

Análisis de la «Einleitung» de la *KrV*. Un apunte fenomenológico

Analysis of the “Einleitung” of the KrV. A phenomenological note

Jesús GONZÁLEZ FISAC

Resumen

La «Einleitung» de la *KrV* puede considerarse como un texto particularmente elaborado desde el punto de vista *fenomenológico*. Este artículo intenta mostrar cómo funciona en el texto (en detalle los §§ III-V) una estructura interpretativa basada en el trabajo y articulación interna de la reflexión (como el movimiento de emergencia, como un especial diferir, del fenómeno). Para mostrar que la filosofía trascendental es la investigación de la facticidad de la Razón como facticidad de la ciencia. Pero donde por “ciencia” habrá que entender el particular concernimiento de la Razón por su propia e interna problematicidad como trascendencia; por cuanto el “conocimiento” no es otra cosa que el ser fáctico de la Razón. Esta lectura tiene también el propósito de rechazar algunas interpretaciones, por parciales (en ambas se trata de una metafísica “revisada”), de este texto; tanto las que lo ven como algo relativo a una epistemología como las que entienden la imposibilidad de la metafísica como un malogro dialéctico de la ontología.

Palabras clave: fenomenología, reflexión, facticidad, trascendencia, ciencia, metafísica.

Abstract

The «Einleitung» of de *KrV* can be considered as especially elaborated from a *phenomenological* point of view. This paper is intended to show how an hermeneutical structure works in this text (in detail §§ III-V), based on the internal articulation of the reflexion (as the movement of emergence of the phenomenon, that is, as a movement of a special *difer*), in order to point out that the transcendental philosophy is the investigation of the Reason facticity as science facticity. But "science" must be understood as the particular concerning of the Reason by its own "problematicity" as transcendence; as "knowledge" is nothing but the factual being of the Reason. This view is also against some of the interpretations of this text because of their partiality (both of them have to do with a "revision" of the metaphysic); those that consider it as related to an epistemology, as much as those that understand the impossibility of the metaphysic as a dialectical failure of the ontology.

Keywords: phenomenology, reflexion, facticity, transcendence, science, metaphysics.

I

1. Fenomenología y facticidad. Breve caracterización sobre algo así como un «proceder fenomenológico» en Kant

Lo primero vamos a intentar mostrar que para Kant el conocimiento es algo así como un «factum», lo que quiere decir, algo que está ahí y que sólo es en ese ahí en tanto que se muestre como algo, por tanto, ese su estar ahí, siempre sólo un estar ahí «fenomenológicamente» relevante; y que podríamos considerar, el estar y el mostrarse, como una cierta estructura llamada «facticidad». Vamos a caracterizar la facticidad *provisionalmente* con tres notas. Hablamos de *factum* como de algo *con* lo que nos encontramos y *en* lo que nos encontramos, es decir, algo que emerge y se muestra "como algo" (el único "con" posible es de un figura), pero siempre sólo desde aquello "cabe" lo que siempre ya estamos (el fondo). La facticidad supone por tanto una suerte de *diferencia*, interna a la cosa misma, que hace posible que el "que", aquello en lo que siempre estamos, pueda emerger "como". Porque tan fáctico es el "fondo" en el que nos encontramos cuanto su emergencia como "figura". Por eso hay una especie de *círculo* en tal emergencia, pues no se trata de descubrir nada sino de poner a la vista lo que siempre está. La diferencia supone una distancia, pero una distancia en la que no sólo se gana la figura como figura, sino también el fondo (como una especie de reversibilidad) (i). La mostración sólo es posible si

hay un, digámoslo así, *concernimiento*. Quiere esto decir que la mostración no es fenomenológicamente "neutra" sino que siempre sólo tiene lugar si en la medida en que nos va lo que así tiene lugar y en el modo en que ello tiene lugar. No se trata de que eso que se muestra pudiera no irnos (la neutralidad no es una posibilidad entre otras, no se trata de algo atingente a, digámoslo así, el "contenido") o que pudiera no irnos el modo en que se muestra (siendo ahora lo neutro no el contenido sino, digámoslo así, la "forma"); sólo hay mostración porque hay re-conocimiento, lo que quiere decir una estructura en la que nos va nuestro propio ser. El encontramos es por tanto siempre un fáctico encontrar-nos. De hecho un tal encontramos constituye nuestro propio ser; encontramos es reconocer-nos (ii). Conforme a lo anterior, es decir, teniendo en cuenta las dos primeras notas, si hay un tal concernimiento no es porque seamos algo así como el "lugar" privilegiado o el "positum" sólo desde el que contemplar la distinción (en tal caso no habría propiamente diferencia, no tendríamos círculo), sino porque y en la medida en que somos el *entre* que hace posible que la figura y el fondo emerjan, como el lugar que es un diferir (porque sólo así, insistimos, podría verdaderamente haber "figura" y "fondo"). Donde, por tanto, se trata de un concernimiento *finito* (iii).

