedan ser enlazadas. Este lugar es la unidad de la conciencia o *apercepción*, la cual hace posible que la diversidad de las representaciones sean enlazadas de manera sintética en ella. Así, la experiencia de un *amanecer* o el tránsito del *amanecer* al *anochece*, sólo pueden concatenarse en una unidad porque le pertenecen en tanto representaciones a una conciencia.

La experiencia entendida como unidad es la que hace posible el conocimiento del amanecer o anochece, ello en tanto que por medio de la percepción obtenemos dichas representaciones. Este conocimiento sería empírico y dependería de la experiencia en ese sentido. Pero la experiencia o la posibilidad de ese conocimiento dependen de la unidad originario-sintética de la *apercepción*, ya que no hay representación que esté fuera de ella, en medida que enlaza a la intuición en cuanto a su forma. De este modo, es posible plantear la posibilidad del conocimiento empírico como *a posteriori*, ya que parecía que si todo está sometido a dicha unidad, entonces todo conocimiento sería *a priori*. Sin embargo, ahora es posible delimitar que todo conocimiento empírico es posible por dicha unidad, más no es posible por ello la percepción o *materia* de la representación. Esto significa que la unidad de la autoconciencia hace posible al enlace del múltiple, pero no hace posible el múltiple que unifica.

Las percepciones o intuiciones se enlazan en la conciencia, siendo determinadas en diversas relaciones por ella. Tomando el ejemplo del amanecer, éste es posible concebirlo ya que unimos una multiplicidad de representaciones en el *concepto* o *representación general* de *amanecer*. Es decir, en dicho concepto, se enlazan diversos momentos de la percepción, todos ellos juntos conforman el concepto general. Además, dicho concepto en tanto que es aplicable no sólo a un *amanecer*, sino a la diversidad de ellos, representa de manera general al *fenómeno*, otorgándole al concepto una amplitud en tanto que es válido para una multiplicidad de amaneceres en circunstancias distintas.

A través de la comparación de estos juicios: “Eso es un amanecer” y “el amanecer de hoy es melancólico” podemos observar la diferencia entre juicios de experiencia y juicios de percepción. En palabras de Kant:

Hay sólo una experiencia, en la cual son representadas todas las percepciones en concatenación integral y conforme a leyes; así como hay sólo un espacio y un tiempo, en los cuales tienen lugar todas las formas del fenómeno y toda relación del ser o del no ser. Cuando se habla de diversas experiencias, son sólo otras tantas percepciones, en la medida en que ellas pertenecen a una y la misma experiencia universal. Pues precisamente en la unidad integral y sintética de las percepciones consiste la forma de la experiencia, y no es nada más que la unidad sintética de los fenómenos según conceptos.<sup>120</sup>

Hay otro sentido en el que la experiencia es posible. En ésta vía es posible dar explicación a la tesis kantiana que dicta que la *representación* hace posible al objeto. En el ejemplo anterior notamos la dependencia de la representación empírica a la unidad trascendental de la conciencia. Dado que la conexión entre representación y objeto no abarca al objeto en cuanto a su existencia, entonces ¿qué significa que la *representación* haga posible al objeto? A partir de esta pregunta será posible completar el camino de la *Deducción*.

Para abarcar este punto, considero que es necesario indagar en la exposición que Kant realiza sobre *objeto* en la primera edición de la *Deducción*. Ahí Kant delimita la comprensión de lo que significa tener un objeto de las representaciones. Esta distinción es importante en tanto que es necesario comprender el modo en que la representación puede hacer posible al objeto.

Kant comienza planteando esta pregunta: “¿qué se entiende, entonces, cuando se habla de un objeto que corresponde a un conocimiento y que, por lo tanto, es diferente de él?”<sup>121</sup> En primer lugar, se determina que los fenómenos sólo son representaciones sensibles, es decir, que fuera de la mente no pueden ser considerados como objetos. Aquí tiene una importancia fundamental la interpretación que hemos realizado sobre la Sensibilidad en el segundo capítulo, pues si el fenómeno es el *objeto* indeterminado de una intuición empírica, y la intuición es el modo en que la sensibilidad reúne una diversidad de percepciones o sensaciones, entonces el fenómeno no puede ser un objeto ni algo material, más bien, es una representación indeterminada que tiene en sí una *forma* y una *materia*. La materia depende de la percepción, mientras que la forma está dada *a priori* en la mente y corresponde con las

---

<sup>120</sup> Kant, I, *KrV*, A111.

<sup>121</sup> *Ibid.* A104.

*formas puras de la intuición.* En este sentido, un objeto no es un fenómeno, más bien, tenemos fenómenos como representaciones.

Esta consideración lleva a comprender que la noción de *objeto* no puede ser extraída de la experiencia; al mismo tiempo, notamos que la mente considera que hay objetos que corresponden a las representaciones. Pero si aquello que es el objeto no puede estar determinado por la experiencia, entonces él debe ser una *forma* o un aspecto formal del pensamiento. En este sentido, Kant considera que “*ese objeto debe ser pensado sólo como algo en general =X, porque fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como algo que le correspondiese.*”<sup>122</sup> Así, es posible plantear los siguientes dos puntos: en la experiencia perceptiva, no obtenemos sensaciones de *objetos en general*, sino que en cada caso obtenemos percepciones de algún particular. Por ello, si el objeto fuese extraído de la experiencia, no podríamos obtener una representación *general* de un objeto, ya que en cada caso obtendríamos solamente la percepción o concepto de cada percepción.

Que el fenómeno o la intuición posean una forma dada *a priori* en la mente es lo que permite observar que la capacidad de concebir algo como objeto en general está dado *a priori*, como el lugar en el cual lo indeterminado de las representaciones puede ser ordenado en diversas relaciones. En este sentido, tenemos un *concepto* de *objeto* que no corresponde a ningún objeto en particular, sino que permite que determinemos como objeto una diversidad de representaciones. Ahora, la posibilidad de este *objeto en general* abre el camino para observar que el entendimiento considera algo sobre el objeto aún antes de ser dado en la experiencia. En este sentido, el entendimiento a través de la *categoría* determina a la forma de la intuición, es decir, a *espacio* y tiempo, de tal modo que ordena a la forma de la representación. Estos juicios *a priori* tienen todavía el problema de si hay algo que corresponda con ellos, es decir, si hay algo que podamos percibir que corresponda con ellos.

De aquí se sigue que “*los conceptos puros del entendimiento, aun cuando se apliquen sólo a intuiciones a priori, sólo suministra conocimiento en la medida en que éstas puedan ser aplicadas a intuiciones empíricas.*”<sup>123</sup> En este sentido, Kant determina que las *categorías*

---

<sup>122</sup> *Idem.*

<sup>123</sup> *Ibid.* B147.

sólo sirven para la posibilidad del conocimiento empírico. Si el conocimiento empírico es la experiencia, entonces las categorías sólo brindan conocimiento en la medida en que pueden ser tomadas como objetos de una experiencia posible. Es decir, sólo en tanto que aquello de lo cual juzgo *a priori* pueda brindarme posteriormente una percepción o intuición empírica que le corresponda. Kant brinda el ejemplo de un triángulo, en tanto que es necesario determinarlo *a priori* en la intuición formal y luego exhibirlo en la intuición. Así, Kant ilustra que las categorías sólo pueden obtener significado a través de la *intuición sensible o empírica*. Sin embargo, según lo que hemos dicho, si no determina al objeto en cuanto a la percepción, determina la forma de aquél en la intuición, es decir, al *objeto en general* en medida que sobre él podemos tener intuición *a priori*.

Lo anterior resulta posible sólo a través de la imaginación, ya que es por ella que el entendimiento y la sensibilidad pueden enlazarse. Kant define a la imaginación como “*facultad de representar en la intuición un objeto aun sin la presencia de él.*”<sup>124</sup> Así, es por la imaginación que es posible otorgar un objeto al enlace que las categorías producen. Kant explica a la imaginación del siguiente modo:

Es necesario distinguir el enlace de la categoría en sí mismo como función del pensar de la función sintética de la imaginación, la cual establece una relación entre la síntesis del entendimiento y lo múltiple de la intuición sensible. La diferencia fundamental sobre estas síntesis es que por medio de la segunda, la cual Kant denomina como *síntesis intelectual*, pensamos en la *categoría* solamente el enlace de un múltiple con la unidad de la autoconciencia. En este sentido, la *categoría* es sólo una forma del pensar; en la primera, la cual Kant denomina *síntesis figurativa*, es la síntesis del múltiple de la intuición sensible con relación a la unidad de la autoconciencia.

Para hacer más claro este punto, es necesario observar que la imaginación tiene una doble naturaleza. Ella es parte de la sensibilidad en tanto que por medio de ella se le brinda a las *categorías* una intuición correspondiente. También es parte del entendimiento en tanto que la síntesis que ella lleva a cabo es una acción del entendimiento. En palabras de Kant:

(...) pero en la medida en que la síntesis de ella, empero, es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante (y no, como el sentido, meramente determinable), y puede, por tanto, determinar **a priori** al sentido, en lo que concierne a la forma de él, de

---

<sup>124</sup> *Ibid.* B151.

acuerdo con la unidad de la apercepción, en esa medida la imaginación es una facultad de determinar a priori la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, de acuerdo con las categorías, debe ser la síntesis trascendental de la imaginación”<sup>125</sup>

De aquí es posible comprender que la relación entre sensibilidad y entendimiento se da por medio de la imaginación, en tanto que pertenece a ambas. Esta característica parece un tanto oscura, sin embargo, se alcanza a notar como la facultad de representar en la intuición un objeto aun sin la presencia de él. Si la imaginación es facultad determinante, y aquello que determina es al sentido, entonces es posible que por medio de ella el entendimiento obtenga el múltiple que debe determinar. Dado que toda la intuición es sensible y tiene un aspecto formal, entonces es posible obtener algo de la intuición *a priori*, y determinarlo por medio de la imaginación. Por tanto, si la imaginación brinda intuiciones al entendimiento, entonces por medio de ella se enlazan los conceptos y las intuiciones.

Con la imaginación queda mejor descrito el acto espontaneo del entendimiento. El entendimiento establece enlaces, pero sin un múltiple al cual enlazar, todo lo que puede hacer es pensar. Para obtener conocimiento es necesario que haya un múltiple de la sensibilidad, pues no es posible para el hombre obtenerlo de otro modo. Así, la imaginación determina a la intuición en cuanto a su forma, ya que lleva a las representaciones a la unidad sintética de la apercepción. De tal modo que, por medio de las categorías el entendimiento determina a la intuición.

Por último, ya que revisamos estos dos aspectos, entonces es posible concluir con la siguiente reflexión: la representación hace posible al objeto cuando por medio de ella se hace posible la experiencia. Esto significa, a través de lo expuesto, que la intuición sea determinada en cuanto a su forma de tal modo que en la intuición empírica pueda haber algo que le corresponda. El ejemplo paradigmático es la matemática así como la geometría, ya que sus juicios son *sintéticos a priori*. Esto significa que el entendimiento por medio del enlace que introduce en la intuición formal determina a la experiencia en tanto que las intuiciones que provee tienen que ser enlazadas en la unidad de la apercepción y bajo sus reglas, es decir, bajo las *categorías o conceptos puros del entendimiento*.

Las *categorías* son la condición de todo pensamiento de un objeto. Si este pensamiento debe ser conocimiento, entonces debe haber una intuición que nos proporcione un objeto con el

---

<sup>125</sup> *Ibid.* B152.



cual debe concordar. Ahora, el conocimiento empírico depende de que el objeto sea *efectivamente dado*, ya que no podemos determinar un objeto en cuanto a su existencia, “*En consecuencia, no es posible para nosotros ningún conocimiento a priori, a no ser únicamente de objetos de una experiencia posible.*”<sup>126</sup>

En medida que nuestro conocimiento posee elementos que no son extraídos de la experiencia, tales como la intuición pura y las categorías, concluimos que el conocimiento no puede ser meramente receptividad ni componerse únicamente de lo que la intuición proporciona. Kant considera que el *conocimiento a priori* de objetos es posible en tanto que las categorías contienen el fundamento de la posibilidad de toda experiencia en general. En este sentido, el conocimiento *a priori* no es acerca de la experiencia efectivamente real, sino de la experiencia posible. El conocimiento de la relación de una causa y un efecto se determinan en la intuición como una forma en la cual las representaciones se ordenan, y en tanto que dicho enlace no depende de la experiencia, puede ser conocimiento *universal y necesario*, pues en última instancia, el enlace no depende de la experiencia ni de los objetos. Sin embargo, para que el juicio sea conocimiento debe poder ser dado en la experiencia, lo cual implica que es ella el límite del conocimiento.

