

EL PROBLEMA DE LA FORMULACIÓN DE LOS JUICIOS DE PERCEPCIÓN EN KANT. UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA

Alejandro Mumbrú Mora
Universidad de Barcelona

Introducción

El presente escrito pretende mostrar cómo a partir de la distinción introducida por Kant en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1783) entre los “juicios de percepción” (*das Wahrnehmungsurteil*) y los “juicios de experiencia” (*das Erfahrungsurteil*) y, más concretamente, por medio del problema de la formulación de todo juicio de percepción en cuanto tal, es posible justificar la interpretación fenomenológica de la filosofía trascendental expuesta pormenorizadamente por M. Heidegger en la obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929), y esto en contraposición con aquél otro nivel de lectura que podemos identificar con la “Escuela de Marburgo”¹ y que, a grandes rasgos, concibe el pensamiento teórico de Kant en términos de la pregunta por cómo es en general posible extraer universalidad y necesidad del material procedente de los sentidos.

Valga señalar de antemano que la oposición entre ambas orientaciones no radica tanto en la cuestión de si la *Crítica de la razón pura* (KrV) constituye un proyecto de fundamentación del conocimiento científico, o si debe concebirse más bien en términos de una pregunta acerca de la posibilidad de la metafísica, como se presenta en ocasiones el antagonismo entre la “Escuela de Marburgo” y el pensamiento de M. Heidegger: la reflexión sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la ciencia matemática de la naturaleza está esencialmente orientada, en Kant, a la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia. La discrepancia entre ambos posicionamientos anida en último

término en el modo en que juzgan la “naturaleza” del hombre, esto es, lo que se ha dado en llamar la oposición entre una concepción “infinitista” y otra “finitista” de la razón respectivamente. Esta divergencia se refleja en el significado que cada una de estas tendencias interpretativas otorga a la sumamente reiterada aserción kantiana relativa a la inevitable (*unvermeidlich*) propensión o disposición natural (*die Naturanlage*) de la razón a ir “más allá de los límites de toda experiencia posible” (*über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus*),² un desacuerdo que pretendemos explicar en el presente escrito a partir del problema de la formulación de los juicios de percepción en la obra *Prolegómenos*.

1. El proyecto de una fundamentación del conocimiento científico

I

Si atendemos al prólogo a la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura*, las motivaciones que el propio Kant expone como resorte de su pensamiento son: por un lado, el evidente progreso y popularidad alcanzados por las matemáticas y la ciencia de la naturaleza en los siglos XVII y XVIII (Bacon, Galileo y Torricelli, Newton), reflejados ambos tanto en la capacidad de predicción de los fenómenos de la naturaleza como en las numerosas aplicaciones técnicas que de ellas se derivan; y, por otro, el estado de descrédito generalizado y de “pretendida” indiferencia³ en el que se encuentra la metafísica como consecuencia de la ininterrumpida sucesión de escaramuzas acaecidas en el seno de la filosofía, algo que ha imposibilitado cualquier tipo de progreso en la “reina de todas las ciencias”⁴ como el acontecido en las ciencias, situación de la que son muestra los numerosos y fallidos proyectos de fundamentación del conocimiento y, en particular, de dar cuenta del avance de hecho de las ciencias.⁵

Ahora bien, a pesar de la incapacidad por parte de la filosofía para justificar teóricamente el avance efectivo de la ciencia, y como consecuencia del carácter ineludible y el sumo interés que envuelve a todas las cuestiones concernientes al campo de la metafísica (Dios, alma y mundo), cabe preguntarse si es o no posible que la METAFÍSICA COMO DISCIPLINA abandone también este su “mero

andar a tientas” (*ein bloßes Herumtappen*) y entre definitivamente en el “camino seguro de una ciencia” (*der sichere Gang einer Wissenschaft*).⁶ La pregunta es: ¿en qué consiste este “camino seguro de la ciencia”?; ¿qué condiciones deben darse para poder avanzar con paso firme en el conocimiento?

II

Todo proyecto de FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO topa principalmente con las siguientes dos problemáticas:

1) por un lado, el “escándalo de la filosofía”,⁷ que es la imposibilidad de demostrar *la existencia externa de las cosas*, i.e. que éstas sean algo más que meras representaciones o contenidos de nuestra conciencia (“idealismo escéptico”⁸);

2) por otro, el escepticismo con respecto a la posibilidad del conocimiento que supone *el problema de la causalidad* (“*crux metaphysicorum*”, la cruz de los metafísicos);⁹ es decir, qué nos justifica a afirmar que, dado un estado de cosas A deba seguirse de manera necesaria y en todos los casos posibles un estado de cosas B, siendo A y B dos estados de cosas distintos (i.e. dos momentos distintos en el tiempo). Si no es posible justificar la relación de causalidad, toda regularidad observada en el encadenamiento de los fenómenos no puede afirmarse más que como fruto del hábito y, en consecuencia, detenta mera validez subjetiva.¹⁰

Esta segunda cuestión, el *problema de la inducción* en términos de la filosofía de la ciencia contemporánea, afecta al núcleo mismo del conocimiento científico en cuanto conocimiento eminentemente predictivo y puede formularse del siguiente modo: ¿es posible justificar la validez objetiva de una hipótesis científica, cuando el número de casos subsumidos por ella es por principio mayor al número de casos realmente observados? Como Kant mismo desarrolla en el prólogo a la segunda edición de la KrV, la cuestión relativa a la posibilidad del conocimiento científico corresponde en último término a la pregunta por cómo es en general posible extraer universalidad y necesidad del material procedente de los sentidos,¹¹ esto es, en su ya célebre formulación, por cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*.¹²

Concebida de este modo, la filosofía crítica consiste en un proyecto de fundamentación del conocimiento científico de la naturaleza cuyos resultados

emiten un dictamen “indirecto” sobre la posibilidad de un “conocimiento” metafísico. La meta explícita de una “crítica de la razón” es pues en último término enjuiciar LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA COMO CIENCIA, y esto por medio de un análisis sobre el origen, la extensión y los límites de nuestro conocimiento¹³ que desemboca en la necesaria “censura” a que debe someterse toda razón que opera *desde, en y por* ella misma, esto es, prescindiendo de las demás facultades cognoscitivas y, en particular, de toda referencia a la sensibilidad.¹⁴ He aquí, en opinión de la “Escuela de Marburgo”, el verdadero alcance y significación del “giro copernicano” en el modo de pensar que supone la introducción del “método trascendental”.¹⁵