Aunque no puede considerarse que sea así de manera estricta, las primeras líneas de la Introducción (de las que no vamos a ocuparnos por extenso) ponen a la vista el modo y manera que podemos llamar "fenomenológico", y ello mostrando el *factum* de la experiencia. Esto no significa que se trate del único *factum*, ni para Kant ni tampoco en el texto de la Introducción, pero sí que se trata de un "factum" en sentido propio. Y aún de que el proceder que se sigue para sacarlo y ponerlo ahí delante también es, estrictamente hablando, fenomenológico (conforme a esta caracterización provisional que hemos adelantado).

Lo primero de todo, el «conocimiento» es algo *con* lo que nos encontramos. Que el conocimiento esté vinculado con la «experiencia» [A 1/B 1] es ya una indicación no sólo de que se trata de algo, llamémoslo, "inmediato", sino de que ese algo es siempre sólo algo en lo que y como lo que nosotros *estamos*; algo con lo que nos *hemos* (si es que se puede entender «*Erfahrung*» también en sentido intransitivo). Pero no, como podría parecer si entendemos que la experiencia es algo que "va de suyo" con el conocimiento, porque estamos al cabo de eso que constituye el objeto del conocimiento (entiéndase, como el objeto que "va de suyo" en el conocimiento), en cuyo caso no podríamos hablar de conocimiento si no lo hiciéramos de experiencia, sino que más bien es porque somos nosotros los que siempre e inmediatamente estamos en algo así como el "conocimiento", en lo que sería un conducirnos o estar fundamental nuestro, que es por esto por lo que, es decir, *sólo entonces*, algo así como la experiencia puede tener lugar (dicho de otra manera, porque la experiencia no es sólo un estar referido a algo ni el conocimiento sólo intencionalmente un conocimiento-de, sino que la experiencia y el conocimiento consti-

tuyen un cierto *estar*, siendo la intencionalidad la que más bien ha de derivarse de este previo estar). Esto es, donde la pretendida "inmediatez" de la experiencia no es tal sino por su pertenencia a algo así como "el conocimiento", que es el que verdaderamente la dirime.

El conocimiento es también algo *en* lo que nos encontramos. O bien, algo *cabe* lo que nos encontramos (que toda contraposición supone siempre un cierto "en" donde tener lugar). Es por ello que la inmediatez y el con del encontrarnos adoptan la figura del "tiempo". El tiempo comprendido como la dimensión inalienable del conocimiento, como el estar mismo de todo conocimiento, que en cuanto tal es la inmediatez de una relación, pero de una relación que consiste en el diferimiento de sus términos. Porque tan fáctica es la diferencia entre la figura y el fondo como el emerger de ambos. Que el tiempo se presente justamente como "comenzar con" («*anfängen*» o también «*anheben*») indica que lo primero e inmediato para nosotros es un tal diferir; una cierta disposición o un "estar cabe" la diferencia (y que deberemos entender previamente a su caracterización como forma de la intuición, en un sentido fenomenológicamente previo). Todavía no sabemos cómo va a quedar el conocimiento mismo en punto a esta relación, pero siendo así que eso inmediato y que nos hace frente no es nada determinado, una "cosa", sino justamente la experiencia, un cierto estar, y siendo esto algo con lo que el conocimiento está inmediatamente vinculado, el modo y manera en que quede el conocimiento respecto a un tal estar no podrá escapar, siquiera como el "fondo", a lo que ya supone esta peculiar inmediatez. El esquema que hemos presentado provisionalmente más arriba debe, así, consecuentemente con lo que se quiere poner a la vista, explicitar algo así como la facticidad, en la medida en que significa algo en lo que nos encontramos y significa siempre un cierto estar en la diferencia, un estar en el diferir; o dicho de otra manera, siendo así que el círculo no es tal círculo sino un "circular" (que apuntaremos como «(i.bis)»). El tiempo constituye ya, desde el comienzo mismo de la Crítica, el planteamiento o posición inicial del terreno en el que nos vamos a mover en todo momento. El de que la facticidad es un interno diferir.