**§10.- De vuelta al inicio: el problema de la metafísica y la aporía entre Ser y Pensar:  
Consecuencias de la *Deducción Trascendental* y el problema del conocimiento**

Aunque la ‘Deducción Trascendental’ tiene una serie de consecuencias que Kant explica en la *Crítica de la razón pura*, aquí sólo consideraré aquellas que permitan comprender con mayor profundidad la relación entre dicha sección y el problema de la metafísica, tal como lo hemos planteado al inicio de este capítulo. No niego que haya discusiones interesantes acerca de estas consecuencias, así como de todos los problemas formales del argumento kantiano. Sin embargo, considero que resulta un ejercicio filosófico más fructífero el intentar comprender los problemas y argumentos que Kant ofrece antes de sumergirnos en dicha discusión. Por ello, en lo siguiente intentaré hacer visible la relación entre la *Deducción* y la metafísica, ello en medida que los planteamientos de la sección precedente permitan vislumbrar una respuesta a la cuestión de la *aporía* entre Ser y Pensar.

---

<sup>126</sup> *Ibid.* B166.

En primer lugar, considero que es necesario revisar la consecuencia inmediata y más importante que Kant expone sobre sus planteamientos. Me refiero a la concepción de la naturaleza que la tesis de la *Deducción* permite plantear. En efecto, Kant considera lo siguiente:

(...) las categorías son conceptos que prescriben a priori leyes a los fenómenos, y por tanto, a la naturaleza, como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*); y ahora, puesto que ellas no son derivadas de la naturaleza, ni se rigen por ella tomándola por modelo (porque en caso contrario serían meramente empíricas), se pregunta cómo hay que entender que la naturaleza deba regirse por ellas, es decir, cómo pueden ellas determinar a priori el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ésta.”<sup>127</sup>

La naturaleza de las categorías orilla a considerar que determinan *a priori* a la naturaleza. Dado que incluso la intuición empírica se somete a la síntesis trascendental de la *apercepción*, todo aquello que conocemos está por tanto sometido a dichas reglas. Esto significa que no hay algún enlace como dado en los objetos, sino que el entendimiento lo realiza por medio de su actividad espontánea de enlazar lo múltiple y diverso en algo común. Los juicios funcionan de tal modo que al enlazar las representaciones realizan una conexión o enlace entre las *categorías* y los objetos de la intuición. En este sentido, todo juicio lleva a cabo una función sintética, en tanto que subsume en algo común o general, aquello que presenta una instancia particular o percepción.

Esto significa que las *leyes* no existen en los fenómenos, ya que un fenómeno no es más que una representación indeterminada de un objeto. De aquí obtenemos una de las tesis más importantes del planteamiento kantiano, es decir, que el fenómeno no existe fuera de la facultad representativa. Ello implica que tanto la *ley* como el *fenómeno*, no existen fuera del sujeto, ya que para ello es necesario que exista una unidad sintética que otorgue un enlace a la multiplicidad de representaciones. Por ello, todo fenómeno está sujeto a las categorías en lo que respecta a su enlace. Pero la prescripción de las leyes no va más allá de lo que puede prescribirse a una *naturaleza en general*, es decir, a la conformidad de los fenómenos en espacio y tiempo. Esto permite observar que así como la experiencia sólo puede determinarse *a priori* en lo que respecta a su aspecto *formal*, del mismo modo la *naturaleza* sólo puede

---

<sup>127</sup> *Ibid.* B163.

determinarse *a priori* en lo que respecta a su forma, es decir, a la estructura en la que la intuición empírica o el fenómeno puede ser ordenado en sus diversas relaciones.

El entendimiento presenta en las *categorías* condiciones subjetivas. El aspecto subjetivo de ellas como principios del conocimiento no está en el hecho de que sólo tengan una validez subjetiva. Más bien, es necesario aclarar que son subjetivas en tanto que no dependen de los objetos. Dado que ellas no pueden extraerse de la experiencia, sino que están *a priori* en la mente de un sujeto, entonces son como tal subjetivas. Sin embargo, ellas hacen posible *todo conocimiento de objetos*, pues es gracias a ellas que enlazamos las percepciones en una conciencia. Dicho enlace es el que brinda objetividad al conocimiento, ya que no depende de la percepción. Por lo tanto, son condiciones subjetivas que brindan la posibilidad del conocimiento de objetos, haciéndolo objetivo universal y necesario.

De este modo, es posible dar una resolución al problema que consideramos acerca de la objetividad del conocimiento, es decir, ¿cómo es posible que el conocimiento sea objetivo si no depende de los objetos? Esta pregunta es posible determinarla a partir de dos cuestiones. Una es que en ella se habla de los objetos como dados a la percepción, es decir, que ellos dependen de ser dados en la experiencia, con independencia de la mente. A partir de ellos no es posible obtener más que representaciones empíricas, y sin una referencia a una unidad sintética de la conciencia, entonces sería imposible lograr conocimiento alguno; en segundo lugar, dado que a partir de las *categorías* como principios del *enlace* sintético de intuiciones determinamos la forma de la intuición, y ella determina el modo en que es posible la representación, entonces es posible notar que la concordancia entre el objeto y la representación depende de las *categorías*, en tanto que son funciones sintéticas del pensamiento, lo cual significa que unifican o subsumen en la conciencia la multiplicidad de la intuición. En tanto que un concepto puede valer para más objetos es que decimos que dicho conocimiento es objetivo: por lo tanto, tiene una referencia en la experiencia, es decir, un objeto u experiencia que le corresponde; ello con independencia de si el conocimiento es *empírico* o *a priori*.

Así, es evidente que la función sintética del entendimiento corresponde con las *3 facultades* que hacen posible al conocimiento, ello de acuerdo a la primera edición de la *Deducción trascendental*. La síntesis de la aprehensión en la intuición explica la necesidad de una unidad

en la representación. La reproducción en la imaginación explica la necesidad de la continuidad de las representaciones, de tal modo que existan conexiones unas con otras. Por último, el reconocimiento en el concepto explica la necesidad de que todas las representaciones conformen una unidad sintética. Esto significa que si en el conocimiento hay una multiplicidad de representaciones para la que es válido, es necesario poder reconocer en un concepto dicha unidad de representaciones, de tal modo que si se habla de un objeto con cierta característica sea posible reconocer que dicha representación pertenece a determinado concepto y que le corresponde cierto objeto en la intuición. Al mismo tiempo, el mismo argumento es posible explicarlo de manera descendente. Si comenzamos por el concepto, entonces es evidente que si el punto de partida es la autoconciencia, por medio de ella es posible determinar a la forma de la intuición. Ello es posible por medio de la imaginación, ya que conecta a la sensibilidad y el entendimiento. Así, si la forma de la intuición es determinada y ella determina al múltiple de la intuición empírica, entonces todo pertenece a dicha unidad de la autoconciencia, incluso las representaciones empíricas.

El conocimiento está compuesto por dos elementos diversos: lo que nos ofrece la experiencia en tanto percepción, y los elementos *a priori puros* que el entendimiento introduce en ella. Él solo es posible si hay una conformidad entre objeto y concepto. De tal modo que si el enlace es necesario gracias a la unidad sintética de la autoconciencia, entonces dicha unidad es todo el principio y fundamento del conocimiento, con independencia de si él es *empírico* o *puro*.

El modo de llegar a estas cuestiones es a partir de la reflexión de la experiencia. Para ello es necesario delimitar lo que por *experiencia* se comprende. En este sentido, una de las tesis fundamentales de Kant es la distinción entre percepción y experiencia. Dicha tesis incluye en sí considerar que el conocimiento es imposible si pensamos que él sea meramente receptividad. Así, la respuesta de Kant al empirismo está en considerar una doble fuente para el conocimiento, así como considerar estos elementos como interdependientes. Con ello me refiero a que el conocimiento sería imposible si no hubiese un objeto con el cual corresponda el juicio. Establecer relaciones entre meros conceptos y esperar que concuerden con la experiencia, no es más que una mera ilusión, ya que no hay una intuición o una fuente a partir

de la cual se obtenga un referente. Si no hubiese intuición en el pensamiento o conocimiento, entonces los conceptos se extenderían más allá de la experiencia posible.

Es posible notar que la experiencia es el principio y fin de todo conocimiento. Principio en tanto que la experiencia es aquello a partir de lo cual el conocimiento es posible, siempre y cuando se la entienda como un enlace sintético de percepciones. Así, al conocer hay un objeto que corresponde al enlace de las intuiciones, pero es importante señalar que si es un fin del conocimiento, lo es en tanto que no es posible conocer más allá de los objetos que intuimos, pues para que un juicio sea conocimiento es necesario que haya un objeto que le corresponda.

Esto nos lleva a la siguiente consideración: el conocimiento, de acuerdo con la exposición kantiana, no es algo independiente de la facultad humana o que se dé con independencia de ella. En este sentido, el conocimiento comienza **con** la experiencia, lo cual significa que no hay nada más allá de ella. El conocimiento de objetos tiene su límite en la experiencia en tanto que es por el enlace de percepciones que podemos realizar juicios de las cosas que experimentamos. Esto significa que el hombre es aquél que por tener experiencia de sí mismo puede obtener conocimiento del mundo.

Las facultades y su naturaleza son lo que permite que el hombre conozca. En este sentido, la descripción kantiana es muy parecida al origen del conocimiento que Aristóteles nos ofrece en la *Metafísica*. Si pensamos el asunto de manera análoga, el hombre puede conocer porque puede *aprehender* en su mente la diversidad de las cosas, realizando abstracciones y conexiones en sus representaciones. Es por la memoria que se genera la experiencia, y por ello aprehendemos en los conceptos la unidad de lo diverso de los objetos.

Esto nos lleva a observar que los conceptos mantienen lo múltiple de la intuición en tanto que son funciones del entendimiento. Esto significa que es en ellos donde se aprehende lo múltiple, movable y particular de la experiencia. Si el conocimiento que nos puede proporcionar la percepción no es universal y necesario, es porque en ella captamos sólo una instancia de algo que siempre se encuentra en movimiento. Los conceptos permiten aprehender y detener de cierto modo ese movimiento. A partir del entendimiento enlazamos las representaciones logrando realizar una representación común que vale para muchos objetos, sin embargo, no por ello debemos comprender que los conceptos sean un principio inamovible del conocimiento, más bien, los postulados kantianos nos llevan a observar que

el concepto debe poseer cierto movimiento para poder aprehender y relacionarse con un objeto de la experiencia. Con esto me refiero a que el concepto no tiene una referencia única y un significado último y acabado, sino que en medida que por ellos enlazamos lo múltiple, deben estar dispuestos a enlazar en sí toda la multiplicidad que recibimos en la percepción. Por lo tanto, en los conceptos se subsume lo particular de la experiencia en una representación común, que en tanto múltiple, puede tener validez para muchos objetos. Es por esto que el concepto de *árbol* vale para la multiplicidad de árboles, incluyendo el paso del árbol a través del tiempo.

Un ejemplo más complejo de lo anterior podemos obtenerlo a partir de reflexionar en la experiencia de nuestra mente o *vida interior*. La unidad de la conciencia contiene en sí una multiplicidad de momentos de nuestra propia mente. A ella pertenecen todas las experiencias que podríamos tener, y lo común a todas ellas es que todas son *mis experiencias*. Esa unidad de la conciencia se mantiene a través de mi crecimiento, pues a pesar de que no tengo las mismas creencias que cuando era un niño, soy consciente de que esas creencias eran mías, es decir, comprendo que mi conciencia es la misma, por lo cual puedo decir que el *yo* de ahora será el mismo que mañana aún si no creo ni percibo las mismas cosas; Esta explicación *intuitiva* del principio de la autoconciencia permite comprender la unidad de la autoconciencia con respecto al múltiple de la experiencia. Al mismo tiempo, permite observar que ésta debe ser *a priori* o *pura*, pues si dicha unidad se obtuviese como el *árbol*, a partir de la experiencia, no sería posible reconocer la unidad de estos momentos diversos. Con ello me refiero a que la unidad de la conciencia no es la suma de los múltiples momentos de conciencia empírica, pues no es el resultado de la abstracción como los conceptos empíricos. Tampoco es un principio *analítico*, si fuese tal podría considerarse que todos los momentos de la conciencia ya están dados en dicha unidad *a priori*. Pero ello haría imposible la experiencia pensada como percepción, ya que todo aquello que es posible experimentar estaría dado de antemano antes de la experiencia. Dado el absurdo de esta tesis, ahora resulta más claro considerar que dicha unidad de la conciencia es un *principio analítico* que reclama una *síntesis*, hecho por el cual Kant la denomina *unidad originario sintética de la apercepción*.