También P. Strawson, representante ya clásico de la interpretación del idealismo trascendental desde los presupuestos de la tradición analítica anglosajona, entiende en estos mismos términos la génesis del pensamiento del filósofo de Königsberg; así, el conjunto de los principios sintéticos *a priori* del entendimiento presenta la elaboración teórica de los supuestos fundamentales de la teoría física tal y como se conoce en tiempos de Kant.¹⁶ Para este autor, la cuestión relativa a la posibilidad de una síntesis *a priori* puede concebirse en términos de la pregunta por aquellas condiciones que están involucradas de manera universal y necesaria (el elemento “a priori”) en toda referencia significativa a un objeto (en toda “síntesis”).¹⁷ El proceso de fundamentación del conocimiento describe pues las condiciones necesariamente envueltas en todo “uso significativo” de nuestros conceptos,¹⁸ un marco delimitado por el conjunto de los principios sintéticos *a priori* del entendimiento en cuanto esquema puro (*das reine Schema*) de *nuestra* experiencia posible,¹⁹ que traza el contorno de aquella “isla” dentro de la cual es en general posible toda “adecuación” (i.e. referencia significativa) de nuestras representaciones a un objeto (“verdad trascendental”).²⁰

2. La distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia”

I

En una primera recepción de su pensamiento y como consecuencia de una inmadura comprensión del carácter profundamente transformador del con-

cepto de “conocimiento trascendental” con respecto a la tradición metafísica precedente, la afirmación kantiana de que *nuestro* conocimiento es un conocimiento de los fenómenos (*die Erscheinung*) de las cosas y no de aquello que las cosas son en sí mismas (*das Ding an sich*), esto es, de que “no conocemos a priori de las cosas más que aquello que nosotros mismos ponemos en ellas”,²¹ indujo a ver en Kant el “Berkeley prusiano”. Conforme a esta interpretación, a *nuestro* conocimiento le estaría esencialmente vedado todo acceso al “verdadero” ser de aquello que se nos aparece como consecuencia de la constitución (*die Beschaffenheit*) espaciotemporal de nuestras facultades representativas, quedando el mundo de este modo reducido a una mera apariencia (*bloßer Schein*) el trasfondo del cual permanece *para nosotros* ignoto y oculto.²² En este sentido, es suficientemente ilustrativa la recensión a la primera edición (1781) de la *Crítica de la razón pura* que Ch. Garve publicó el 19 de enero de 1782 en *Göttingischen gelehrten Anzeigen*.²³

Contrario a esta interpretación fenomenalista y basándose en la distinción entre juicios de percepción (*das Wahrnehmungsurteil*) y juicios de experiencia (*das Erfahrungsurteil*) introducida expresamente por Kant en 1783 en la obra *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* con el propósito de aclarar todo posible malentendido con respecto al verdadero alcance y significación de su pensamiento, tanto H. Cohen como E. Cassirer consideran que aquello propiamente “aparente” (*der Schein*) en el conocimiento es todo aquello que, en los juicios de percepción, no responde aún a las exigencias de universalidad y necesidad (*a priori*) del conocimiento científico de la naturaleza:²⁴

a) el conocimiento empírico (juicios de experiencia) es aquello que resulta de la acción de “deletrear” (*buchstabieren*) los fenómenos (*die Erscheinungen*) de la naturaleza por medio de los conceptos *a priori* del entendimiento.²⁵ Esta interpretación es perfectamente coherente con el hecho que, permaneciendo Kant bajo la tutela constante de la lógica escolástico-aristotélica, todo conocimiento se expresa en forma judicativa y es del juicio del que cabe predicar propiamente la verdad o falsedad;²⁶

b) por otro lado, aquello que los objetos (*der Gegenstand*) son “realmente” viene dado por el lugar que cada juicio de experiencia ocupa en relación a otros juicios de experiencia en el todo coherente y sujeto a los principios tras-

centadales del entendimiento que constituye el campo de *nuestra* experiencia posible.²⁷

Tal y como sostienen H. Cohen y E. Cassirer, tanto la redacción de *Prolegómenos* (1783) como las modificaciones introducidas por Kant en la segunda edición (1787) de KrV responden a un intento por salvaguardar el verdadero aporte y significación de su pensamiento con respecto a toda apresurada asimilación del mismo a posturas filosóficas ya transitadas.²⁸ En *Prolegómenos*, esta intención se refleja además en el esfuerzo por “popularizar” las arduas investigaciones desarrolladas en KrV y, en particular, en la reformulación de la “Deducción trascendental de las categorías” por medio de la distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia”.²⁹ Ahora bien, como mostraremos a continuación, esta distinción no está exenta asimismo de complicaciones, una problematicidad que a nuestro modo de ver motiva y justifica la interpretación que M. Heidegger ofrece en *Kant und das Problem der Metaphysik*.

II

Fijémonos en los ejemplos que Kant mismo propone para ilustrar la diferencia que media entre un juicio de percepción y un juicio de experiencia.³⁰ La exposición (*die Darstellung*) en la sensación (*die Empfindung*) de los conceptos *a priori* del entendimiento es aquello que transforma en conocimiento, esto es: A = “*el sol calienta la piedra*”, la mera validez subjetiva del juicio de percepción: B = “*cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta*”. En el juicio A, es por medio de la subsunción bajo la categoría de causalidad de la percepción repetida de una sucesión entre dos estados de cosas distintos, a saber, los “rayos de sol” y el “aumento de temperatura de una piedra”, que aquello que en B no puede ser afirmado más que como fruto de la asociación habitual de dos estados representacionales en un sujeto,³¹ deviene un juicio objetivamente válido (*objektiv gültig*), i.e. vinculante de manera necesaria para todo sujeto posible; en A se pretende que “tanto yo como cualquier otro debe siempre enlazar de manera necesaria la misma percepción bajo las mismas circunstancias”.³²

Que todo juicio de percepción no posee más que una mera validez subjetiva significa para Kant que los estados representacionales a los que tal juicio hace referencia (la sensación) no están aún bajo la influencia de la acción sintética objetivadora de los conceptos *a priori* del entendimiento, una función por

medio de la cual es en general posible el conocimiento. Ahora bien, cabe afirmar que la posibilidad misma de la formulación del juicio de percepción propuesto por Kant: “*cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta*”, presupone al menos la acción sintética de la categoría de substancia; esto es, tanto el sintagma nominal “el sol” como el sintagma nominal “la piedra” se fundan en el reconocimiento de ciertas determinaciones constantes en el flujo de aquello que se nos aparece (*erscheint*) en la intuición. En último término, la forma de ambos sintagmas nominales es la siguiente: “esto es P” (“esto es una piedra” y “esto es el sol”), siendo “esto” la intuición de un objeto (*der Gegenstand*) y “P” el concepto de un objeto.³³