El *factum* implica además un concernimiento. Pero el concernimiento no es algo que esté ahí sin más, sino que pertenece a la mostración misma. Precisamente porque lo que tiene que desembozarse se constituye y nos constituye en y como un tal diferir, la facticidad supone un continuo desembozar-se. Esto significa dos cosas. El concernimiento sólo es en tanto que y como una cierta emergencia, la de una diferencia; y esta emergencia y el concernimiento mismo sólo tienen lugar de modo expreso. Para que pueda emerger y podamos reconocer-nos hace falta que un tal encontrarnos tenga algo que le haga frente y que además esto tenga lugar en el modo de una diferencia e internamente, es decir, constitutivamente respecto al fenómeno que está ahí, que es el conocimiento. Si, como hemos dicho, el desembozamiento lo es de una figura que se destaca sobre cierto fondo del que difiere, el cual

a su vez, como el otro diferendo, viene igualmente a recortarse como figura sobre la anterior (a modo de "contrafigura" si se quiere), lo primero viene a ser la diferencia misma; el movimiento de la diferencia. Que es donde ha de buscarse un tal reconocerse, siempre sólo en tal diferencia. El ponerse a la vista de la experiencia tiene lugar así como la emergencia de ese fondo que es "el" conocimiento o el "conocimiento a priori" por cuanto nos reconocemos di-firiendo del tiempo. «Pues *podría* ser que ... nuestra *propia* facultad de conocer lo produjera *desde sí misma*» [B 1-2] (los subrayados son míos; luego volveremos sobre este texto). La experiencia constituye el índice de una inmediatez atingente al conocimiento, como estar al cabo de las cosas (que también es algo de lo significado en la expresión «experiencia»). Lo que no significa, como decimos, que sea "objeto" o "el" objeto del conocimiento, sino que se trata más bien de aquello con lo que inmediatamente nos encontramos *cuando* conocemos, es decir (para que no pueda entenderse en modo alguno como "contenido" del conocimiento, ni siquiera intencionalmente), *como* el conocer mismo, por tanto sólo cuando y en la medida en que estemos al cabo del reconocimiento, sólo y en la medida en que estemos concernidos, que es como lo venimos explicando. Esto significa (considérese como la segunda adición al esquema provisional) que el círculo no es tal a menos que se esté siempre ya en el círculo, es decir, a menos que se haga expreso tal circular. Lo cual, como hemos señalado reiteradamente, sólo puede acontecer en la medida en que nos pongamos nosotros mismos en juego, esto es, en la medida en que reparamos en el juego y –porque esto sólo puede tener lugar si al mismo tiempo no reparamos también– en que el juego es nuestro (en que no somos meros espectadores). Pero donde esto no suprime la diferencia sino que, como decimos, la pone a la vista y, en cierto modo, la repite. Puede decirse que lo que nos encontramos en un tal proceder, en la medida en que el realce tiene que ser interno a la cosa misma, es una suerte de *reverberancia* (en el esquema anterior, «(ii.bis)»). Y no otra cosa es en lo que consiste la Crítica en tanto que ejecución permanente de ese movimiento que es la *reflexión*. El movimiento que consiste en reconocer y en dirimir lo que es el caso (tal es la virtualidad de la facultad de juzgar en general [KrV, A 132/B 171 y ss.]), lo que significa, por de otro modo no es posible, encontrarnos concernidos por el caso.

Ahora bien (con esto terminamos el "horadamiento", si puede decirse así, del esquema inicial), este concernimiento y este movimiento para hacer emerger lo que siempre está expreso no puede sino ser él mismo, es decir, tiene que pertenecer igualmente al concernimiento mismo, al que estamos en cierta manera expuestos. Porque la experiencia no se convierte simplemente, sin más ni más, en «lo que se llama experiencia», aunque en un tal decir no pueda sino encontrarse el reconocimiento y con él la emergencia de esa diferencia que internamente está en todo conocer en tanto que conducirnos fundamental. Lo que queremos decir es que algo así como la crítica no puede ser al margen de la filosofía, es decir, de la Filosofía en la

medida en que en ella nos encontremos, primero, con un reconocimiento expreso de tal proceder, que es lo que podemos llamar kantianamente «método». De hecho Kant cifrará precisamente en el método [A XII, B XXII], en el encaminarse como tal encaminarse, por tanto no en algo así como "resultado" u "objeto" alguno (que es algo de lo que ya encontramos en las primeras líneas de la Introducción). Así pues, en la medida en que, segundo, la crítica sea siempre al mismo tiempo un *compromiso* con el saber, *Wissen*, no sólo con el conocimiento sino antes que nada con nuestro estar concernidos por el conocimiento como aquello que hace al caso y que, si puede decirse así (como otra manera de expresar lo anterior), nos va nuestro ser (añádase en el esquema anterior como «(iii.bis)»). Como un compromiso con ese nuestro estar expuestos.