A partir de este mismo principio explicativo de la conciencia es posible notar la similitud de la conciencia y los conceptos. Como señalamos más arriba, un concepto tiene una función análoga con la conciencia como unidad sintética de representaciones diversas. En efecto, Kant mismo señala que la palabra *concepto* lleva *per se* a dicha consideración. La palabra que se traduce por concepto es *Begrif*. Como tal esta palabra en alemán hace referencia a tomar o agarrar. A la luz de ello, se comprende que el concepto sujete en sí la diversidad de representaciones, y que el entendimiento aprehenda por medio de la síntesis una pluralidad de intuiciones. Del mismo modo la conciencia aprehende o toma la diversidad de experiencias de tal manera que entre ellas y la unidad de la conciencia no hay una diferencia sustancial. Ello implica que la conciencia sea siempre una unidad idéntica a sí misma, y a pesar de la diferencia entre los momentos de la conciencia, ella siempre puede reconocerse a sí misma en la pluralidad de sus acepciones.

De ese mismo modo reconocemos la pluralidad de acepciones y significados que tiene un concepto. Pero para verlo con mayor claridad, resulta útil revisar dos pasajes de la *Crítica de la razón pura*. El primero de ellos corresponde a la sección donde Kant expone la necesidad de la *síntesis* como actividad intelectual. En efecto, Kant menciona: “*Antes de todo análisis de nuestras representaciones, estas deben ser previamente dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente en lo que respecta a su contenido*”<sup>128</sup> Para la formación de un concepto es necesaria la síntesis, ya que es ella es la acción de llevar a la unidad la diversidad de representaciones. En cambio, el análisis es la acción de desglosar y detallar aquello que se encuentra en una unidad. Esto lleva a Kant a observar que para la síntesis, todo el múltiple deba ser recorrido, acogido y enlazado para hacer de él un conocimiento.

Este pasaje se relaciona directamente con el doceavo párrafo de la obra. Nuestro autor expone en esa sección una discusión medieval con respecto a la unidad o completitud del conocimiento. Se refiere a que, en la metafísica se ha tomado a la *unidad, pluralidad y totalidad* como predicados trascendentales de las cosas, aunque Kant considera que deben ser ante todo criterios lógicos de todo conocimiento. De manera breve, Kant considera que la diferencia entre la postulación medieval y la suya es que los medievales consideran estos conceptos como principios para el conocimiento de *cosas en sí mismas*, mientras que el

---

<sup>128</sup> *Ibid.* B102.

filósofo las considera como criterios de todo conocimiento que de ninguna manera deben llevarse al campo material del conocimiento. Esto significa que ellas, en tanto que son *categorías*, no pertenecen a la consideración material de las cosas, pues no son condiciones de su existencia; más bien son condiciones del conocimiento en el sentido que hemos expuesto que permiten hacerlo las *categorías*.

Seguido de ello, Kant expone que en todo conocimiento de objeto hay *unidad cualitativa*, lo cual significa la unidad del concepto. Dado que hemos observado que el concepto necesita de la síntesis, entonces éste debe ser reunido en su unidad. Kant menciona que por dicha unidad se entiende *la unidad de la abarcadura de lo múltiple de los conocimientos*. En segundo lugar, considera que hay *verdad o pluralidad cualitativa* con respecto a las notas características de un concepto. Kant menciona a la *verdad* en tanto que dicha pluralidad permite extraer del concepto consecuencias verdaderas, lo cual da pauta a considerar la realidad objetiva del concepto. Por ello, a partir de la unidad de las representaciones se derivan múltiples consecuencias que pertenecen a la misma pluralidad de representaciones. Luego, en medida que esas consecuencias concuerdan con la unidad del concepto, entonces a él le pertenece la “*perfección: que consiste en que inversamente esa pluralidad conduce todo de nuevo a la unidad del concepto, y concuerda enteramente con éste, y con ningún otro, lo que se puede llamar integridad cualitativa (totalidad)*”<sup>129</sup>

Ahora, estas características Kant las delimita a meras reglas *lógicas* de la concordancia del conocimiento consigo mismo. Sin embargo, es posible deducir de ellas características fundamentales de la comprensión kantiana del conocimiento. Es decir, que partir de ahí podemos observar que el conocimiento no es un agregado de proposiciones *analíticas*, sino que debe haber una concordancia entre el objeto y el concepto. Dicha concordancia consiste en lograr ver la unidad de los elementos heterogéneos que lo conforman. Esto implica que así como la unidad del concepto pueda orientar el pensamiento hacia el objeto, el objeto debe poder orientarlo de vuelta al concepto. De otro modo, la unidad del conocimiento sería imposible, ya que no habría una relación clara entre las representaciones y los objetos. Por ejemplo, al explicar la necesidad de la *síntesis de la reproducción en la imaginación*, Kant menciona que el conocimiento sería imposible si un objeto se presentara de una forma y luego

---

<sup>129</sup> Kant, I, *KrV*, B114.



de otra, así mismo sería imposible si el entendimiento lo relacionara de una forma y luego de otra. Por lo tanto, esa unidad del conocimiento es necesaria tanto de manera objetiva como de manera subjetiva, pues las representaciones y los objetos deben formar parte de una unidad.

La concepción kantiana del conocimiento implica que en el concepto o en la mente haya una unidad entre el objeto de la representación y la representación; ello con independencia del origen de la representación, pues incluso aquellas que tienen su origen *a priori* deben concordar con un objeto de la experiencia. En este sentido, la experiencia humana interioriza en la mente el mundo natural u objetivo, ya que para conocerlo es necesario enlazar en la autoconciencia la pluralidad que es dada. Digo que se interioriza el mundo natural u objetivo en medida que el concepto unifica o subsume bajo sí muchas otras representaciones. Si el concepto es *a priori* o *empírico* es indiferente, pues en última instancia la experiencia o la percepción enriquece el contenido del concepto al otorgarle notas distintas a los cuales puede ser aplicado.

Por lo anterior, Kant menciona que al inicio todo concepto puede parecer tosco u oscuro. A partir del análisis se clarifica y se hace visible la pluralidad de notas que incluye. Sin embargo, también por la síntesis puede notarse la ampliación de los conceptos, ya que establecen relaciones entre otros conceptos, lo cual expande la posibilidad de comprensión que logramos por medio del entendimiento.

La naturaleza del conocimiento y sus elementos permiten profundizar en estas cuestiones. Kant mismo considera que llegar a esto es posible sólo gracias a prestar atención al conocimiento. En efecto, a partir de delimitar tanto a la experiencia como al entendimiento, es posible notar el modo en que el conocimiento resulta un compuesto en el sentido en que Kant lo expone en la 'Introducción'. Sobre esto considero pertinente resaltar la concepción de Kant sobre su propia obra. En el segundo capítulo de esta investigación consideramos que la descripción de la *Revolución copernicana* tal como la exponen algunos autores no rinde cuenta suficiente sobre el problema general de la *Crítica*. Kant sí considera revolucionario su punto de vista, pero no en el sentido en que lo delimitaban en dicha revisión.

La revolución copernicana representa el cambio en el modo de pensar, donde en lugar de perseguir el conocimiento orientados por la guía que el objeto ofrece, había que orientarse

más bien por lo que el sujeto antepone a la experiencia. La consecuencia de esto es que el conocimiento tiene un punto de partida subjetivo o en el sujeto, es decir, en el pensamiento o en las ideas. Considero que dicha tesis falla en tanto que el principio que Kant ofrece es declarado como subjetivo pero que permite el conocimiento objetivo. El propósito de Kant no es determinar a la experiencia con base en las ideas, sino que pretende observar la naturaleza misma del conocimiento para explicar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y con ello el problema de la metafísica. Con esto, nos adentramos en la última consideración antes de concluir esta investigación.

Al comienzo de este capítulo describimos el problema de la metafísica de tal modo que nos orientara a la *Deducción de las categorías*. Como dicho camino parece ascendente, ahora hay que revisar el camino descendente, es decir, debemos preguntarnos: ¿en qué sentido la *Deducción de las categorías* determina al problema de la metafísica?

Siguiendo la explicación de la revolución copernicana de la *Crítica de la razón pura*, el giro fundamental del conocimiento está en cambiar el punto de partida, ya que el conocimiento no comienza con el objeto, comienza con la razón y sus principios. Esta tesis orilla a los intérpretes a la separación entre fenómeno y noúmeno o cosa en sí. Si el conocimiento parte de nuestras ideas, entonces sólo tengo acceso al mundo mediado por la representación, lo cual significa que no puedo acceder al mundo en sí mismo, sino sólo al mundo tal cual puedo representarlo.

Esta línea de pensamiento, tal cual ha sido expuesto, orilla a un idealismo o a un escepticismo, pues o sólo conocemos nuestras ideas o no conocemos nada. Pero a partir de analizar a profundidad la 'Estética Trascendental', notamos que la tesis kantiana delimita esta concepción del conocimiento, pues es justo esta confusión la que el autor pretende evitar. En este punto se produce una verdadera revolución con respecto al modo de pensar la metafísica, pues se piensa, como su concepto lo indica que ella trata de los objetos que se encuentran *más allá de la experiencia*, con independencia de las determinaciones que el *sujeto* introduce en la experiencia.

La 'Estética Trascendental' permite observar el carácter representacional del fenómeno. Con él, Kant no pretende dar a entender que nuestra experiencia del mundo sea incompleta o mera apariencia. Pero para comprenderlo hay que prestar mucha atención a la naturaleza del

conocimiento y de sus elementos, así como de las contradicciones que se producen si esto lo pensamos de otro modo. Por ello, más arriba la contradicción que resalta es que si el fenómeno es el modo en que se nos dan las cosas, entonces consideraríamos que tenemos experiencia de nuestras ideas, por lo que el fenómeno tendría una realidad ontológica en tanto existente. Pero queda claro que no experimentamos fenómenos, sino que éste concepto describe el modo en que las representaciones son posibles en la facultad receptiva. El mismo Kant expone en la ‘Deducción Trascendental’ que “*los fenómenos mismos no son nada más que representaciones sensibles, que en sí deben ser considerados precisamente como tales, y no deben ser considerados como objetos (fuera de la facultad representativa).*”<sup>130</sup>

A partir de esto, delimitamos la comprensión del fenómeno a la mente, por lo que la descripción kantiana del problema se delimita a una indagación sobre los principios del conocimiento, no es una investigación sobre los principios de la existencia de las cosas. Si determinamos la exposición kantiana a este límite, entonces es posible leer la revolución copernicana con un significado distinto. Esto implica que el cambio de posición no está en fundamentar el conocimiento a partir de la seguridad que proporcionan las ideas, sino a partir de notar que el conocimiento es un compuesto entre las ideas y las cosas que experimentamos.

Reflexionar sobre el origen o fuente del conocimiento abre las puertas a notar que aunque la experiencia es un aspecto fundamental para conocer, no todo el conocimiento proviene de la experiencia. La prueba de ello está en que tanto las matemáticas como la física serían imposibles si se les supone un origen *a posteriori*. La experiencia no puede dar pauta suficiente para el conocimiento, pues además de que ella brinda sólo instancias particulares, no puede explicarse por medio de ella el paso de la experiencia al conocimiento universal y necesario. En cambio, al considerar al conocimiento como un compuesto y a la experiencia conformada por una materia y una forma, notamos que es posible explicar la posibilidad del conocimiento *a priori* y del conocimiento empírico.

El reconocimiento de los elementos del conocimiento que tienen su origen en la facultad cognoscitiva o en el sujeto, orilla a notar también que por sí mismos no son suficientes. Aunque esta tesis y contraposición quedó expuesta en la exposición del problema de la

---

<sup>130</sup> *Ibid.* B161.

verdad, ahora permite observar con mayor profundidad aquel compuesto que es el conocimiento. Pero esto orilla a notar que la Sensibilidad no es un obstáculo para el conocimiento, sino la condición necesaria a partir del cual todo conocimiento puede ser tal, es decir, la materia fundamental de todo conocimiento. Si la sensibilidad fuese obstáculo, la abstracción y la superación de ella debería ser el propósito final del conocimiento. En efecto, a esta tesis llegan aquellos que interpretan la separación entre fenómeno y noumeno como una diferencia de grado en el conocimiento. Esto significa que si todo conocimiento es mediado por la facultad cognoscitiva, entonces el verdadero conocimiento es aquel en el que la cosa se presenta sin dicha mediación. Pero en esta concepción hay una separación radical entre los elementos de la exposición del conocimiento. La revolución copernicana, en este sentido, más que llevar al hombre a una concepción detallada de su conocimiento, lo llevaría a observar que vive bajo la ilusión trascendental de sus propias ideas, tesis que Kant mismo niega en la *Estética*. La sensibilidad como elemento del conocimiento debe exponer el modo en que es posible la representación para que dicha contradicción no se produzca en la concepción de este problema. Así, la sensibilidad no es un obstáculo a superar, es un elemento necesario del conocimiento.