La cuestión es la siguiente: ya se trate de un juicio de percepción o de un juicio de experiencia, todo juicio en cuanto tal está fundado en la aprehensión unitaria de una diversidad (*die Mannigfaltigkeit*) dada, i.e. el reconocimiento de cierta estructuración en aquello que se nos presenta en la intuición; la posibilidad de una tal “estructuración” es precisamente aquello que expresa la partícula “es” en el juicio “esto es P”. Ahora bien, en el contexto del pensamiento de Kant y de acuerdo con el significado del concepto “conocimiento trascendental”, i.e. “aquel conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible *a priori*”,³⁴ no cabe reducir la naturaleza del juicio a la relación que se establece entre la representación mental de un sujeto (*res cogitans*) y su correlato “extramental” (*res extensa*).³⁵ La perspectiva trascendental exige precisamente prescindir de toda referencia a una instancia “interna” y/o “externa” para centrar la mirada en la articulación misma (apófansis) en cuanto significado fenomenológicamente originario de todo juicio en cuanto juicio.³⁶

Conforme a la interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* que comenzamos a esbozar y que desarrollaremos en sus rasgos fundamentales en el apartado siguiente, cabe concebir la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento en términos de la cuestión acerca de cómo es en general posible determinar como “esto” o “aquello” el mero flujo de representaciones en nuestro “sentido interno”. Y, en la medida en que la acción de recorrer (*durchgehen*) la diversidad de representaciones dadas en busca de algún rasgo (*das Merkmal*) que permita enlazarlas (*verbinden*) y aprehenderlas (*aufnehmen*) en una representación unitaria es aquello que Kant denomina “síntesis” en su acepción más general,³⁷ i.e. la posibilidad de subsumir bajo la unidad de un

concepto la diversidad dada en la intuición, la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento debe establecer en último término el conjunto de las condiciones envueltas necesariamente en toda aprehensión unitaria de la diversidad, esto es, el componente *a priori* en toda síntesis.

En el nivel de lectura que estamos presentando, la pregunta por el fundamento de la posibilidad de toda síntesis en general ensaya la descripción de la estructura de este “estar dirigido a...” por medio del cual todo aquello que se nos presenta lo hace siempre ya estructurado de alguna determinada manera, una estructuración que Kant denomina “imagen” (*das Bild*); así, la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento consistirá en último término en la pregunta acerca de la constitución de este “estar dirigido a...” que forma (*bildet*) el horizonte dentro del cual todo aquello que en cada caso puede presentárenos lo hace siempre ya con una determinada imagen, esto es, “la pregunta [...] acerca de la posibilidad interna de un hacerse-patente en general [*eines Offenbarmachens überhaupt*] del ente en cuanto tal”.³⁸

3. Interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura*

I

Ante la impotencia mostrada por la *metaphysica specialis* en su aspiración de conocer el ente suprasensible (Dios, alma y mundo), la reflexión filosófica deriva en Kant hacia la problemática más general acerca de la posibilidad de un conocimiento del ente en cuanto tal (*metaphysica generalis*). Esta cuestión, la pregunta por la posibilidad de un conocimiento de las determinaciones fundamentales del ser del ente en cuanto ente, tantea la posibilidad misma del conocimiento ontológico; o, lo que es equivalente, constituye una fundamentación del conocimiento metafísico. Ahora bien, en oposición al “paradigma concienialista”,³⁹ para Heidegger el término “conocimiento” no refiere primariamente la necesaria correspondencia de las representaciones de una “conciencia-que-conoce” con respecto a su objeto; este posicionamiento desemboca en la exigencia de universalidad y necesidad a nuestros enunciados (juicios de percepción) en aras a la posibilidad del conocimiento. El conocimiento teórico no constituye empero el modo primario y decisivo de nues-

tro “estar-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*); de acuerdo con el análisis fenomenológico del “ser-a-la-mano” (*Zuhandensein*) desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo*,⁴⁰ todo tratar con (*sich verhalten*) los entes⁴¹ (conocimiento óntico) presupone una comprensión no temática de la constitución de su ser (*die Seinsverfassung*),⁴² un “conocimiento ontológico” que constituye la condición de la patentabilidad del ente mismo, esto es, en terminología kantiana, de la experiencia (*die Erfahrung*) en el sentido de aquello que se nos aparece, es decir, de los fenómenos (*die Erscheinung*).⁴³

En cuanto conocimiento previo a toda aparición, la precomprensión ontológica constituye la condición *a priori* de toda posible referencia al ente (síntesis empírica), el “hacia” u horizonte previo de todo “dirigir la vista” (*Hinsicht*)⁴⁴ determinado. La pregunta por la posibilidad interna de un conocimiento ontológico (*metaphysica generalis*) constituye pues la pregunta por la posibilidad de un “referirse a...” que es previo a toda referencia particular al ente, esto es, en terminología kantiana, la posibilidad de una síntesis *a priori*. Éste es para Heidegger el verdadero sentido de la revolución copernicana: “no ‘todo conocimiento’ es óntico y, donde lo hay, sólo llega a ser posible por medio de un conocimiento ontológico”,⁴⁵ son pues los entes los que se rigen o están dirigidos hacia nuestra razón en cuanto facultad “que contiene los principios del conocimiento necesario *a priori* de algo”.⁴⁶

La posibilidad de una síntesis *a priori*, i.e. de un puro “referirse a...” que forma “el ‘hacia’ y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo es experienciable en la síntesis empírica”,⁴⁷ conlleva para Heidegger la posibilidad de “trascender” de lo ontológico a lo óntico. La posibilidad de esta “trascendencia” equivale a la posibilidad de un conocimiento que va “más allá” de la experiencia (síntesis empírica), un “más allá” que es sin embargo previo a la patentabilidad del ente mismo;⁴⁸ la pregunta por la posibilidad de la “trascendencia” es propiamente el asunto de la filosofía “trascendental”. En términos de Kant, el conocimiento trascendental es aquél que no se ocupa tanto de los objetos de la experiencia cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible *a priori*, esto es, con anterioridad a que el ente mismo se haga patente; así, cabe preguntarse: ¿cómo es posible un conocimiento *a priori* de los objetos?