2. Fenomenología y (modos de la) reflexión. Algo más sobre un «proceder fenomenológico» en Kant

Las dos primeras secciones de la Introducción han mostrado que como hay un conocimiento «que se llama experiencia» [B 1] hay también algo así como «conocimiento *a priori*». Se trata de un desdoblamiento tal como es del "factum" que acabamos de apuntar; lo que no significa que éste sea el *factum* que ocupa a la Introducción toda (se trata sólo de "algo de" ese *factum*). Para hacerlo se ha partido del hecho inalienable de la experiencia, que es la que aquí constituye la "figura", procediéndose entonces en tres momentos para poner el libertad el "fondo" de la experiencia, que es el de (también el hecho de) una «facultad de conocer *a priori*» [B 6] (entre los que se establece ese diferendo a que nos hemos referido más arriba). Estos momentos pueden considerarse como un progreso natural de la reflexión. Importa reparar en ellos nos van a servir como hilo conductor para descubrir la estructura del texto del que vamos a ocuparnos después expresamente (los §§ III-V).

Los momentos corresponden a la "modalidad" en que tiene lugar la reflexión, cosa del todo pertinente pues de lo que se trata aquí es justamente de poner a la vista algo así como un "factum", es decir, algo por lo que estamos concernidos racionalmente (recuérdese que el sentido de la modalidad –o de algo así como la "modalidad en general"– tiene que ver –si es que podemos expresarlo igualmente "en general"– con la «relación» que guarda eso que se dice problemática, asertórica o apodícticamente con aquello desde donde se dice). Esto, que el conocimiento *a priori* emerja problemáticamente tendrá su importancia porque, como veremos, esa problematicidad tiene todo que ver con la ambigüedad con que se deja la expresión "a priori" al final del § I [B 2-3]. Lo que se establece aquí es que hay conocimientos que tienen lugar «*absolutamente* independientes de la experiencia» [B 2-3]. Esto y

no otra cosa es lo que se concluye como el "significado" de la expresión *a priori*; es decir, pues aquí sólo tiene lugar la apertura de espacio para un significado. Un espacio que sólo ha sido *despejado* –esto sería lo propio del trabajo modal de la posibilidad con la "cosa"– para el conocimiento que no es el de la experiencia; por tanto, en cierto modo también un espacio que no es el tiempo o que no está vinculado con el tiempo. El despejamiento problemático de algo no es sino el despejamiento de un "algo que...", pero sin que todavía se pueda determinar nada de ese algo; ninguna nota o distinción. Porque (una cosa va con la otra y al contrario) lo que tiene lugar es la emergencia o señalamiento de algo "contra" un cierto fondo del que difiere y en cuyo diferir se destaca; o bien, porque como emergencia de la figura sin más, que es un contorno que tiene que recortarse sobre cierto fondo o "contrafigura", lo así despejado es al mismo tiempo "algo que no...". Por de pronto (se trata de un primer momento de un progreso de la reflexión) algo que no es el tiempo y que no es la mera experiencia. En lo que sigue volveremos sobre este extremo.

En el segundo momento [B 3-4] se trata de decidir el «criterio», *Kennzeichnen*, la nota o distintivo que haga posible reconocer el conocimiento *a priori* así despejado, es decir, "como algo". De este modo el espacio despejado se convierte ya propiamente en figura (recuérdese lo que dijimos más arriba sobre la "reversibilidad" de los diferendos, "figura" y "fondo"). Por lo que hace al conocimiento *a priori*, la universalidad y la necesidad *estricta* [B 3]. El momento asertórico exige que lo así puesto como nota sea verdaderamente "distintivo", es decir, que marque la diferencia y trace el dibujo de la figura en cuanto tal. Donde aquí, por la naturaleza misma de lo que ha de distinguirse, que es el conocimiento *a priori*, la validez, respecto de lo que no lo es, los conocimientos, las notas o lo asertórico de la aserción tiene que ser, si se quiere, absoluta o sin más (*schlechterdings*). Por último, el tercer momento consiste en mostrar apodícticamente el conocimiento *a priori*, y la figura (del fondo) es puesta a la vista como un «hecho», *Tatsache* [B 5], como algo que «se impone», *aufdringt* [B 6]. En la constatación apodíctica tenemos finalmente el "que algo como algo". Aquí, la «posesión» o «disposición» (en el sentido transitivo de "disponer de" algo), *Besitz*, de tal conocimiento (por eso, por su condición fáctica, en el «entendimiento *común*» (el subrayado es mío).