La diferencia de grado entre fenómeno y noumeno desde la tesis radical que comentamos, permite observar ese punto en el que la razón se entiende mal consigo misma en lo que respecta al conocimiento, ya que consideraría que su experiencia es siempre defectuosa por no incluir en ella la totalidad de lo que una cosa es. Además una explicación así no abarcaría la totalidad de nuestra experiencia cognoscitiva, pues en última instancia la duda en las percepciones sólo es posible si no se considera que la experiencia sea la piedra de toque fundamental de todo conocimiento. De tal modo que el conocimiento no se encuentra limitado por el carácter fenoménico de las representaciones, sino que es justo por la posibilidad de la representación que el conocimiento es posible.

En este sentido, cabe mencionar que Kant refuta a sus detractores de las tesis de la 'Estética' con sus propias proposiciones. Del mismo modo es posible refutar esta visión de la revolución copernicana partiendo de su mismo principio. En efecto, el conocimiento es posible sólo si consideramos que conocemos fenómenos y nunca cosas en sí mismas. Es por ello que la interpretación general es sumamente aceptada entre los kantianos. Pero debe

hacerse el señalamiento *crítico* acerca del fenómeno. Es decir, conocemos a las cosas como fenómenos, pero no porque percibamos fenómenos, sino porque la representación de los objetos es posible sólo como fenómeno, considerado como parte necesaria de la sensibilidad y no como una experiencia imperfecta. En esta misma línea de pensamiento, Kant considera que el espacio y el tiempo son reales, admitiendo todas las tesis de sus detractores, pero sólo si se las considera bajo la perspectiva *crítica*, es decir, como formas puras de la intuición.

Ahora, si el conocimiento no está determinado sólo por la experiencia o por el entendimiento, y él es un compuesto conformado por ambos elementos, entonces es sólo por su unión que el conocimiento es posible. Como señalamos más arriba, en el conocimiento o en la *experiencia* se encuentra interiorizado el mundo, ello en tanto que es por el principio de la unidad de la conciencia que es posible concebir la unidad del conocimiento con el objeto. En este sentido, por el conocimiento logramos unificar la unidad del objeto y la unidad del concepto. Por tanto, el conocimiento puede presentarse como la unidad entre el entendimiento y los objetos.

Si aceptamos la tesis de la revolución copernicana en su sentido problemático entonces el conocimiento sería acorde en sí mismo, pero nunca con los objetos, ya que no habría acceso a las cosas como realmente son. De este modo, la noción de la metafísica que ello nos arroja es la de un conocimiento que va más allá de los límites de la experiencia, en medida que se concentra en conocer de los objetos todo aquello que es incondicionado, es decir, en medida que intenta elevarse al conocimiento de las cosas tal y como son en sí mismas. Esto significa que el fenómeno en tanto elemento de la percepción siempre está condicionado por los elementos del conocimiento y de la representación, lo cual impide que podamos conocer lo que las cosas sean con independencia de las facultades.

Con este punto lo que pretendo es resaltar el aspecto problemático de la concepción del conocimiento a partir de la distinción entre fenómeno y noumenon, ya que las consecuencias de dicha tesis son muy radicales con respecto a la comprensión de la metafísica en la *Crítica de la razón pura*. En última instancia, que el conocimiento se limite al fenómeno o apariencia, denota una distancia de grado entre la experiencia y el conocimiento de los objetos. Si todo conocimiento que obtenemos es apariencia, entonces podría haber un modo de ir más allá de la experiencia, fuera de las condiciones que ellos establecen.

Este punto nos lleva a observar que al comprender al *fenómeno* como un concepto paralelo y hasta equivalente con *representación*, la descripción de Kant al respecto del conocimiento es muy diferente de la que propone la versión convencional de la *Crítica*. Además, con ello nos acercaremos a una visión de la metafísica distinta en los planteamientos de Kant. Para ello, el punto de partida es observar la noción convencional de la metafísica, así como el aspecto problemático del *fenómeno* y la sensibilidad. Sólo a partir de la contraposición con esta perspectiva resaltan las diferencias de interpretación que exponemos en esta investigación.

Si el fenómeno no remite a un estado de cosas en cuanto a su existencia, sino que señala el modo en que la receptividad humana puede hacerse representaciones de las cosas, ¿debemos por ello comprender que el conocimiento de los objetos es limitado o incompleto? En primer lugar, hay que observar que Kant señala que fuera del fenómeno o de nuestras representaciones, no es posible conocer nada. Pero bajo los señalamientos que realizamos, esta frase más que limitar el conocimiento de experiencia en un sentido negativo, abre las puertas a comprender que es necesario un elemento unificador de lo diverso de la experiencia, ya que es justo por ello que el conocimiento es posible.

Si no es posible conocer *cosas en sí mismas*, es porque no experimentamos cosas en sí mismas. Es decir, no experimento la totalidad de lo que una cosa es, ni tampoco experimento la idea de esa cosa. Tenemos experiencia de objetos que son particulares. En este sentido, el examen de Kant al respecto del conocimiento permite reconocer que no es posible conocer si nos delimitamos a este aspecto receptivo de la mente. Al mismo tiempo, ello negaría la posibilidad de conocimiento *a priori*, pues todas las propiedades de las cosas deberían ser aprehendidas por medio de la percepción. Pero ello es imposible, ya que la percepción nos muestra sólo un elemento de los objetos, el cual para ser conocimiento debe ser enlazado con la conciencia por medio de las *categorías*. De otro modo, si faltase una facultad receptiva o una facultad capaz de realizar el enlace, no sólo sería imposible el conocimiento, sino que incluso la experiencia resultaría inalcanzable.

La unidad de la conciencia se presenta como el principio a partir del cual es posible la experiencia, ya que funciona como el elemento en el cual se unifica todo lo diverso de la percepción. Con ello, no quiero decir que la autoconciencia haga posible a los objetos, sino que hace posible la unificación de sus representaciones en la conciencia. Así, el fundamento

del juicio y de toda acción del entendimiento es la unidad que la conciencia le proporciona a la diversidad de representaciones. Si ellas no fuesen unificadas en algo común la experiencia sería imposible.

Acerca de este punto, Kant señala en los *Prolegómenos* lo siguiente: “*La experiencia consiste en la conexión sintética de los fenómenos (percepciones) en una conciencia, en la medida en que esta conexión es necesaria.*”<sup>131</sup> La unidad que la experiencia plantea con respecto a los fenómenos es un punto que Kant considera necesario en el conocimiento. Por ello, es posible decir que sin experiencia no hay conocimiento, ya que no habría posibilidad de plantear enlaces entre las representaciones. La experiencia resulta el punto de partida y de llegada de toda reflexión sobre el conocimiento. En este sentido la respuesta a la pregunta por la seguridad del conocimiento depende de observar a la *experiencia* como un aspecto necesario de él, de tal modo que se supere la inseguridad que por sí misma no podría alcanzar.

Por este punto es que resulta sumamente relevante distinguir los dos sentidos de *experiencia* y de objeto. Experiencia debe distinguirse de la percepción, así como objeto debe distinguirse del objeto de las representaciones. Sólo a través de esta distinción las enseñanzas de Kant cobran sentido con respecto a la pregunta por el conocimiento y la metafísica. Sobre esta última, aún es necesario profundizar un poco. Al respecto del conocimiento, considero que se ha planteado ya suficiente a lo largo de la investigación, por lo que se puede concluir que 1) él es un compuesto, 2) que su punto de partida y llegada es la experiencia, y 3) que su fundamento es la unidad de la conciencia.

Ahora, para adentrarnos en hacer más clara la relación entre la ‘Deducción’ y la metafísica es necesario tener en mente la discusión sobre la distinción entre Fenómeno y noumeno, así como la discusión sobre el significado de la revolución copernicana. Esto en tanto que la perspectiva a plantear se opone directamente a esta visión. Considero que incluso la forma de la exposición de Kant resulta muchas veces repetitiva con respecto a este punto, pues es necesario erradicar y allanar el camino, es necesario mostrar al lector la insuficiencia de esta comprensión de la relación entre mente y objetos, es decir, del conocimiento, de tal modo que sea visible a partir de ahí la posición *Crítica* al respecto de la posibilidad de la metafísica.

---

<sup>131</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p.145.

Un ejemplo de esto lo brinda Carlos Llano en su artículo *La "Introducción" a la Crítica de la Razón Pura y el Comentario al De Trinitate de Boecio de Santo Tomás de Aquino*. Llano considera que la metafísica que Kant expone en la 'Introducción' es de una especie particular y diferente a la que se conoce en la tradición filosófica. El autor comenta el siguiente punto:

Se trata de resolver una alterativa: o la ciencia se obtiene por abstracción de los datos experimentales, o la ciencia es una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer.<sup>132</sup>

Esto plantea las alternativas con respecto a la naturaleza del conocimiento. De ahí se deduce que si la respuesta de Kant es que la ciencia es posible gracias a que el punto de partida es la *separación* del mundo inteligible y el mundo sensible, o en palabras del autor, que las fuentes del conocimiento son una interior y una exterior, las cuales concuerdan con la forma y materia del conocimiento respectivamente, entonces el problema que atiende la *metafísica* es el de la conjunción de ambos mundos. Esta tesis equivale a la separación gradual entre Fenómeno y cosa en sí misma.

Considero que la exposición de Llano permite ver un aspecto en la concepción de la metafísica kantiana que no es del todo evidente. Aunque Kant lo expone, sólo es posible ver este aspecto si se considera la separación entre lo sensible y lo inteligible como elementos completamente diversos y distintos. Justamente, en la *Introducción a la Crítica*, Kant habla de la metafísica pensando en Platón. Menciona que la razón se siente libre cuando puede volar en el campo abierto con independencia de la experiencia:

De la misma manera, Platón abandonó el mundo sensible, porque impone al entendimiento limitaciones tan estrechas, y se aventuró en alas de las ideas más allá de él, en el espacio vacío del entendimiento puro. No advirtió que con sus esfuerzos no ganaba camino, porque no tenía apoyo resistente sobre el que afirmarse, como si fuera un soporte, y al cual pudiera aplicar sus fuerzas, para poner al entendimiento en movimiento.<sup>133</sup>

Este pasaje resulta de una importancia crucial para comprender el propósito de Kant con respecto a la metafísica. Tal como hemos observado, la cuestión del conocimiento se encuentra íntimamente relacionada con la posibilidad de la metafísica. Es justo este punto el que me interesa resaltar a partir de este pasaje. Si consideramos el conocimiento a partir de la distinción entre lo sensible y lo inteligible, de tal modo que los concebimos como aspectos

---

<sup>132</sup> Llano, C, *La "Introducción" a la Crítica de la Razón Pura y el Comentario al De Trinitate de Boecio de Santo Tomás de Aquino*, en Tópicos, Num.21. México: 2001, p. 29.

<sup>133</sup> Kant, I, *KrV*, B10.



separados del conocimiento, nos arroja una imagen sobre su posibilidad bastante turbia en lo que respecta a su conexión. Este problema había sido interés de Kant en muchos de sus trabajos anteriores a la *Crítica de la razón pura*. En ese sentido, la carta a Herz muestra por fin el primer germen de esta obra, vislumbrando la necesidad de la unión entre sensibilidad y entendimiento. Pero el modo en que Kant llega a esta concepción es verdaderamente complejo de comprender, pues incluso en la acepción más común de conocimiento consideramos que conocemos un objeto cuando el concepto que tenemos sobre él se encuentra completamente aislado de la experiencia.

Justo por el punto final que acabamos de comentar es que resulta necesario tener en mente la concepción problemática del fenómeno, pues en este caso, la distinción entre lo sensible y lo inteligible se da en virtud de que el fenómeno es una apariencia del mundo *real*, el cual está determinado por las condiciones sensibles del sujeto. El pasaje de Platón permite comprender que esto se refiere a que si dicha separación es real, entonces la razón en virtud de lograr conocimiento intentaría siempre ir más allá de la experiencia, pues es ahí donde no encuentra límites. En esta comprensión, la sensibilidad es una limitación para el conocimiento, pues impide acceder a lo que las cosas sean en sí mismas, impediría acceder a las ideas de las cosas. En este sentido, la experiencia entendida como percepción, nunca presentaría la posibilidad de un conocimiento universal o necesario, ya que para lograrlo sería necesario abandonar todo límite de la experiencia posible.

Si el conocimiento de lo real está más allá de la experiencia, resulta que ella es siempre una limitación más que un principio. Incluso en la descripción inicial de la *metafísica* en el 'Prólogo a la primera edición' de la *Crítica*, es posible notar que en el punto en el que la razón asciende a lugares más allá de la experiencia es donde se cometen los más graves errores en el conocimiento, pues no hay piedra de toque posible que permita plantear la objetividad. Luego, si la experiencia es un impedimento para el conocimiento, resulta que es a través de la inteligencia o del mundo inteligible donde podría alcanzarse el conocimiento. Pero si dichos mundos se encuentran separados en principio, entonces el conocimiento no tendría nunca un referente en la experiencia, al tratarse de cosas que se encuentran en todo caso más allá de sí misma.