La pregunta por la posibilidad de un puro “referirse a...” que forma el “hacia” y el horizonte dentro del cual todo aquello que en cada caso puede

presentárenos lo hace siempre ya con una determinada imagen, es la pregunta por la esencia de la trascendencia, esto es, por la esencia del conocimiento ontológico en su trascender hacia el ente. La cuestión en *Kant y el problema de la metafísica* es mostrar de qué modo es en general posible y, como consecuencia de la “naturaleza” finita del hombre, en qué sentido es “inevitable” el paso (*der Schritt*) de lo ontológico a lo óntico.

II

A diferencia de la *intuitus originarius* que intuye “al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta”,⁴⁹ la intuición del ser racional finito se caracteriza por recibir aquello que, en cuanto efectivamente existente (*wirklich*), se le contra-pone (*gegen- stehen*) en la sensibilidad; es en este sentido que todo fenómeno (*die Erscheinung*) constituye el objeto (*der Gegenstand*) de una experiencia posible. Concebido además como instancia preconceptual de nuestro conocimiento, todo fenómeno (*die Erscheinung*) presenta “el objeto indeterminado de una intuición empírica”,⁵⁰ y es “indeterminado” puesto que no es más que la mera pluralidad indiferenciada, el mero flujo de aquello que se nos presenta en la intuición. La posibilidad del conocimiento exige empero llevar a unidad la tumultuosa sucesión (“*bloß regellose Haufen*”)⁵¹ de afecciones de los objetos en nuestras facultades representativas, i.e. enlazar la pluralidad y acomodarla bajo una representación unitaria que la incluye (*begreift*) y expresa algún rasgo común a esa pluralidad que “hace accesible al ente mismo, en tanto que patente para todo el mundo (*universal*) y en todos los tiempos (*necesario*) en lo que es y como es”.⁵²

Es precisamente por medio del concepto (*der Begriff*) que “determinamos” como “esto” o “aquello” la diversidad de aquello que se nos aparece (*erscheint*); en este sentido, cabe afirmar que “el entendimiento es, en su acepción más general, *la capacidad de deslinda pura y simplemente*: es lo que ‘hace detenerse’ a la misma acción continua de las representaciones y lo que ayuda a trazarse una determinada imagen”.⁵³ La posibilidad de *nuestro* conocimiento consiste pues en último término en la posibilidad de “deslindar” la pluralidad dada en la intuición, un deslinda por el cual aquello que se nos aparece lo hace siempre con una imagen (*das Bild*) determinada. Un objeto (*das Objekt*) es precisamente “aquello en el concepto del cual está unificada [*determinada como “esto” o*

“aquellos”] la diversidad de una intuición dada”,⁵⁴ y el resultado de esta determinación conceptual según la unidad de los conceptos *a priori* del entendimiento es lo que Kant denomina Fenómeno (*das Phaenomen*).⁵⁵

Ahora bien, la posibilidad misma de esta aprehensión unitaria de la diversidad supone una “visión previa” de los distintos modos en los que es en general posible toda subsunción de la diversidad bajo una regla de unificación, una “visión previa” que regula de antemano todo posible enlace en una imagen de la diversidad y que es pro-puesto (*vorhalten*) por el entendimiento puro en cuanto facultad de las reglas. En su unidad estructural con la forma *a priori* originaria de la sensibilidad, i.e. el tiempo en cuanto relación en la que aparece todo aquello que en cada caso puede presentársenos,⁵⁶ esta visión previa de la unidad forma (*bildet*) el ámbito (*der Spielraum*) en el que tiene lugar toda posible referencia a un objeto, esto es, el conjunto de las condiciones involucradas de manera universal y necesaria (*a priori*) en toda fijación o estructuración de la diversidad en una imagen. Para el ser racional finito, la síntesis entre los conceptos puros del entendimiento y la forma *a priori* originaria de la sensibilidad presenta la estructura esencial de aquel previo “orientarse hacia...” (*Sich-zuwenden-zu*) que forma el horizonte en el que es en general posible que algo se nos aparezca con una imagen determinada, esto es, el horizonte de todo “hacerse patente” (*des Offenbarmachens*) del ente en cuanto tal.

Este horizonte, el “hacia” (*Woraufzu*) del orientarse previo (síntesis pura) del ser racional finito, constituye lo que Kant denomina el objeto no empírico = X = objeto trascendental (*der transzendentale Objekt*) de nuestro conocimiento.⁵⁷ En cuanto presenta una visión previa de la unidad que regula de antemano todo posible enlace de la diversidad, esta X constituye el concepto *a priori* de todo objeto posible, esto es, el horizonte de la objetividad del objeto (*die Gegenständlichkeit des Gegenstandes*).⁵⁸ Y precisamente porque todo juicio particular, en cuanto “deslinde” como “esto” o “aquellos” de la mera pluralidad indiferenciada de aquello que se nos aparece en la intuición, supone ya aquel ámbito en que es en general posible toda articulación (la “articulación pura”), define Kant con una X el “objeto trascendental”. Esta incógnita resulta del reconocimiento de que tal fundamento se sustrae (*entzieht sich*) por principio a toda consideración teórica, y esto en la medida en que la posibilidad de un discurso sobre esta estructura esencial (la posibilidad de la *Crítica de la razón pura* misma), su inteligibilidad como discurso está fundada en todo momento

en aquello que pretende tomar en consideración;⁵⁹ en este sentido, podríamos decir que *el filósofo trascendental pretende contemplar la ciudad en la que siempre ha vivido con los ojos de aquel que llega por primera vez.*

Expresado aún en otro términos: en la medida en que el objeto trascendental conforma la estructura esencial de toda posible fijación de la diversidad en una imagen, i.e. aquella estructura que representa la homogeneidad originaria entre intuición y concepto, puede concebirse el objeto trascendental como aquel género (*die Gattung*) supremo que Kant identifica con el concepto de “representación en general” (*die Vorstellung überhaupt*)⁶⁰ y que señala el límite de nuestro conocimiento: “El conocimiento supone siempre representaciones. Y esta última no se deja explicar en absoluto, puesto que a la pregunta: ¿qué es una representación? Debería uno explicarla por medio de otra representación”.⁶¹ En este sentido, el concepto de representación en general es la expresión de la esencia finita de nuestro conocimiento.