II

3. La "paradoja" de la metafísica. (Primer ataque al «§ III».)

Sin embargo, la experiencia no es eso único en lo que se pone en juego algo así como el "conocimiento *a priori*". El objeto de esta Introducción es el desentraña-

miento del conocimiento *a priori* como "factum". Lo que quiere decir –y, con ello, constatar al mismo tiempo que los dos primeros parágrafos no agotan su sentido– que hace falta no sólo un interno diferir sino que ese diferir tiene que constituir el lugar o entre en el que nos encontramos concernidos, siendo así que a ese concernimiento pertenece, porque si no no sería un concernimiento finito, el irnos nuestro ser en ese entre y en ese movimiento de la diferencia. Éste es el sentido cabal de una «filosofía trascendental», que, no debe olvidarse, tiene su «idea completa» en «la crítica de la Razón pura» [A 14/B 28] (de hecho, la mayoría de los cambios, por tanto la problematicidad de la cuestión, tienen lugar precisamente en la exposición de la «idea de» la misma [A 1-13]). Tenemos así que el *factum* que se busca no se agota en la experiencia. Que hay otra cosa, aunque esta otra cosa tampoco sea el *factum* que se busca (aquel en el que se podrá encontrar el sentido y necesidad de la filosofía trascendental, etc.), sino sólo "algo de" ese *factum*. Concretamente algo que no ha podido ponerse a la vista en lo anterior. Pues bien, esta otra cosa es el que «ciertos conocimientos abandonen incluso el campo de todas las experiencias posibles y por medio de conceptos que tienen la apariencia de extender el alcance de nuestros juicios más allá de todos los límites de la experiencia» [A 2-3/B 6]. Es decir, esta otra cosa es la «especulación» [A 5/B 9].

La especulación es algo fáctico. El modo de presentarse el conocimiento trascendente en A 2, como «el hecho de que [*daß*]...», es ya una indicación, teniendo en cuenta que se trata de la exposición correlativa a «que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia», que es como se formuló en B 1, una indicación, decimos, de que se trata de mostrar algo de lo mismo y en el mismo modo y manera, como una constatación fáctica. Porque el conocimiento trascendente pertenece también a «la Razón humana común» [A VIII] (el título de § II dice que incluso «el entendimiento común» está en posesión de conocimientos *a priori*). Repárese por ahora en que si de lo que se trata es de constatar que hay "conocimientos trascendentes" (este podría ser el título apropiados para los conocimientos que se presentan aquí), y de hacerlo fácticamente, el texto de A 2-3 es suficiente; lo que queremos decir es que lo añadido en B 7 nos pone en la pista de otra cosa, digamos en la igualmente fáctica presencia de una «ciencia», que es la metafísica, vinculada a ellos. Esta constatación, como la de algo con lo que nos encontramos o en lo que estamos inmediatamente instalados, resuena en la idea de «tarea» (*Aufgabe*), que es el nombre señalado para estos conocimientos [B 7]. Pero sucede además que estos "conocimientos" constituyen un problema (también «*Aufgabe*»). Donde esto debe entenderse (la homonimia del término es sólo una indicación formal) como una suerte de copertenencia, es decir, siendo así que lo que está entregado a la Razón, o mejor, aquello a lo que está entregada la Razón, algo así como la especulación, que eso no es nada más que su propia e interna problematicidad. Esta problematicidad es la problematicidad de la metafísica (que es lo que introduce expresamente el texto de B 7).