En este caso, si la metafísica es de tal naturaleza, sería imposible que ella plantease la posibilidad de algún conocimiento, pues no podría tener nunca un objeto de la sensibilidad al cual corresponda. Esta visión de la metafísica es la que predomina en la teoría filosófica, es decir, una metafísica idealista que se pierde en divagaciones, ya que trata sobre cosas que se encuentran más allá de la experiencia, es decir, acerca de las ideas o de lo que sean las cosas en sí mismas. Lo que resulta importante de esta descripción es resaltar que de acuerdo a esta concepción o línea de pensamiento, los resultados de la investigación kantiana no arrojan resultados diversos con respecto a la metafísica, sino que se encierra en el campo de lo suprasensible al delimitar todo conocimiento posible a la experiencia. Esto significa que si la metafísica trata de aquello que está más allá de la experiencia, de acuerdo al mismo Kant, dicha investigación sería imposible, pues todo conocimiento requiere de un objeto que le corresponda.

De esta imagen de la metafísica Kant señala dos aspectos importantes en la ‘Introducción’:

En primer lugar:

(...) ciertos conocimientos incluso abandonan el campo de todas las experiencias posibles, y tienen la apariencia de ensanchar, mediante conceptos a los que no se les puede dar ningún objeto correspondiente en la experiencia, el alcance de nuestros juicios, más allá de todos los límites de ésta.<sup>134</sup>

Ciertamente, esta concepción de la metafísica pretende lograr un conocimiento de lo indeterminado por las condiciones subjetivas del conocimiento, correspondientes en esta interpretación a la sensibilidad.

La segunda característica importante y fundamental para nuestra interpretación es la siguiente: que el proceder de esta metafísica es *dogmático*. Esto significa: que “*sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para tan grande empresa, emprende confiadamente su ejecución.*”<sup>135</sup> Sin las enseñanzas de Kant, es fácil tomar dicho camino de la metafísica porque la experiencia no impone una condición al conocimiento, es decir, los conceptos que no tienen su origen en la experiencia no requieren ni exigen una deducción. Pero esta falta de justificación y fundamento es aquello que orilla a la razón a tener mal entendidos consigo misma.

---

<sup>134</sup> *Ibid.* B6.

<sup>135</sup> *Ibid.* B7.

A la luz de este pasaje se ilumina otro aspecto que más arriba habíamos señalado, es decir, el estatus de las ciencias frente a la metafísica. Parece que ella no requiere de la ‘Deducción’ en tanto que la evidencia de sus conocimientos es apofántica. Comparadas con la metafísica, las ciencias hacen visibles a sus conocimientos en la experiencia. Pero si no es posible brindar una justificación acerca de la posibilidad del conocimiento *sintético a priori*, entonces la metafísica y las ciencias se encuentran en la misma situación en lo que refiere a la seguridad del conocimiento. En este sentido, toda ciencia es dogmática en medida que lleva a cabo su tarea sin el previo examen de la capacidad de la razón para lograrlo. Por ello, la metafísica y la ciencia se encuentran en el mismo peldaño con respecto a la investigación *Crítica*, pues si el conocimiento *a priori* es imposible, y la *Crítica* no puede dar razón de la posibilidad del conocimiento, las ciencias serían a su vez imposibles, ya que el conocimiento *universal y necesario* tampoco lo sería.

Este último punto, abre la puerta a observar la relación entre la ‘Deducción’ y la metafísica. Como mencionamos más arriba, si la condición de todo conocimiento es que se relacione con un objeto de la experiencia, entonces la metafísica debe atenerse también a dicha condición. Por ello, si en principio planteamos que hay cosas que se encuentran más allá de la experiencia, resulta imposible la metafísica, y al mismo tiempo, resulta turbio el modo en que el conocimiento podría justificarse razonablemente, pues obtendríamos la vía empirista o racionalista que más arriba hemos detallado.

Así, la empresa kantiana por medio del análisis del conocimiento, determina que todo comienza con la experiencia, y nada se encuentra más allá de los límites de ella. Pero, aunque todo conocimiento comienza con la experiencia, no todo proviene de ella. En este sentido, la ‘Deducción trascendental’ al tratar sobre los conceptos que no tienen su origen en la experiencia, los delimita y justifica el modo en que por medio de ellos es posible lograr conocimiento de experiencia. De este modo, aquello que se encuentra *a priori* dado en la mente, no puede ser tomado como un conocimiento *hiperfísico* o que se encuentre más allá de la experiencia. Antes de la experiencia y más allá de ella son dos acepciones del conocimiento muy diferentes. Pues por la segunda se pretende conocer algo de lo que no podemos tener experiencia, por la primera se presenta un principio que posibilita el conocimiento de la experiencia, delimitándolo a ella al mismo tiempo.

¿A qué nos referimos con *conocimiento hiperfísico*? Kant recurre a esta explicación en diversas ocasiones, siempre en el contexto de la explicación de la posibilidad de ir con las *categorías* a conocimientos más allá de la experiencia. Es notable que las *categorías* no están condicionadas por la experiencia, pues no son conceptos que se obtengan por medio de ella. Si son incondicionados, entonces podría pensarse que por medio de ellas, sin tomar en cuenta a la experiencia, sería posible lograr el conocimiento metafísico que la razón tanto anhela. Pero al respecto de esta concepción Kant señala que sólo serían sofisterías vacías, o que no rebasaría el uso del entendimiento en sentido *hiperfísico*. Esto es un peligro para el entendimiento, pues realizaría un *uso material* de los principios del entendimiento: “*juzgando indistintamente acerca de objetos que no nos son dados, y que quizá no puedan sernos dados de ninguna manera.*”<sup>136</sup>

En *Prolegómenos* ofrece una clarificación de este asunto: “*el conocimiento de lo que no puede ser un objeto de la experiencia sería un conocimiento hiperfísico.*”<sup>137</sup> De este modo, querer conocer por medio de las *categorías* cosas que no están en la experiencia y que tampoco pueden darse en ellas es un uso hiperfísico de ellas. La naturaleza de las categorías y de las facultades es tal que el conocimiento sólo está completo si el concepto puede tener un objeto que le corresponda, y éste es proporcionado por la intuición. Por tanto, conceptos que no posean una intuición correspondiente son vacíos. La ‘Deducción trascendental’ otorga a las categorías una justificación suficiente con respecto a su uso, aunque ello conlleva una transformación con respecto a lo que consideramos que es la experiencia.

Una metafísica que pretenda ensanchar el conocimiento por medio de conceptos independientes de la experiencia sin que correspondan con un objeto en ella es simplemente imposible. De este modo, los postulados kantianos cancelan la posibilidad de la metafísica tal como podría comprenderse de acuerdo a la versión convencional de la interpretación de la revolución copernicana. En este sentido, la separación de lo sensible y lo inteligible arroja que la razón se esfuerce incansablemente por un conocimiento hiperfísico, que de acuerdo a lo que hemos expuesto es imposible.

---

<sup>136</sup> *Ibid.* B88.

<sup>137</sup> Kant, I, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO: 1999, p119.

Pero si esto conforma el punto en el que la razón se entiende mal consigo misma, podemos vislumbrar desde aquí una concepción de la metafísica diferente, de acuerdo a los postulados kantianos. Ello implica que el primer punto está en la evaluación sobre el origen y fuente del conocimiento. En ese sentido, Sensibilidad y entendimiento no se encuentran separados. En palabras de Kant: “(...) *sensibilidad y entendimiento, deben articularse necesariamente por medio de esta función trascendental de la imaginación; pues de otro modo, aquella daría, ciertamente, fenómenos, pero no objetos de un conocimiento empírico, y por tanto no daría experiencia alguna.*”<sup>138</sup>

La descripción kantiana del conocimiento reconoce que no todo proviene de la experiencia, y ello implica que el conocimiento que está antes de ella dado en la mente puede tener un objeto que le corresponda en la experiencia. Además, la comprensión de sensibilidad y entendimiento se clarifica a partir de notar que la experiencia es el límite de todo conocimiento. Dado que no podemos conocer nada que esté fuera de ella, entonces no hay posibilidad de un uso hiperfísico del entendimiento que pueda generar conocimiento.

La experiencia resulta, en todo caso, un elemento del conocimiento y el límite al cual él puede ser aplicado. Es un elemento del conocimiento si entendemos experiencia como percepción. Sólo a través de la percepción recibimos objetos que pueden pertenecer a un conocimiento. Las representaciones de esos objetos pertenecen necesariamente a la unidad de la conciencia que hace posible el conocimiento de experiencia. Así, la distancia entre Sensibilidad y entendimiento se difumina en tanto que la sensibilidad ya no representa un elemento aislado del conocimiento, ya no es un elemento externo a él. Al contrario, se describe que sólo por la sensibilidad el conocimiento es posible. Pero ello es así sólo si la sensibilidad se unifica en la conciencia. De tal modo que, *objetos, sensibilidad* y entendimiento se relacionan en la conciencia, pues a partir de la unidad de ella el conocimiento de los objetos que proporciona la sensibilidad es posible.

El conocimiento *a priori* es conocimiento de experiencia en medida que sólo por medio de ella encuentra un objeto al que corresponda. Los elementos *a priori* del conocimiento, al estar dados en la mente, no se encuentran en un mundo más allá de la experiencia, sino que se

---

<sup>138</sup> Kant, I, *KrV*, A124.

encuentran antes de ella, como condición de posibilidad del conocimiento mismo. En este sentido, la empresa kantiana de la *Crítica de la razón pura* es un esfuerzo por reconocer que en el conocimiento están en juego elementos diversos, pues él no puede conformarse ni comprenderse a partir de la mera percepción ni tampoco a partir de las meras ideas.

Un modo de explicar esto se encuentra en la concepción de los conceptos. A partir de la descripción problemática se consideraría que el conocimiento al estar más allá de la experiencia es imposible, y sólo por medio de la abstracción de los elementos de la sensibilidad éste sería si acaso posible. Pero la descripción kantiana de los elementos del conocimiento orilla a notar que un concepto sí está más allá de la experiencia en tanto que unifica en sí diversos elementos de ella, pero no lo está en el mismo sentido que lo haría en la versión problemática. Si un concepto está más allá de la experiencia lo está en medida que su posibilidad depende de unificar en sí lo diverso de la intuición. En ese sentido, nuestra experiencia, entendida como percepción, no está compuesta por conceptos. Antes bien, los conceptos, al unificar el múltiple que la intuición otorga, unifica en sí la multiplicidad que ella ofrece. Pero dado que no puede ir más allá de esa multiplicidad, un concepto no es un principio o elemento hiperfísico. El concepto, en este sentido, delimita los elementos de la percepción dentro de una unidad de representaciones. Al ser una representación general de un objeto es que decimos que está más allá de la experiencia, pero dado que su justificación y límite está en la experiencia, y es posible reconocer en ella las notas que lo componen, entonces es posible el conocimiento.

En última instancia, si el punto de partida del conocimiento ya no es la distinción entre sensibilidad y entendimiento, entonces la metafísica debe adecuarse también a esta condición. En este punto Llano expone que la posibilidad de todo conocimiento en Kant depende de una conjunción, es decir, de la conjunción de lo sensible y lo inteligible. Al contrario, con lo visto en esta sección es posible delimitar que el conocimiento es un enlace, pero no depende de dicho enlace, porque él es el principio del conocimiento.

La unidad de la autoconciencia es el principio a partir del cual comprendemos lo múltiple dado en la experiencia. Dado que sensibilidad y entendimiento son lo que conforman a la experiencia, entonces dichos elementos no se encuentran separados, sino que es la unificación de ellos con lo cual puede lograrse comprender el múltiple que la percepción

ofrece. Las condiciones *a priori* encuentran su límite en la experiencia, y toda actividad intelectual, si pretende ser conocimiento debe atenerse a los límites de la experiencia posible.

De este modo, la metafísica no puede tratarse de dichas cosas o ideas en sí mismas con independencia de la experiencia. Incluso puede comprenderse que es por la experiencia que hay un objeto al cual el conocimiento corresponde. Pero si a partir de los postulados de Kant encontramos que la metafísica no puede ser de tal índole y que debe apegarse los lineamientos y condiciones del conocimiento, entonces es posible dibujar un esbozo distinto de la metafísica.

El punto de partida para ello está en la *Carta a Herz*, donde se menciona que todo el secreto de la metafísica se encuentra en la relación que tienen las representaciones con los objetos. En efecto, es a partir de reflexionar sobre dicha relación que encontramos los límites de la metafísica y del conocimiento. Si los elementos del conocimiento unifican en sí lo diverso de los objetos de la percepción en la unidad de la conciencia, el conocimiento representaría por sí mismo la posibilidad de la unidad entre Ser y Pensar.