Conclusión

Esperamos haber justificado suficientemente cómo a partir del problema de la formulación de todo juicio de percepción en la obra *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* es posible dar cuenta de un nivel de lectura “alternativo” a aquél que concibe el pensamiento teórico de Kant en términos de la pregunta por cómo es en general posible extraer universalidad y necesidad del material procedente de los sentidos. La tesis es que ya se trate de un juicio de percepción o de un juicio de experiencia, todo juicio en cuanto tal se funda en el reconocimiento de algo que se nos presenta siempre ya estructurado de alguna determinada manera, y, en este sentido: a) no sólo cabe entender la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento en términos de la cuestión acerca de la posibilidad de una tal “estructuración”, i.e. el establecimiento del conjunto de las condiciones que deben presuponerse necesariamente (el elemento *a priori*) en toda referencia a un objeto (síntesis); b) sino que esta “referencia a un objeto”, es decir, el concepto mismo de “conocimiento”, pasa a entenderse en términos de aquella relación por la que es en general posible que algo se nos aparezca. Así, puede concebirse el problema de la formulación de todo juicio de percepción, el que todo juicio suponga la

estructuración en una determinada imagen de aquello que se nos aparece, como una prueba indirecta de que la exigencia de universalidad y necesidad no constituye ni el único ni el primario modo de acceso al mundo para el ser racional finito.

Notas

1. Bajo la denominación “Escuela de Marburgo” se incluyen autores como H. Cohen, Erdmann, P. Natorp y E. Cassirer. Como todo término “general” que se utiliza para englobar a diversos autores en una determinada “escuela” filosófica, tanto este término como el concepto “neokantismo” no están exentos de cierta problematicidad. En la célebre *Disputación de Davos*, a la acusación por parte de E. Cassirer de que el “Neokantismo” no es más que un enemigo “fabricado” artificialmente por la “reciente filosofía” (entiéndase Heidegger) con la intención de disponer de algún “enemigo” a quien batir, responde Heidegger (la “reciente filosofía”) que bajo el término “neokantismo” entiende una cierta tendencia en el pensamiento que es común a varios autores de la segunda mitad del siglo XIX y que se generaliza a raíz del panorama intelectual imperante en torno a 1850.

Con el surgimiento y la consolidación sobre esos años de la denominada “Escuela Histórica de Berlín” (que cuenta con W. Dilthey como uno de sus más ilustres representantes), el espectro del saber queda definitivamente trazado y parcelado en las “Ciencias de la Naturaleza” (*die Naturwissenschaften*) por un lado y las “Ciencias del Espíritu” (*die Geisteswissenschaften*) por otro. Al verse privada de un lugar propio en la esfera del saber, la filosofía “deviene” una reflexión sobre el saber mismo (natural e histórico), i.e. una “teoría del conocimiento”. Ante esta situación y frente a los “desmanes especulativos” idealistas y el auge del positivismo científico, se proclama la necesidad de retornar a Kant (*zurück zu Kant!*) y, en concreto, al Kant de la *Crítica de la razón pura*, interpretada esta obra como una fundamentación de la ciencia matemática de la naturaleza, modelo de aquello que la filosofía no debió nunca dejar de ser: una reflexión sobre la naturaleza de nuestro conocimiento. Sobre lo que Heidegger entiende por “Neokantismo”, véase M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 5. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 274 (trad. esp. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1986, p. 211).

2. KrV, BXXI. Valgan las siguientes líneas como botón de muestra de esta continua insistencia por parte de Kant: “Pero esta tierra [la tierra del entendimiento puro] es una isla encerrada en límites invariables por la naturaleza misma. Es la tierra de la verdad (un nombre seductor), rodeada por un océano vasto y tormentoso —lugar propio de la apariencia— donde algún banco de niebla y algún hielo pronto a fundirse engañan

con tierras nuevas, embaucando sin cesar al navegante entusiasta con vacías esperanzas de descubrimientos que le involucran en aventuras a las que no puede nunca renunciar, sin que pueda no obstante llevarlas jamás a término”. KrV, B294/A235. Con esta preciosa metáfora, una de las pocas con las que se obsequia al lector en KrV, se abre el apartado con el que Kant concluye el proceso de fundamentación positiva del conocimiento (a saber: “Acerca del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en Fenómenos y Noumenos”). Y se trata de un proceso de fundamentación “positivo” puesto que pone las bases que nos permiten “destruir” todo atisbo de dogmatismo en el conocimiento; en este sentido, la “Dialéctica trascendental” constituiría la aplicación “negativa” de los resultados de la fundamentación desarrollada en la Estética y la Analítica trascendental. (Todas las traducciones del alemán son del autor del presente escrito; el subrayado de este fragmento también es nuestro).

3. “Es inútil querer fingir indiferencia ante tales investigaciones, cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana”. KrV, AX.

4. “Hubo un tiempo en que [a la metafísica] se la denominaba la reina de todas las ciencias; y si se toma el deseo por la realidad, a causa de la preeminente importancia de su objeto merecería en efecto tan honroso nombre”. KrV, AVIII.

5. Con respecto a este punto, véase: E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, como obra de contextualización histórica de las distintas problemáticas filosóficas, teológicas y científicas a las que el pensamiento de Kant responde.

6. *Cfr.* KrV, BVII.

7. *Cfr.* KrV, BXL.

8. “Por idealista no debe uno por tanto entender aquel que rechaza la existencia de los objetos externos de los sentidos, sino aquel que tan sólo no acepta que se conozca tal existencia por medio de una percepción inmediata, a partir de lo cual concluye empero que no podemos estar nunca completamente ciertos de su realidad efectiva por medio de cualquier experiencia posible”; KrV, A368. En particular: “El idealista dogmático sería aquel que rechaza la existencia de la materia; el escéptico, el que la pone en duda por considerarla indemostrable”. KrV, A377.

9. *Cfr.* I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AK, IV, 312).

10. Esto es: ¿qué nos justifica a afirmar que del *concepto* de un objeto haya de seguirse de manera universal y necesaria la *existencia* de algo distinto a lo expresado en ese concepto? En palabras de Hume: nada nos asegura que por el *hecho* de que hasta el día de hoy hayamos visto salir el sol, vaya a hacerlo mañana también [*cfr.* I. Kant, KpV (AK, V, 50ss), donde se nos expone en detalle la relación que existe entre los orígenes de su pensamiento y, en particular, de la *Crítica de la razón pura*, con la doctrina escéptica de Hume].

11. “Pero la derivación empírica en la que ambos [Locke y Hume] cayeron no se deja aunar con la realidad efectiva de los conocimientos científicos *a priori* que disponemos, a saber, los de la matemática pura y la ciencia natural general, siendo pues refutada por el *Faktum*”. KrV, B127ss.

12. En este sentido, afirma H. Cohen: “Kant llama ‘*a priori*’ a aquel conocimiento que es universalmente válido y estrictamente necesario”. Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1987, p. 10.

13. “La decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación tanto de los orígenes como de la extensión y límites de la misma, todo no obstante a partir de principios”. KrV, AXII.