La problematicidad de la metafísica se presenta como que su condición es, vamos a llamarla así, "paradójica", en el hecho de que es «real [*wirklich*], como disposición natural (*metaphysica naturalis*)» [B 21], pero carece de posibilidad, esto es, como «ciencia teórica» (paradoja que sólo podrá despejarse cuando se entienda el significado de «ciencia», por el que podrá afirmarse de modo coherente que la metafísica no es propiamente una ciencia teórica y que es la «ciencia» ocupada de la solución de estos problemas). Lo que se ha despejado en los dos primeros párrafos, eso que es la «experiencia», también nos pone ante algo paradójico, pues tenemos algo fáctico, algo que es, el «comienzo» del conocimiento, el tiempo, pero tal que no se corresponde con su posibilidad, la facultad, sino que consiste y se instituye como tal comenzar precisamente en y como diferencia respecto de ésta. Es decir, porque se trata de poner a la vista la «posibilidad» como un hecho inalienable (que es lo que se expresa en toda la profundidad del concepto de «condición de posibilidad»). Para lo cual el conocimiento, "este" o "aquel", no puede ser en modo alguno el solo producto o el rendimiento de una facultad empírica (aunque también tenga que serlo), una cosa, sino más bien un cierto tener lugar la diferencia entre la posibilidad y lo posibilitado, el tener lugar la distancia que los constituye. Por eso, dado este régimen de posibilidad (el régimen que pertenece a esa estructura de facticidad que estamos intentando poner a prueba en Kant), si la metafísica sólo puede considerarse fácticamente como disposición natural pero no como ciencia, sea lo que fueren ambos, habrá que ver aquí, en esta aparente "paradoja", más una salvaguarda de la posibilidad que una pérdida. La *paradoja* (vamos a fijarla) de "algo" que siempre tiene lugar pero que no tiene lugar "como algo". Es decir, la paradoja que consiste en que algo sólo se muestra no mostrándose, difiriendo esa su mostración, donde su figura no termina de (no puede) emerger, sino que se presenta como un insistente diferir. Pero, ¿qué es esto?.

4. "Problematicidad" de la metafísica (demarcación). La distinción (abstracta) entre "objeto" y "método" de la metafísica. (Primer ataque al «§ VI».)

Comencemos con lo que no es. Porque podría pensarse que lo que aquí acontece es simplemente el hecho de un fracaso, el malogro de la metafísica, y que ésta es justamente la "figura". Lo que se constataría fácticamente sería así el «destino particular» de la metafísica (la condición "destinada" de la metafísica), que es el ser «campo de batalla» [A VII-VIII, B XV], de modo y manera que lo que emergiera en tal fracaso fuera el fondo mismo de la posibilidad de la experiencia. Tendríamos así, en el malogro de la especulación, a modo de "contrafigura", la prueba indirecta de la verdad de la experiencia. Es decir, tendríamos el mismo resultado de las dos primeras secciones de la Introducción, sólo que obtenido apagógicamente. Que es

como se interpreta con frecuencia la «Dialéctica trascendental», como esa parte de la Crítica sólo negativa, ocupada en mostrar que las tareas de la Razón, sólo pueden ser objeto de censura (o habría que decir mejor, de una "censura dogmática").

El verdadero *factum* que ha de ponerse a la vista y en el que va a encontrar su sentido la filosofía trascendental es el hecho de la Razón, de la «Razón pura misma» [B 7], *comprendida en su integridad*. Como acabamos de decir, esto significa, primero, que no se trata de nada meramente negativo, algo que podría ser objeto de una corrección; siempre estamos (y esto podemos considerarlo como un principio hermenéutico fundamental) ante la emergencia positiva de la «Razón» (entiéndase, porque nada de lo que se muestre dejará de hacerlo "como algo", por tanto siempre como parte del juego de la apófansis finita). Por lo mismo (es otra forma de expresarse esta parcialidad), tampoco puede ser algo *de* la Razón en el sentido de algo que pueda considerarse "separable" de la misma, que es lo que nos encontramos en la consideración abstracta del «propósito final» de la Razón; esto es, cuando se considera como distinto y distinguible «lo que se desea saber» [A 237/B 296] del propio saber. Esta abstracción, que nos interesa por cuanto rompe la "integridad" del problema de la Razón pura (que sólo puede considerarse cabalmente si se toma como un problema «general», porque de otro modo no se entendería nada), y que además pertenece a una determinada interpretación de la *KrV*, una interpretación cuyo "equivoco" está en estas mismas líneas (luego volveremos sobre esto), esta abstracción, decimos, reduce la metafísica a algo de la "naturaleza" de la Razón, o mejor, a la Razón como "Razón natural" si puede decirse así, dejando en cambio el conocimiento de parte de otra cosa, de parte del "proceder" de la Razón, y con ello de parte de la "ciencia", que es el nombre del que modernamente ha venido a apropiarse el saber que, vamos a decirlo así, es consecuente en su proceder.