Si la tarea fundamental de la *Crítica de la razón pura* corresponde con la posibilidad de explicar la relación entre representaciones y objetos, a partir de la reflexión sobre el origen fuente y límite del conocimiento, parecería que la *Crítica* misma es un tratado de metafísica. Aunque este punto resulta demasiado oscuro y considero que su respuesta corresponde a otra investigación, abre las puertas a comprender lo siguiente: si la *Crítica* por medio de su estudio y sus enseñanzas sobre la naturaleza de las facultades, delimita al conocimiento a la experiencia posible, entonces el propósito último de ella es la posibilidad de comprender a la metafísica de una manera distinta a la que ofrece la tradición filosófica, es decir, a partir de la teoría o doctrina de las ideas.

La empresa kantiana de esta obra, al reflexionar sobre los límites del conocimiento, permite imponer un límite a las críticas de la metafísica, en medida que se basan en una concepción errónea de ella. Sin embargo, a partir de aquí es posible comprender que la causa de este error es la concepción misma del conocimiento que tenemos. Eso se justifica a partir de vislumbrar la versión problemática que esbozamos más arriba sobre el conocimiento. Delimitar a la sensibilidad y al entendimiento a la experiencia, de tal modo que el conocimiento sea un conjunto de lo que ellas aportan y lo que la percepción ofrece, es un modo de otorgar al lector

la clave para pensar a la metafísica dentro de estos límites, al mismo tiempo, comprender que sólo por esta investigación el conocimiento es posible, explicable y justificable.

Si el conocimiento fuese de otro modo, la razón estaría en busca de él infinitamente, pues ni habría una facultad que lo permitiese, tampoco habría la posibilidad de acceder a lo incondicionado, es decir, a aquello que se encuentra más allá de la experiencia. Si dicho mundo suprasensible es erróneo y no representa una fuente del conocimiento, entonces debe abandonarse dicho camino, y todo intento de hacer metafísica en ese sentido también.

Finalmente, considero que es posible concluir esta sección a partir de notar lo cercano que es la investigación *crítica* y la metafísica. Si hay algún fin que pretenda lograr la *Crítica de la razón pura*, no es la de delimitar a la metafísica ni tampoco la de negar su actividad. Antes bien, ella tiene la tarea de encontrar el punto en el que la razón se entiende mal consigo misma en cuanto al conocimiento se refiere. Ese punto corresponde con la posibilidad de ir más allá de la experiencia. Luego, si encontramos ese punto, entonces es posible dibujar una concepción del conocimiento que otorgue una validez universal y necesaria a los juicios. Y ello lo logramos en medida que en el conocimiento interiorizamos los elementos diversos de la percepción, de tal modo que la unidad entre ser y pensar se da en el conocimiento.

En efecto, las enseñanzas de la *Crítica de la razón pura* orientan de una concepción de la metafísica problemática a la posibilidad de comprenderla bajo los límites de la experiencia. En este punto cobra sentido que Kant guarde silencio con respecto a la gran importancia del objeto que estudia la metafísica. Así, para responder acerca de la posibilidad de la metafísica, es necesario primero abordar la pregunta sobre la relación entre representaciones y objetos.

A partir de esto, la *Crítica de la razón pura* responde a la posibilidad de la metafísica en tanto que aborda la pregunta que a ella le corresponde. Sólo es posible llevar a una concepción distinta de la metafísica al lector si se parte de un concepto problemático de ella, es decir, a partir de los problemas que su idea presenta al conocimiento si éste resulta ser acerca de lo suprasensible. En medida que dicha alternativa queda cerrada en la *Crítica*, parecería que se cierra la puerta a la metafísica. Pero a partir de la ‘Deducción trascendental’ es comprensible la relación de las representaciones y los objetos, de tal modo que si el conocimiento *a priori* es posible, entonces la metafísica también debe serlo.



Cabe recordar que en *Prolegómenos* Kant expone que la metafísica por su mero concepto, debe ser un conocimiento *a priori* y *puro* sobre objetos. Pero todo conocimiento de esta clase necesita, según la deducción, un referente en la experiencia. De este modo, si alguna metafísica debe ser posible, debe poder plantear un conocimiento *a priori* sobre objetos en la experiencia. En ese sentido, la metafísica es una *metafísica de la experiencia*, pues a partir de estas delimitaciones podemos determinar que todo el conocimiento, en última instancia, debe recurrir a la experiencia.

Un modo sencillo de determinar este problema es tomar en cuenta la pregunta que Kant plantea en la *Carta a Herz*, como la exposición acerca de la pregunta acerca de la cual versa la metafísica. Este pasaje permitiría plantear que la investigación *Crítica* es metafísica, en tanto que ella versa sobre la relación de las representaciones y los objetos. Me parece que dicho argumento sería válido pero incompleto, en medida que la *Crítica* intenta delimitar a la metafísica a partir de la reflexión sobre qué es el conocimiento. Pero si la metafísica resulta ser la reflexión sobre esa pregunta, entonces no cabría duda que la *Crítica* clarifica la naturaleza de la metafísica.

Este argumento puede clarificarse poniendo atención al punto central de la ‘Deducción trascendental’. Si en ella se reflexiona acerca del principio que permite usar de manera legítima a los conceptos que anteceden a la experiencia, entonces todo conocimiento posible se somete a dicho principio, ya que determina la posibilidad de la experiencia. Este argumento permite plantear con respecto a la metafísica, que los conceptos que podrían superar a la experiencia, no se encuentran más allá de ella sino que la anteceden. Al mismo tiempo, debe delimitarse que todo el conocimiento posible no está más allá de la experiencia, sino que encuentra su límite en ella, pues de otro modo no habría un objeto que corresponda a la sensación. De este modo, si la metafísica debe resolver acerca de la cuestión sobre la relación entre las representaciones y objetos, la pregunta metafísica corresponde con la pregunta de la *Crítica*, de tal modo que la ‘Deducción trascendental’, así como la empresa kantiana podría interpretarse como una exposición que, más que delimitar a la metafísica, te otorga los principios a partir de los cuales ella puede llevarse a cabo. Para ello, resulta fundamental la posibilidad de allanar el camino con respecto a su comprensión y acerca de la pregunta por el conocimiento. Si la metafísica resulta ser de tal índole, entonces la *Crítica*

*de la razón pura* plantea el camino para comprender que la metafísica no trata de lo supra sensible, sino que encuentra su límite en la experiencia. De este modo, si el conocimiento es posible en la experiencia y por ella, es la metafísica quien encuentra que el fundamento del conocimiento es la posibilidad de la unidad entre Ser y Pensar.

### **Meditación final**

Llegamos a la parte final de esta investigación tras haber recorrido un camino complejo y después de haber enfrentado muchas de las creencias más comunes con respecto al conocimiento. Antes de señalar las observaciones finales sobre los resultados que esta investigación arroja, considero pertinente señalar algunos aspectos que imperan en la revisión de la obra kantiana.

La lectura de la *Crítica de la razón pura* es un problema perenne. La magnitud de la obra así como la dificultad de comprender sus postulados presenta para cualquier lector un reto intelectual enorme. Esta dificultad inherente a la obra no es gratuita, la obra tardó doce años en lograr ser compuesta en su totalidad, posteriormente, hubo una segunda edición en donde cambiaron incluso algunas secciones completas. El esfuerzo que esta investigación plantea no es lograr una comprensión acabada de la totalidad de la *Crítica*. Tal como lo planteo en la introducción el propósito es observar si a partir de indagar la relación entre Ser y Pensar en la obra es posible plantear las tesis kantianas como una resolución a la aporía que esos elementos presentan. Dicho de otro modo, el propósito es indagar si uno de los objetivos de la *Crítica de la razón pura* es dar una resolución al conflicto de la relación entre Ser y Pensar.

Consciente de la dificultad de la obra y de la pregunta que tratamos aquí, he procedido con una exposición cuidadosa de los postulados kantianos. Comienzo con una revisión de secciones específicas de la obra, pero en medida que la investigación avanza es necesario traer a colación fragmentos de ella donde se clarifique la concepción de Kant con respecto a ciertos puntos concretos.

Otra peculiaridad de la exposición que realizo es que al ser un análisis tan detallado del pensamiento kantiano, me esfuerzo por hacer ver las contradicciones que el propio Kant plantea en su obra, de tal modo que la resolución a ellas haga visible con mayor fuerza la radicalidad de su pensamiento. Ejemplo de ello es la *aporía de lo objetivo*, que queda

expuesta en el capítulo tercero. Otra de las contraposiciones importantes que encontramos está en el capítulo cuarto, cuando se habla de la naturaleza de la conciencia, es decir, acerca de la posibilidad de tener un principio analítico que reclame una síntesis. En ambos casos, el desarrollo de la contradicción permite notar cómo la resolución kantiana del problema cobra fuerza frente a las alternativas que generan dicha contradicción.<sup>139</sup>

Con esto en mente, es posible dar paso a la exposición de los resultados de la investigación. Dado que el propósito de la investigación es determinar si la empresa *Crítica* trata la cuestión de la relación entre Ser y Pensar, primero fue necesario pensar en qué sentido dicha relación es problemática o aporética; también lo fue el observar cómo la versión convencional plantea las tesis generales de la *Crítica*. Así, a partir de observar la deficiencia de esta versión, es necesario profundizar en la obra y en la comprensión de sus temas y problemas fundamentales. En este sentido, en el primer capítulo se logra observar que el planteamiento general de la obra parece tratar acerca de la relación entre ser y pensar en medida que el problema fundamental que Kant plantea es acerca de la naturaleza del conocimiento.

Esta exposición del primer capítulo parece anteponer el resultado de la investigación, pues se observa el aspecto problemático de la relación entre ser y pensar y luego se le observa en la *Crítica*. Sin embargo, el orden de la exposición es de tal forma porque antes de reconocer el problema en la obra de Kant es necesario esforzarnos por nuestros medios para comprender el asunto al que nos enfrentamos. En este sentido, el propósito es notar en qué consiste el planteamiento kantiano con respecto a esta cuestión y las consecuencias que tiene. Así, a partir de revisar de manera general el problema de la *Crítica de la razón pura*, determinamos que los capítulos precedentes de la investigación corresponden a las tres preguntas que permiten observar la respuesta de kantiana a la aporía entre Ser y Pensar: el segundo capítulo trata sobre el objeto del conocimiento; el tercero trata sobre los elementos del conocimiento;

---

<sup>139</sup> Esta observación permite clarificar la peculiaridad de la exposición kantiana. Sobre todo, tengo en mente la exposición metafísica y trascendental de los conceptos de *Espacio y Tiempo*. Cuando se trató dicha cuestión, fue visible que la exposición de Kant procede de manera negativa y luego afirmativa. Ahora es posible señalar que ello sucede porque la exposición de Kant se encuentra reñida con muchas de las concepciones comunes de las cuestiones filosóficas más importantes. Una de ellas es la naturaleza de la facultad de la sensibilidad. Así, hay pasajes como este en los que la exposición de Kant sólo es comprensible por medio de desarrollar una contraposición al respecto de la cuestión. Aunque muchas veces la contraposición no es del todo visible, esta peculiaridad hace que tratar algunas cuestiones parezca reiterativo. Pero es necesario observar que Kant pretende con ello que el lector observe la deficiencia de las posibilidades para evaluar si la posición *crítica* puede dar una resolución. Así, la exposición kantiana es esencialmente dialéctica.

el cuarto trata sobre el funcionamiento del conocimiento y las implicaciones que dicha descripción arrojan.

Para adentrarse en la cuestión del objeto del conocimiento, fue necesario plantear de cierto modo el camino que Kant recorre en la *Crítica* hasta llegar a la 'Estética Trascendental'. Como observamos, en dicha sección debe realizarse dicha investigación al tratar sobre el aspecto sensible del conocimiento. Por ello, primero se trata sobre el problema de la experiencia como el inicio del conocimiento y su insuficiencia. A partir de reconocer que en este nivel de la explicación el objeto corresponde con la experiencia, pero por sí mismo es insuficiente para lograr universalidad y necesidad, pasamos a revisar el planteamiento de la revolución copernicana. En última instancia, notamos que para determinar la cuestión del objeto es necesario partir de la sensibilidad como facultad, para observar a partir de ahí aquello que conocemos por medio de las facultades.

Siguiendo lo anterior, la exposición que se llevó a cabo con respecto al objeto del conocimiento se hizo de manera negativa. A partir de observar cómo el planteamiento kantiano problematiza dicha cuestión, y el modo en que la facultad comienza a hacer posible el conocimiento del objeto, es posible determinar qué es ese objeto que conocemos, aunque no forme parte del interés general de la exposición Kantiana. De este modo, este segundo capítulo tiene un doble mérito: 1.- se trata la cuestión del objeto y el aspecto problemático que la exposición de la Sensibilidad como facultad implica. Es decir, se determina si él es un fenómeno o una cosa en sí o si es un objeto real; 2.- se obtiene una exposición completa de la *Estética trascendental* a partir de la cual queda claro el aspecto fundamental de la sensibilidad como elemento del conocimiento, y a partir de ello, observar qué es el primer aspecto del conocimiento que obtenemos a partir de la sensibilidad.