14. “*Vernunft* tiene muchos significados, en Kant. *Sensu lato* (y casi identificándose con el entendimiento) es la ‘facultad superior de conocimiento’ (frente a la inferior: la sensibilidad); *cfr.* KrV, A835/B863. Este es *uno* de los sentidos del título de la obra: *Crítica de la razón pura* equivale a “censura de la razón desligada de la sensibilidad”, como vio muy bien C. Ch. E. Schmid en su *Programa* para el Semestre de Invierno de 1785/86, en el que ofrece lecciones sobre “la doctrina filosófica denominada Censura (*Zensur*) de la razón innata, en alemán [...] *Critik der reinen Vernunft*”. F. Duque, *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, ed. Akal, 1998, pp. 58ss.

15. Para H. Cohen, el “método trascendental” es aquél que, ante un hecho (*das Faktum*) pretende establecer las condiciones que lo han hecho posible: “H. Cohen vio lo esencial del método trascendental en que este método comienza con un *Faktum*. Él tenía esta definición general: comenzar con un *Faktum*, para preguntar por la posibilidad de este *Faktum*”. E. Cassirer, *Davoser Disputation*, en M. Heidegger, *op. cit.*, p. 294.

16. A saber: el principio de la permanencia de la substancia en todo cambio de estado (1ª analogía de la experiencia o “principio de la conservación cuantitativa”), el principio de que todo cambio de estado tiene una causa (2ª analogía de la experiencia o “principio de inercia”) y el principio de la interacción recíproca de todas las partes de la materia en todo momento (3ª analogía de la experiencia o “principio de acción y reacción”); *cfr.* P. Strawson, *Los límites del sentido*, Madrid, ed. Revista de Occidente, 1975, pp. 105ss.

17. En la interpretación austera del *a priori* presentada por Strawson, el elemento *a priori* es aquella estructura fundamental de cualquier concepción coherente de la experiencia que podamos hacernos inteligible; *cfr.* P. Strawson, *op. cit.*, p. 38.

18. El establecimiento del “Principio de Significatividad” (“Principle of Significance”) de nuestros conceptos, esto es, el conjunto de las condiciones empíricas o experimentales de aplicación que establece el marco en el es legítimo el uso de nuestros conceptos. Según Strawson, cuando transgredimos este principio no sólo estamos diciendo lo que no conocemos sino que realmente no conocemos lo que estamos diciendo; *cfr.* P. Strawson, *op. cit.*, p. 14.

19. “Los principios del entendimiento puro, que pueden ser ya constitutivos a priori (como los matemáticos) o meramente regulativos (como los dinámicos), no contienen sino *el esquema puro para la experiencia posible*, ya que ésta tan sólo obtiene su unidad a partir de la unidad sintética que el entendimiento proporciona originariamente y desde sí mismo a la síntesis de la imaginación en relación a la apercepción, y con respecto a la cual deben concordar y estar en relación los fenómenos ya a priori, en cuanto datos de un conocimiento posible”. KrV, B296/A236 (el subrayado es nuestro).

20. La “isla de la verdad” de la que hablamos en la nota 2 de este escrito, a la que debe amarrarse toda metafísica que no desee permanecer en el fanatismo de la deriva dogmática.

21. KrV, BXIX.

22. Si a esta vía interpretativa del pensamiento de Kant se le añade una cierta lectura de Platón y la influencia de la religión hinduista, obtenemos las líneas fundamentales del pensamiento de A. Schopenhauer, al menos en *El mundo como voluntad y representación*.

23. Una versión en castellano de tal recensión se encuentra en I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. bilingüe por Mario Caimi, Madrid, ed. Istmo, 1999, pp. 318ss.

24. “Sólo en el enjuiciamiento del entendimiento puede el fenómeno (*die Erscheinung*) convertirse en apariencia (*der Schein*) [...]. Es importante dirigir la acusación de apariencia al lugar apropiado; contra la doctrina estética no es adecuada. Sólo en el contexto de las reglas de una experiencia, por medio de la concurrencia de las condiciones formales de la misma, se convertirá una representación en aparente, la otra en objetivamente válida”. H. Cohen, *op.cit.*, p. 248.

25. “Deletrear los fenómenos según la unidad sintética, para poder leerlos como experiencia”. KrV, B370/A314.

26. “Aún menos pueden considerarse lo mismo el *fenómeno* y la *apariencia*. Ya que la verdad o la apariencia no atañe al objeto, en cuanto es intuido, sino al juicio sobre el mismo, en cuanto es pensado”. KrV, B349/A293.

27. “Cuando decimos por tanto: los sentidos nos presentan los objetos *como ellos aparecen*, el entendimiento *como ellos son*, no debe tomarse esto último en un sentido trascendental sino en un sentido meramente empírico, esto es, como deben ser representados en cuanto objetos de la experiencia, en una conexión sin excepción de los fenómenos, y no según lo que ellos pueden ser en cuanto objetos del entendimiento puro, fuera de toda relación con respecto a la experiencia posible y, por tanto, a los sentidos en general”. KrV, B313/A258.

28. Kant mismo expresa su voluntad de mejorar, por medio de las modificaciones introducidas en la segunda edición de KrV, la oscuridad en el modo de exposición (*die Darstellungsart*) de su doctrina (*cf.* KrV, BXXXVIIIss.). Por otro lado, el cambio a un “modo analítico” de exposición en *Prolegómenos* pretende reparar toda oscuridad deriva-

da de una investigación cuya extensión no permite abarcar suficientemente los momentos principales de la misma. *Cfr. Prolegomena*, AK, IV, 261ss.

29. La piedra de toque de todo el proceso de fundamentación del conocimiento en KrV lo constituye el apartado de la “Deducción trascendental de las categorías”, modificado por primera vez en 1783 por medio de la distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia”, y modificado de nuevo íntegramente en la segunda edición (1787) de KrV. El objetivo de tal “Deducción” es justificar la validez objetiva de los conceptos *a priori* de nuestro entendimiento: “cómo es que condiciones subjetivas del pensamiento deberían tener validez objetiva”. KrV, A89/B122. La distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia” está encaminada a mostrar que son precisamente estas condiciones subjetivas del pensamiento aquéllas que en cada caso nos sitúan allende nuestros estados representacionales subjetivos, permitiéndonos enunciar propiedades de los objetos mismos; así, por ejemplo, operar el tránsito del juicio: “El agua está caliente” o “Esta agua está más caliente que aquella” al juicio: “El agua está a 25° C”. Mas, como mostraremos a continuación, si bien es cierto que por medio de los ejemplos propuestos es posible atisbar qué es lo que Kant tiene en mente, no es tan sencilla la aplicación del “espíritu” de tal distinción a la “letra” de los ejemplos concretos.