Este es un modo en el que *se puede* entender el § V de la Introducción, siempre a partir de una cierta interpretación también del § VI, al que va indisolublemente unido; especialmente por lo que hace a la idea de «*metaphysica naturalis*» que Kant introduce en él. De acuerdo con ella tendríamos la distinción que Kant establece en los *Fortschritte* sería una distinción simplemente "abstracta". Es decir, que por un lado estaría lo que se «*quiere con*» la metafísica, que correspondería al «propósito final» (más adelante se habla del «fin» de la metafísica [B 18]) y las «tareas» de la Razón, como una suerte de *desiderátum* de la metafísica (en los dos sentidos, de deseo de la metafísica y de la metafísica como deseo), mientras que, por otro, «lo que se tenga que hacer *en ella*» [Fort. XX, 261], apuntaría a su concernimiento metódico. Que es lo que, esto es, lo que *únicamente* podría corresponder al interés positivo de la Crítica, a lo que Kant llamaría «*metafísica como ciencia*», puesto que lo primero correspondería más bien a un devenir "natural" de la Razón que, ajeno al método, sólo puede fracasar, constituyendo de hecho la segunda parte de la obra, la parte "negativa", que es como hemos apuntado que viene a interpretarse la

Dialéctica trascendental. Esta distinción es la que introduce el juego entre la metafísica natural y la metafísica como ciencia. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que se trata de una distinción que expresa una dificultad y una condición problemática de la metafísica, en sí misma; es decir, *fácticamente*. Esto supone que entre ambas tiene que haber un juego o una correlación y que una consideración de ambos como aspectos separables sería abstracta.

Lo primero es recuperar la metafísica y recuperarla precisamente en punto a esa su condición de albergar tanto el "problema" como la "tarea" que constituye el conocimiento trascendente, y ello siempre sólo (tal y como nos encontramos en el texto añadido de B 7), y en contra de una interpretación "naturalizada" de la metafísica, como un trabajo que sólo puede ser metódico. Piénsese que por eso en *B* se introduce la «metafísica», que no tiene ninguna referencia expresa en *A*, y la metafísica como «ciencia», pues de otra manera, aun cuando la metafísica estuviera igualmente concernida por tales problemas, si esto no pasa por el método, la interpretación "naturalizada", como la hemos llamado, podría seguir siendo cierta, pues la metafísica podría seguir encerrada en "lo que se quiere" con ella, que es precisamente la clase de abstracción que hay que evitar. O dicho de otra manera, porque de no hacerlo así se olvidaría la copertenencia esencial que hay entre la problematización de lo que se propone la Razón y su proceder, entre el "objeto" y el "método" de la Razón. Pero esto puede suceder de dos maneras. La primera y más evidente es que el método suponga la deyección de los "problemas" en cuanto tales, simplemente como "pseudoproblemas" (y por tanto como "pseudotareas"); que es cuando la metafísica quedaría ella misma simplemente "fuera" de la ciencia, es decir, privada de todo respecto metódico. Por lo mismo, el objeto quedaría también dividido, por una parte como "pseudobjeto", el objeto "deseado" de la Razón, que es donde quedaría la metafísica (como meta-física), y por otra lo que sólo y propiamente puede ser "objeto", es decir, sometible a un método o proceder efectivo, el objeto de la ciencia, que sería la naturaleza. Pero el olvido también podría acontecer de otro modo. Entendiendo que la metafísica no tiene que privarse del respecto metódico aunque sí del objeto; es decir, siendo así que su único "objeto" posible es el "método" mismo. La metafísica como «crítica» sería así una suerte de metafísica "revisada", o mejor, una metafísica "revisiónista", cuya tarea sería eliminar los pseudoproblemas en su trabajo de fijación y aseguramiento del método de la ciencia. Esta sería la interpretación, vamos a llamarla así, "metacientífica" de la metafísica. Pero igualmente insuficiente. Porque tanto una como otra separan el sentido metódico de la metafísica de lo que es el propio proceder de la Razón en tanto que trascendencia. La duplicidad del significado de "Aufgabe" –y con esta duplicidad la metafísica– tiene que reubicarse en el horizonte del problema general de la Razón pura como el problema general de la ciencia, esto es, como el problema general del proceder de la Razón (que es lo que a nuestro juicio aporta el texto añadido –ahora

diremos algo más sobre esta adición). De hecho, el método es aquello «de lo que inmediatamente se [la Razón] hace asunto» [XX, 261]; y la metafísica es la disciplina en la que el concernimiento de la Razón, que es la cuestión del método, se vuelve "el" asunto (la metafísica es la disciplina de tal concernimiento).