Considero que el punto más importante de este capítulo fue la delimitación de la 'Estética' a una teoría del conocimiento sensible, eliminando la posibilidad de plantear al fenómeno como un objeto que posee un estatus ontológico. Esto implica que la exposición de la sección se refiere únicamente al modo en que nos representamos objetos y no al modo en que ellos son y aparecen a los sentidos. Reconocemos, por tanto, la necesidad de una facultad representativa, pues de otro modo, los objetos que percibo no podrían ser algo para mí. Este punto de la exposición fue posible gracias a realizar una exposición de las tesis más

importantes de la versión convencional y el modo en que interpretan la obra de Kant con respecto al problema del *objeto*. En este sentido, el capítulo segundo presenta una interpretación de dicho problema, lo cual permite ver la obra de Kant con una luz distinta, y ello nos lleva a plantear las tesis de la obra con un significado diferente.

En este sentido, considero que puede plantearse que la ‘Estética Trascendental’ es una de las partes más importantes de la *Crítica de la razón pura*. Su orden en la exposición puede justificarse a partir de esta reflexión, pues para considerar la naturaleza de los elementos del conocimiento es necesario reflexionar sobre el modo en que percibimos y representamos objetos. La filosofía kantiana adquiere dimensiones distintas si al atender la ‘Estética Trascendental’ se la comprende como una teoría de la posibilidad del conocimiento sensible y no sobre una teoría al respecto de la existencia de objetos. Por tanto, la exposición que en esta investigación realizamos sobre dicha sección nos permite observar que al indagar la naturaleza de la sensibilidad, no se está intentando proponer que en la percepción recibimos fenómenos. La lectura cuidadosa de dicha sección da un giro con respecto a dicha tesis y permite plantear al fenómeno como representación, por lo que las condiciones de la intuición, Espacio y Tiempo, no son condiciones de la existencia del objeto, sino condiciones de su representación.

Por último, en este capítulo se determina que si conocemos objetos, y el fenómeno es el medio a partir del cual la sensibilidad representa al objeto, entonces el fenómeno no puede ser un elemento de la percepción, por lo que la tesis de la ‘Estética’ al tratar sobre la facultad representativa, no permite comprender al fenómeno como una apariencia ilusoria ni como una determinación parcial o particular de lo que las cosas serían con independencia de la facultad representativa. Por ello, sin una facultad con la cual pueda representar un objeto, el conocimiento sería imposible, pues no percibo mis ideas ni mis propias representaciones, sino que por medio de la percepción de objetos obtengo representaciones en la sensibilidad.

En el tercer capítulo se expone lo correspondiente a los medios del conocimiento. Por ello, en primer lugar fue necesario explicar por qué se exponen los postulados de la ‘Estética’ en el capítulo segundo y no en el tercero, ya que delimitamos a la facultad de la sensibilidad como un elemento necesario del conocimiento. Una vez explicada dicha cuestión, fue posible

adentrarse en la ‘Lógica Trascendental’ y en los elementos que el Entendimiento como facultad intelectual propone para el conocimiento.

La explicación de los elementos fue sencilla hasta cierto punto. Lo verdaderamente complicado de este capítulo está en que dichos elementos hacen visible que la concepción kantiana de ellos responde a la pregunta qué es el conocimiento, de tal modo que debió explorarse todo el aspecto problemático del conocimiento y el modo en que la Lógica trascendental y los elementos expuestos en ella orillan a una respuesta sobre dicha pregunta.

Fue a partir de aquí que notamos la aporía de lo objetivo, la cual consiste en la concepción problemática de la objetividad del conocimiento. Es decir, si todo conocimiento debe concordar con un objeto de la experiencia, pero la experiencia no puede otorgar universalidad ni necesidad, entonces ¿cómo es posible determinar algo sobre los objetos que sea universal y necesario? Esta pregunta abre el camino de la ‘Lógica general’ a la ‘Lógica trascendental’, de tal modo que comenzamos a preparar el camino para tratar la cuestión de la ‘Deducción trascendental’.

Considero que la tesis fundamental del tercer capítulo es que los elementos intelectuales del conocimiento pueden comprenderse con independencia de la experiencia, ello en tanto que la facultad de juzgar puede ejercerse aún sin experiencia. Ello lo deducimos a partir de reflexionar sobre los juicios analíticos. Luego, si el conocimiento tiene un aspecto material y uno formal, y hay una facultad de juzgar que tiene independencia de la experiencia, entonces se plantea la pregunta: ¿cómo deben cumplir con la condición de todo conocimiento si dichos elementos no se extraen de la experiencia?

De este modo abrimos paso a la exposición del último capítulo, en el cual tratamos dos cuestiones distintas pero relacionadas íntimamente. En primer lugar, dado que uno de los puntos de partida de la *Crítica* es el problema de la metafísica, este capítulo intentó determinar con mayor profundidad la relación entre metafísica y la cuestión del conocimiento. Este punto abre el camino al tránsito a la “Deducción trascendental”, es decir, a los planteamientos que orillan a Kant a plantear dicha sección. Así, esta primera parte expone la relación entre la *Deducción* y el problema de la metafísica. De manera general, se determina que la pregunta por la posibilidad de la metafísica depende de resolver con claridad la pregunta por los juicios sintéticos *a priori*. Luego, en medida que todo el conocimiento

posible depende de dicha pregunta, se observa que la metafísica como problema no es una cuestión apartada del conocimiento, sino que está en juego la posibilidad misma del conocimiento. Finalmente, si la ‘Deducción Trascendental’ es la sección principal de la *Crítica de la razón pura*, en tanto que en ella se da respuesta a la pregunta por la posibilidad de la objetividad de los *juicios sintéticos a priori*, entonces parece que de los postulados de esta sección depende la posibilidad de la metafísica.

La segunda parte del capítulo realiza un análisis detallado de la pregunta de la ‘Deducción trascendental’ y los planteamientos que Kant expone para darle una respuesta. En este sentido, fue necesario traer diversos fragmentos de toda la obra, en medida que ayudan a clarificar las tesis kantianas, así como exponerlas de un modo más amplio. En primer lugar, es necesario señalar que se abordaron las dos ediciones de la sección. Soy consciente de los problemas que los cambios en la exposición kantiana se generan. Además, podría haber sido útil revisar la discusión al respecto del aspecto formal de la construcción de dicha sección. Pero guardo silencio sobre estos dos puntos, no porque su revisión carezca de relevancia o de interés; más bien, parto del supuesto de que las tesis fundamentales de las dos ediciones no cambian, sino que se enfocan en aspectos distintos del mismo argumento. Del mismo modo, considero que la revisión de estos tópicos podría exceder los límites de la investigación. Finalmente, al analizar ambas ediciones pueden vislumbrarse y completarse aspectos que no serían visibles si nos decantamos por una u otra. Por lo tanto, la exposición de esta sección pretendió abarcar la totalidad del argumento general, en medida que su revisión permita plantear una resolución al problema de la metafísica.

El argumento de Kant, visto de manera general, parte de observar la dependencia del conocimiento empírico a la unidad originario sintética de la apercepción. En medida que se comprende esta relación, saltan a la vista diversos problemas, dado que la unidad de la apercepción está dada *a priori*, mientras que la totalidad del conocimiento empírico depende de la percepción. Algunos de los problemas que esta relación genera son formales y fueron expuestos en la investigación. Un ejemplo de estos problemas es la consideración sobre el carácter analítico y sintético de la apercepción como principio. Otro de esos problemas es la relación entre el carácter *puro* de la apercepción y el carácter *a posteriori* de la conciencia empírica. Ahí nos preguntamos si la conciencia es el resultado de la suma de los diversos

momentos de la conciencia empírica. Por último, se observó también que si la apercepción es el principio de todo conocimiento en tanto que a partir de ella se genera todo enlace posible, entonces ¿cómo es posible el conocimiento empírico mismo y con ello la experiencia?

De cierta forma, la resolución a estas preguntas depende de la clarificación de la relación entre Sensibilidad, Entendimiento y objeto. Es en este punto que la exposición de la ‘Estética Trascendental’ cobra mayor sentido, pues si la interpretamos como una teoría acerca de la existencia de objetos, entonces toda realidad posible estaría determinada por las *categorías*, siendo que ellas determinan sólo a la experiencia en general, como el modo en que las representaciones pueden ordenarse, más no el modo en que los objetos pueden darse.

Estas reflexiones orientan a pensar el cambio en el modo en que Kant se refiere a la experiencia; notamos el doble significado de experiencia y de *objeto*. Al mismo tiempo, también se notó que si el límite de las categorías y de todo conocimiento es la experiencia, entonces los conceptos y las intuiciones con relación a un objeto presentan un movimiento constante con respecto a la unidad entre Ser y Pensar. Me explico: si el conocimiento depende de tener un objeto que corresponda con la representación, y ello es posible gracias a la unidad de la conciencia, en medida que los conceptos unifican la diversidad de la experiencia, presentan una diversidad de representaciones que puede valer para múltiples objetos. En este sentido los conceptos y el conocimiento no son unidades cerradas sino que se complementan con la experiencia en medida que permiten reconocer en la diversidad la unidad que el entendimiento piensa en ellas.

Por último, se notó la relación entre las tres facultades sintéticas y el modo en que ellas se relacionan para lograr el conocimiento. Observamos el camino de la aprehensión al reconocimiento en el concepto. En este sentido, el argumento de Kant visto de manera formal, presenta una proposición de la que se siguen las restantes. Es decir, si la intuición depende de la función sintética del entendimiento, y ello depende a su vez de la autoconciencia, entonces todo conocimiento posible depende de la autoconciencia. Kant, a su vez, es consciente del problema que genera presentar de este modo el argumento. En efecto, notamos este problema al considerar que si todo depende de la apercepción, y ella no se genera a partir



de la experiencia sino que incluso la hace posible, entonces ¿cómo es posible explicar a partir de ahí el conocimiento empírico?

Parece un contrasentido comenzar por la experiencia para explicar este argumento. Aunque de otro modo, también clarifica la relación que los elementos de la *Sensibilidad* tienen con los objetos. Por ello, el límite de la ‘Deducción’ no son los objetos sino la experiencia posible, en medida que el entendimiento y su función sintética sólo pueden determinar a la Sensibilidad en su aspecto formal, pero nunca en su aspecto material. Esto significa que a partir de lo que pensamos no podemos determinar aquello que percibimos; lo cual depende de comprender que Sensibilidad y Entendimiento tienen funciones enteramente distintas. Si el entendimiento intuyese, sería inútil explicar la posibilidad del conocimiento empírico o de cualquier conocimiento posible, pues la totalidad de lo que pensamos se daría a la percepción de manera inmediata, y no sería necesaria una facultad que unifique en una conciencia la diversidad de las cosas que intuimos y que nos representamos.

La última sección del cuarto capítulo retoma el tema de la metafísica y la discusión acerca de los propósitos de la *Crítica de la razón pura*, en medida que su revisión cobra un nuevo sentido a la luz de los argumentos de la ‘Deducción Trascendental’. Aquí intento dejar claros tres puntos:

- A) La tesis de la ‘Deducción Trascendental’ que dicta que el límite de todo conocimiento posible es la experiencia, en medida que todo concepto debe tener un objeto que le corresponda, incluso si dicho concepto es *puro*, orilla a una comprensión de la metafísica distinta. Aquí hay dos posibilidades: o la metafísica es imposible en medida que ella trata sobre objetos que se encuentran más allá de la experiencia, o buscamos un modo distinto de comprender a la metafísica.
- B) La versión convencional de la obra de Kant orilla a comprender con la ‘Deducción trascendental’ una defunción de la metafísica, pues si ella trata de dichos objetos, y los conceptos *puros* tienen un límite en cuanto a su aplicación para producir conocimiento, entonces toda metafísica es imposible en principio. Al mismo tiempo, esta visión depende de la realidad ontológica de los fenómenos, así como de una comprensión específica de la cuestión de la revolución copernicana, es decir, de la dependencia de todo conocimiento a condiciones subjetivas. En este sentido, la

sensibilidad interpretada como una determinación de la existencia de las cosas plantea un obstáculo para el conocimiento, pues todo lo que percibimos se encuentra bajo las condiciones espacio-temporales que nuestra facultad produce. De este modo, todo conocimiento metafísico debe pretender ir más allá de estas condiciones al campo de lo incondicionado, de las cosas en sí o de las ideas que se encuentran más allá de la experiencia posible.