30. Para el desarrollo de esta cuestión, nos basamos en §19 de *Prolegomena* (AK, IV, 298ss.)

31. “Mas la inferencia de una causa determinada a partir de un efecto dado es siempre insegura, puesto que el efecto pudo haber procedido de más de una causa”. KrV, A378.

32. *Prolegomena* (AK, IV, 299).

33. La investigación kantiana “no versa sobre las cosas, sino sobre los *juicios* acerca de ellas. Lo que se plantea es un problema *lógico*; y este problema se orienta única y exclusivamente hacia aquella forma peculiar y específica del juicio en la que situamos la *existencia*, en la que afirmamos conocer los objetos empíricos”. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, *op. cit.*, p. 613.

34. KrV, B25/A11. Como es sabido, esta definición modifica la presentada por Kant en 1781: “Llamo ‘trascendental’ a todo aquel conocimiento que no se ocupa tanto de objetos cuanto de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general”.

35. “Por fin ha sido pronunciada la palabra decisiva: no puede haber para nosotros dos clases absolutamente separadas y heterogéneas de sustancias, porque la categoría de la sustancia, la función que este concepto ejerce, es solamente una y, por consiguiente, sólo existe desde el primer momento un foro común del conocimiento, ante el que necesariamente tienen que comparecer los dos tipos de objetividad”. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, *op. cit.*, p. 676.

36. El punto de vista trascendental viene precisamente a poner en cuestión el tradicional modelo metafísico del conocimiento, cuya problemática fundamental consiste

en esclarecer la posibilidad de aquella relación entre dos sustancias autárquicas, heterogéneas y mutuamente independientes que se denomina “conocimiento”. Aquello que interesa a la reflexión trascendental no es tanto la existencia “externa” o “interna” de los objetos de nuestras representaciones cuanto los enlaces y articulaciones envueltos de manera universal y necesaria *en nuestro conocimiento* de los objetos, algo que debe permitirnos mostrar de qué modo cobran sentido desde estas condiciones los términos “externo” e “interno”, “sujeto” y “objeto”: “Sólo son diferencias dentro de la representación misma las que Kant caracteriza mediante la contraposición entre la cosa en sí y el fenómeno, y no la diferencia absoluta que media entre la representación en general y lo que cae fuera de la representación [...]. En realidad, al hablar aquí de la “causación” de nuestras sensaciones sólo se expresa una cualidad interior de ellas, que es la de presentarse ante nuestra conciencia de un modo peculiar, al que damos el nombre de pasividad o receptividad...” G. Simmel, *Kant*, Leipzig, 1904, p. 61. Citado por E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 695ss.

37. “Tan sólo la espontaneidad de nuestro pensamiento requiere que esta diversidad sea primeramente recorrida, aprehendida y enlazada de un cierto modo, para producir a partir de allí un conocimiento. A esta acción la llamo ‘síntesis’”. KrV, A77/B102.

38. M. Heidegger, *op.cit.*, p. 10.

39. El pensamiento de M. Heidegger se articula sobre la base de una crítica a la que considera tendencia predominante en la historia de la filosofía desde Platón; a saber, la comprensión del modo cognoscitivo de ser de la conciencia como el modo de ser originario desde y ante el cual comparece lo “real”, siendo así que esta comprensión ha supuesto en última instancia la reducción del “ser” al “ser objeto de contemplación teórica”. Para Heidegger, esta sesgada interpretación es el resultado de un olvido de la pregunta por el sentido del ser, esto es, el olvido del tiempo como el horizonte desde el cual es en general posible *para nosotros* plantear la cuestión ontológica (¿qué es ser?) y que ha supuesto la interpretación del ser del ente desde el presente, i.e. en términos del “ser-ante-los-ojos” (*vorhandensein*).

La crítica de Heidegger a esta interpretación del ser de la conciencia envuelve dos momentos indisociables: a) por un lado, la analítica del *Dasein* en el modo de ser de la existencia cotidiana expuesta en *Sein und Zeit* (1927), en la que el “ser-a-la-mano” (*zuhandensein*) se muestra como el modo primario de comparecencia de las cosas; b) por otro, el programa de una “destrucción” de la historia de la ontología, de la que *Kant und das Problem der Metaphysik* constituiría una etapa, entendida como una operación de “desmontaje” de la interpretación del ser del ente como la “permanencia en la presencia” (el concepto tradicional de “sustancia”) y de “repetición” de la historia de la ontología, esto es, el descubrimiento de las posibilidades originarias que quedaron sin desarrollar en la pregunta por el ser del ente; *cf.* M. Heidegger, *op.cit.*, p. XV (trad. esp. p. 8).

40. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §15-24.

41. En este contexto, el término “*sich verhalten*” puede traducirse por “conducirse relativamente a” o “andárselas con”; en cualquier caso, esta palabra refiere un “estar-en-relación-con...” no teórico. Optamos por utilizar la expresión “tratar con”, dado que el campo semántico de esta palabra incluye términos como “*behandeln*” (tratar/manejar), que incluye el “*hand*” (mano) del “*zuhandensein*” (estar-a-la-mano), así como el “*umgeben mit*”, que equivale al “andárselas con”, expresión que recoge a su vez el “*tà prágmata*” (cosa) griego.

42. “Lo que por consiguiente posibilita el trato [*das Verhalten*] con el ente (conocimiento óptico) es la previa comprensión de la constitución de ser [*Seinsverfassung*], el conocimiento ontológico”; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 11. El conocimiento ontológico del que se habla aquí es ciertamente pre-ontológico en relación al conocimiento teórico en tanto que es preconceptual.

43. El uso del término “experiencia” (*die Erfahrung*) por parte de Kant no es unívoco: 1) por un lado, el concepto de experiencia hace referencia al material procedente de los sentidos, i.e. aquello que se nos aparece en la intuición (*die Anschauung*) y que constituye el elemento no conceptualizado o prejudicativo en el conocimiento; a saber, el fenómeno (*die Erscheinung*). En este sentido, todo fenómeno (*die Erscheinung*) constituye el objeto (*der Gegenstand*) de una experiencia posible: “cuando él [*el uso empírico de un concepto*] es referido meramente a fenómenos [*Erscheinungen*], esto es, objetos de una experiencia posible”. KrV, B298/A238;

2) por otro, el término “experiencia” refiere la síntesis entre intuición y concepto (conocimiento empírico): “Por lo tanto, las categorías tampoco nos proporcionan ningún conocimiento de las cosas por medio de la intuición, sino tan sólo acerca de su posible aplicación a la intuición empírica, esto es, sirven solamente con respecto a la posibilidad de un conocimiento empírico. Pero éste se llama experiencia”. KrV, B147 (el subrayado es nuestro).

44. Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 14.

45. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

46. “Denn ist Vernunft das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt”. KrV, A11/B24; citado por M. Heidegger, *op. cit.*, p. 14.

47. “Este aporte de la determinación del ser del ente es un previo estar dirigido al ente que forma [*bildet*] primeramente el “hacia” [*das Worauf*] y el horizonte dentro del cual deviene experienciable en la síntesis empírica el ente en sí mismo”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 15.

48. Se percibe en este punto con total transparencia la fundamental diferencia que media entre una concepción “finitista” y una “infinitista” de la razón humana. Para Heidegger “el pensamiento como tal lleva ya el sello de la finitud” (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 24); en este sentido afirma que “la idea de un pensamiento infinito es disparatada”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 272.

49. “Dado que él [*el conocimiento divino*] intuye al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta, no requiere del pensamiento”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 24.

50. “El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno [*Erscheinung*]”. KrV, A19/B34.

51. KrV, A121.

52. “Debe sin embargo la intuición finita ser conocimiento, entonces ha de poder hacer accesible al ente mismo, en tanto que patente para todo el mundo (*universal*) y en todos los tiempos (*necesario*) en lo que es y como es”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 27.

53 “Der Verstand ist, seiner allgemeinsten Bedeutung nach, das Vermögen der *Grenzsetzung schlechthin*: er ist dasjenige, was die stetige Tätigkeit des Vorstellens selbst ‘zum Stehen bringt’ und was ihr zum Umriß eines bestimmten Bildes verhilft”. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, ed. por Bruno Cassirer, Berlin, 1918; de la edición consultada, ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994, p. 336 (hay trad. esp., *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1993, p. 368).

54. KrV, B137.

55. “Los fenómenos [*Erscheinungen*], en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman Fenómenos [*Phaenomena*]”. KrV, A248. A pesar de la incoherencia constante por parte de Kant en el uso y mantenimiento de las diferencias terminológicas que él mismo introduce, la ambivalencia expuesta más arriba del término “experiencia” (*die Erfahrung*) se conserva a lo largo de todo el texto kantiano por medio del binomio “*der Gegenstand*”/“*das Objekt*” por un lado (*cf.* M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 31ss.) y “*die Erscheinung*”/“*das Phaenomen*” por otro, identificándose los conceptos “*die Erscheinung*” y “*der Gegenstand*”, si bien es cierto que Kant tiende a asociar el término “objeto” (*der Gegenstand, das Objekt*) al campo semántico del “conocimiento” (*die Erkenntnis*) y el término “fenómeno” (*die Erscheinung, das Phaenomen*) al de la “naturaleza” (*die Natur*).

56. “Nuestras representaciones pueden proceder de donde quieran, ya sean producidas por influencia de objetos externos o por medio de una causa interna, pueden ser *a priori* o haber sido originadas empíricamente, como fenómenos [*Erscheinungen*]; ellas pertenecen sin embargo, en cuanto modificaciones de nuestro espíritu [*Gemüt*], al sentido interno y en cuanto tales se encuentran sometidos en último término todos nuestros conocimientos a la condición formal de nuestro sentido interno, a saber, el tiempo, como aquél en el que son ordenados en su totalidad, enlazados y puestos en relación”. KrV, A98.

57. *Cfr.* KrV, A250. Kant denomina “objeto” (*der Gegenstand, das Objekt*) trascendental a la estructura esencial de todo “referirse a...” por cuanto esta estructura presenta “algo” (*ein Etwas*) que se nos contra-pone (*gegen- stehen*) en toda referencia particular a un objeto (*der Gegenstand*), oponiéndose de este modo a cualquier arbitrariedad o azar en la recepción de aquello que nos sale al encuentro; se conserva pues el significado

tradicional del concepto de “objeto” como aquello que se nos opone (*was dawider ist*) y que vincula de manera necesaria a todo sujeto racional finito. Ahora bien, este “algo” en general que conforma el horizonte de la patentabilidad de todo aquello que en cada caso puede presentárenos no puede entenderse en términos de un “algo” particular (objeto empírico), sino como aquel horizonte dentro del cual puede salir al encuentro el objeto empírico como tal y que regula de antemano (*a priori*) toda referencia particular a un objeto (“verdad trascendental”).

58. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 74.

59. “La teoría de la síntesis, como cualquier otro intento de la psicología trascendental, se expone a la objeción *ad hominem* de que no podemos exigir conocimiento empírico alguno de su verdad, ya que esto sería tanto como postular un conocimiento empírico de aquello que se toma como la condición antecedente de ese conocimiento empírico”. P. Strawson, *op. cit.*, p. 28. En este sentido, se entiende todo el “misterio” que parece envolver a la “identificación” de la “desconocida raíz común” de nuestro conocimiento, de la que Kant habla en ocasiones con un tono un tanto “esotérico”: “A modo de introducción o recordatorio tan sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, sensibilidad y entendimiento, que quizá procedan de una raíz común, pero desconocida para nosotros; a través de la primera nos son *dados* los objetos; son *pensados* a través del segundo”. KrV, B29/A15.

60. “El género es *la representación* en general (*repraesentatio*). Bajo ella se encuentra la representación con *conciencia* (*perceptio*). Una percepción que se refiere tan sólo al sujeto en cuanto modificación de su estado es la *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Ésta es o *intuición* o *concepto* (*intuitus vel conceptus*). Aquélla se refiere directamente al objeto y es particular; éste se refiere mediatamente, por medio de un rasgo que puede ser común a más de una cosa”. KrV, B376/A320 (ver hasta el final del párrafo).

La descripción de la estructura esencial de toda posible articulación de la diversidad como “esto” o “aquello”, i.e. la respuesta a la pregunta por la posibilidad de una síntesis *a priori*, es aquello en que consiste precisamente el conocimiento trascendental tal y como Kant lo define en la 1ª ed. de la KrV; a saber, un conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos cuanto de “nuestros conceptos *a priori* de objetos en general”, esto es, de la descripción de los distintos modos en los que es en general posible para el ser racional finito deslindar la forma *a priori* del sentido interno, en cuanto relación en la que aparece todo aquello que puede presentárenos en cada caso.

61. I. Kant, *Lógica* (AK, IX, 34).

Fecha de recepción del artículo: 7 de enero de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 27 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 29 de mayo de 2008