C) La versión convencional se contrapone con la interpretación de la *Crítica* que aquí presentamos. Por ello, el modo en que considero que Kant plantea la comprensión de la metafísica depende de comprender a qué tesis se opone el pensamiento de este filósofo. Aquí llegamos al punto más intrincado de la exposición y de la comprensión de la empresa kantiana, ya que todos los esfuerzos que realizamos a lo largo del trabajo cobran sentido conjuntamente en esta exposición.

Ahora, es necesario profundizar con respecto al punto C. En primer lugar, hay que considerar que dejamos fuera la posibilidad de la versión convencional, aunque es necesario tener en mente la noción de metafísica que ella implica. Yo considero que a partir de dar el giro copernicano con respecto a la comprensión del conocimiento, la metafísica no se imposibilita, sino que abrimos la posibilidad a comprenderla.

Kant expone en el *Prólogo a la primera edición* que con la investigación *crítica* pretende hallar el punto en el que la razón se entiende mal consigo misma. Este punto es la fuente de muchos mal entendidos y errores con respecto al conocimiento. Hallamos que dicho punto consiste en la insistencia de ir más allá de la experiencia con respecto al conocimiento. Si la razón abandona toda piedra de toque con la experiencia, entonces el campo en el que ella se desenvuelve no tiene un modo de comprobarse ni tampoco un suelo seguro sobre el cual afirmarse. De este estilo es la metafísica que depende de la abstracción de la sensibilidad con el fin de conocer ideas en sí o cosas en sí.

A partir del análisis de la obra de Kant que aquí realizamos, encontramos que dicha concepción del conocimiento es posible porque se procede de manera dogmática con respecto a las capacidades cognoscitivas de la razón. Es decir, que esta visión es carente del esfuerzo por comprender qué es el conocimiento y los medios que la razón utiliza para alcanzarlos. En este sentido, hemos expuesto que hay una comprensión errónea en los planteamientos

kantianos si se considera que en el conocimiento hay una distancia gradual entre Sensibilidad y Entendimiento. Dicha tesis implica que la sensibilidad presenta sólo un modo confuso o particular de las cosas; mientras que el entendimiento al encontrarse fuera de dichas condiciones, permite conocer más allá de la experiencia.

La tesis de la ‘Deducción trascendental’ permite girar la vista y observar la naturaleza de la relación entre sensibilidad y entendimiento. La misma experiencia se compone de estos elementos, y la posibilidad del conocimiento depende de la unión entre estas facultades. Ello en medida que por la sensibilidad recibimos la *materia* del conocimiento, mientras que *la forma* la obtenemos por el entendimiento en tanto que él es la facultad de enlazar. Cabe recordar que la Sensibilidad sólo puede intuir, el entendimiento sólo puede pensar. Si la sensibilidad otorga para el entendimiento la multiplicidad de los objetos para que se produzca una representación y luego un enlace de su diversidad en la unidad del concepto y de la autoconciencia, entonces el conocimiento no depende de lograr una abstracción de la sensibilidad, ni tampoco de conocer las ideas en sí mismas de las cosas. Tampoco depende de conocer lo que las cosas puedan ser en sí mismas, ya que la sensibilidad no se entiende como un obstáculo para el conocimiento. En medida que entendemos que Sensibilidad y Entendimiento son condiciones de todo conocimiento podemos dar una vuelta a la versión convencional de la *Crítica* así como a la visión común de la metafísica.

La consecuencia natural de esto es que la metafísica que Kant está pensando es distinta en medida que concentrarse en lo que se encuentra más allá de la experiencia es imposible. Pero, si ello es así ¿Qué tipo de metafísica plantea Kant y qué relación tiene con la investigación Crítica? Cabe aclarar aquí que observar esta cuestión depende de leer con atención las afirmaciones de Kant con respecto a la metafísica, así como de interpretar la ‘Estética Trascendental’ en un ámbito distinto al de la *ontología*. Esto equivale a preguntar, ¿cómo ir más allá de la comprensión de la *Crítica* en la cual se delimita y determina a la metafísica?

En primer lugar, observamos que el problema general de la *Crítica de la razón pura* surge porque la razón se esfuerza por obtener conocimiento a tal grado que llega más allá de los límites de la experiencia. Por ello, para evitar esta cuestión es necesario preguntar por el origen y la fuente de los conocimientos, así como determinar que el objeto en el que la razón se concentra no es una cosa en sí o independiente de la experiencia, sino que éste es ante

todo, la experiencia misma. Si evitar este error es el propósito de la *Crítica* en medida que ello orilla al escepticismo, entonces resolver la cuestión de la metafísica permite resolver también la cuestión de la seguridad del conocimiento.

En el inicio del capítulo cuarto logramos observar que el problema de la metafísica, en tanto que depende de resolver la pregunta por la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*, envuelve en sí a la totalidad del conocimiento, incluida la justificación racional de los conocimientos que la ciencia presenta, por lo que es imposible negar a la metafísica si no se resuelve primero dicha cuestión. Así, observamos que hay cierta correspondencia entre la metafísica y la *Crítica de la razón pura*. Al mismo tiempo, revisar la *Carta a Herz*, permite clarificar hasta cierto punto esta relación, pues en medida que la cuestión del secreto de la metafísica y la pregunta principal de la *Crítica de la razón pura* se identifican, es posible observar que de ahí se sigue que todo el esfuerzo de la CRPU orienta al lector a considerar a la metafísica desde una perspectiva distinta, desde una perspectiva en la que a partir de la metafísica se pueda justificar la relación fundamental entre las representaciones y los objetos.

Evitar que la razón caiga en malos entendidos consigo misma es posible si se determina de manera suficiente la relación entre las representaciones y los objetos. La *Crítica de la razón pura* al plantear esta cuestión como su objetivo principal, analiza también la naturaleza de la metafísica. Si la metafísica no indaga sobre los objetos en sí mismos o sobre las ideas en medida que el conocimiento fundamental de los objetos se encuentra en lo incondicionado, entonces ella debe trazar su límite en la experiencia en medida que pretenda lograr conocimiento. Pero si de hecho ella intenta clarificar la relación entre las representaciones y los objetos, la metafísica versa fundamentalmente sobre el problema del conocimiento, estableciendo así que el objeto de esta ciencia no es más que la experiencia misma, si ella la entendemos como un enlace sintético de percepciones. Si el análisis de la experiencia nos orilla a observar que el conocimiento es la unidad de la representación y el objeto, entonces la metafísica es posible en medida que dicha investigación es posible. Además, en tanto que ella es posible *a priori* o con independencia de la experiencia, conserva el carácter *puro* que Kant menciona le pertenece por su mero concepto. En este sentido *Metafísica* se entiende de manera literal como lo que está más allá del conocimiento físico. Pero la *Crítica de la razón pura* orienta al lector a observar que la metafísica no puede hacerse en ese sentido, ella no es

más que *ciencia primera* en tanto que considera los principios y los fundamentos de la relación que la mente tiene con el mundo, es decir, en medida que ella piensa la posibilidad de la unión entre Ser y Pensar. De tal modo, el conocimiento metafísico no está más allá de la experiencia ni podría estarlo, si no que se encuentra en ella y ahí mismo encuentra su límite.

Por último, considero que aún es posible plantear una pregunta: ¿cuál es el punto de orientar al lector, por medio de la *Crítica*, a observar que la metafísica es la piedra angular de la reflexión sobre la posibilidad del conocimiento? Para ello, es necesario atender dos puntos. Uno se encuentra en la exposición que aquí hacemos de la obra de Kant: la *Crítica de la razón pura* pretende evitar que la razón caiga en errores cuando explica la posibilidad de su conocimiento, pues en medida que esta cuestión se clarifica, se vislumbra también la posibilidad del conocimiento científico y empírico. En otras palabras, la totalidad del conocimiento se comprende con mayor claridad si entendemos en principio de qué depende y de qué naturaleza es la relación entre Ser y Pensar.

Pero el segundo punto lo considero aún más importante. La tradición filosófica, incluyendo la madura facultad de juzgar de la época de Kant, desdeñan a la metafísica por considerar que no es un conocimiento racional, que no trata sobre objetos de la experiencia, y todo lo que a partir de ella puede pensarse carece de fundamento. La *Crítica de la razón pura* enseña que sólo a partir del análisis *Crítico* es posible decidir acerca de la posibilidad de la metafísica. Pero decidir acerca de ella sin sumergirse en las profundidades de dicha cuestión, permite alzar la voz en contra de ella, pero sin caer en cuenta que la ignorancia de dichas cuestiones implica un desconocimiento sobre la justificación del conocimiento que cada quien cree poseer. De este modo, la ciencia que desdeña y niega a la metafísica no se da cuenta que la posibilidad de su conocimiento como ciencia depende de resolver el mismo problema que el que resuelve la posibilidad de la metafísica. Avanzar sin dicho examen lo hace a uno dogmático en ese sentido, y en última instancia orilla al escepticismo.

Al respecto de este punto, Kubissa en su libro *Razón y conocimiento en Kant: sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible* señala lo siguiente:

Así, cabe hablar, como hemos hecho en este trabajo, de la necesidad de establecer los límites a la metafísica, o, por mejor decirlo, a la propia razón en su aspiración metafísica. Establecidos dichos límites, es posible fundamentar de nuevo, y racionalmente, el

quehacer metafísico; esto es: es posible un re-plantearse los problemas cruciales del ser, puesto que los problemas siguen siendo los mismos.<sup>140</sup>

La pregunta que planteo equivale a pensar por qué leer en este sentido la *Crítica de la razón pura*. La autora que revisamos aquí señala lo anterior con respecto a una interpretación de conjunto de la *Crítica de la razón pura*. Una vez que establecemos la lectura al respecto de la metafísica en Kant de este modo, las secciones de la obra se abren con una nueva luz, y adquieren una fundamentación distinta. Orillan a observar que la metafísica como aspiración racional es posible en medida que los límites del conocimiento no nos permiten ir más allá de la experiencia. Sin embargo, no debemos aspirar a ello, sino a conocer la relación fundamental entre Ser y Pensar, la cual la encontramos enmarcada perfectamente dentro de los límites de nuestra racionalidad.

A modo de conclusión podemos leer el siguiente fragmento de la *Introducción* de Kant a su obra:

Aun menos hay que esperar aquí una crítica de los libros ni de los sistemas de la razón pura sino de la misma facultad pura de la razón. Sólo cuando esta crítica sirve de **fundamento** se tiene una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de obras antiguas y nuevas en esta rama del saber; en caso contrario, el historiador y juez, sin autoridad ninguna, juzga las infundadas afirmaciones de otros por medio de las suyas propias, que son igualmente infundadas.<sup>141</sup>

De este modo, la *Crítica de la razón pura* sirve de fundamento para orientarse a la lectura y estudio de la tradición filosófica. Sólo si se aprecia que la filosofía y la metafísica son posibles a través de esta investigación sobre la relación entre Ser y Pensar, es posible interpretar a la tradición y lograr un mayor alcance con respecto a los problemas fundamentales. Sin la investigación *Crítica* es imposible juzgar acerca de la posibilidad de la metafísica. Pero más importante aún es que a partir de ella es posible lograr una *destrucción de la metafísica* entendida como la posibilidad de leer nuevamente la tradición una vez que ha atravesado las enseñanzas kantianas con respecto a la naturaleza misma del Pensar.

---

<sup>140</sup> Kubissa, P, *Razón y conocimiento en Kant: sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, Biblioteca nueva, Madrid: 2008, p. 38.

<sup>141</sup> Kant, I, *KrV*, B27.

## Bibliografía

- Allison, H, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Alianza, 2014.
- Bernabé, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Alianza, 2016
- Colomer, E, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1993
- Descartes, *Los principios de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1997
- Ferraris, M, *La ontología de Kant como naturalización de la física*, Revista Laguna, 13; Julio 2003
- Granja, Dulce, *Lecciones para Kant hoy*. Anthropos Editorial, México: 2010.
- Kemp, N, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Nueva York, Humanities Press, 1962
- Kant, I, *Crítica de la razón pura*, Fondo de cultura económica, México, FCE, UAM, UNAM, 2011.
- \_\_\_\_\_ *La Deducción trascendental y sus inéditos, 1772-1788*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2014
- \_\_\_\_\_ *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, ISTMO, 1999
- Kubissa, P, *Razón y conocimiento en Kant: sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, Biblioteca nueva, Madrid, 2008.
- Llano, C, *La "Introducción" a la Crítica de la Razón Pura y el Comentario al De Trinitate de Boecio de Santo Tomás de Aquino*, en Tópicos, Num.21. México: 2001.
- Robinet, A, *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*, México: Fondo de cultura económica, 1984.
- Stepnanenko, P. *Categorías y autoconciencia en Kant: antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2013.
- \_\_\_\_\_ *Unidad de la conciencia y objetividad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México: 2008.