Pero el método hasta ahora seguido está marcado por una determinada interpretación del conocimiento, como conocimiento formalmente por conceptos, es decir, como el conocimiento reducido a la "forma" del concepto (a la forma lógica del concepto), que es la «universalidad»; está marcado por tanto por el sentido o la constitución deductiva del conocimiento. Por tanto, y esta va a ser la clave de todo, no mostrando (en un modo y manera al que ahora vamos a referirnos) el verdadero calado del conocimiento, que es el calado de la Razón, la trascendencia. Esta interpretación es la que está detrás de la definición de la Academia (Baumgarten) de la metafísica como «la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano» [A 843/B 871] (o, como se dice más adelante, como la ciencia que se ocupa de «la perfección *lógica* del conocimiento» [A 838/B 866]). En cierto modo podría decirse que la metafísica tradicional es una disciplina dominada por la preocupación metódica, pero en un sentido meramente formal y externo. Por eso en la definición académica de filosofía no se muestra el concernimiento de la Razón, ese irle en su ser su propio ser, que es lo que Kant expresa en la necesidad de que el saber esté vinculado a los «fines supremos de la Razón» [A 840/B 868], es decir, en que la Razón tenga que pensarse como vinculada ella misma a fines (que es otra forma de expresarse ese concernimiento, pues son su fines "propios" en el sentido de allí donde ella viene a cumplirse en su esencia, como «Razón humana» [*ibidem*]). Pero no porque se "oculte" algo de la Razón, sino porque la tradición está en la interpretación inmediata del conocimiento, como ejercicio meramente lógico, esto es, formalmente judicativo y formalmente deductivo (en punto a la universalidad como mera forma), y por tanto ajena, no a la verdad, sino a la profundidad o calado de la razón y del método mismos. Que ha quedado de algún modo "embozado", pero siempre sólo como un embozamiento que *va de suyo*. Lo que Kant reprocha a la metafísica es el calado insuficiente de su método, que no su incorrección, pues el «*proceder dogmático*» [B XXXV] es conforme a la ciencia (a su sola forma lógica, que se ajusta al ideal deductivo del orden y la demostración –que no es otra cosa que la constitución "consecuente" o "formal-consecuente" del sistema). Por eso la referencia al concepto académico de metafísica se hace en la Arquitectónica de la Razón pura a una con el señalamiento del concepto mundano de filosofía, que le sirve de contrapunto [A 839/B 867]. Pero todo ello, y esto es lo que queremos apuntar, como una profunda *revisión* del concepto de «ciencia», que es lo que está en juego en todo momento; en la Arquitectónica, como es su propósito expreso [cf. A 832/B 860], pero también en la Introducción, como el sentido mismo de la Crítica (y también desde antes de la Introducción, en el Prólogo de *B*, que debe leerse a una

con los textos añadidos en aquella, muy particularmente a una con el § VI). En la idea de ciencia es donde encontramos el calado de la Razón, que es la *trascendencia* (y, como veremos, también su problematicidad).

5. Especulación y trascendencia (más sobre la "problematicidad" de la metafísica). (Segundo ataque al «§ III».)

El hecho que se constata y que completa la figura del conocimiento *a priori* (cuyo fondo, digámoslo así, "general" va a ser el "problema de la ciencia") y que toma la figura de la "especulación" (la figura que tiene que emerger es "problemática", lo que quiere decir que el fondo de la ciencia ha de ser el fondo de un "problema", pues lo que está en juego es la pertinencia de algo así como "crítica", etc.) es el hecho de la trascendencia, la pertenencia a la Razón de un conducirse respecto a la experiencia que consiste en un cierto traspasar (*hinausgehen*) [A 3/B 6]. En general¹. Por de pronto, importa de este traspaso que nos pone en la pista de algo que ha pasado *desapercibido* en los párrafos iniciales, interesados como estaban en la mostración del conocimiento *a priori* en general (con la ambigüedad que hemos señalado ya en punto al concepto de «puro», que en el § III se va a mostrar como decisiva). Ha pasado desapercibido el hecho de que el conocimiento es siempre, en tanto que habérmolas con, siempre en un cierto *modo*, lo que sólo es así precisamente porque aquello *con* lo que nos hemos y en lo que consiste el conocimiento resulta igualmente inalienable. O dicho de otra manera, que el conocimiento es finito, también el conocimiento *a priori*. Siendo la figura del "modo" la que da cuenta del límite y de la contingencia del conocimiento. En los §§ I-II se trataba de despejar sobre la figura de la experiencia el fondo del conocimiento *a priori*; ahora en cambio se trata de "recuperar", a la inversa diríamos, la experiencia como el fondo inalienable de todo conocimiento *a priori*, su condición de fáctico e inalienable suelo, como es llamada en A 1, para el conocimiento. Esto es lo que viene a realzar la trascendencia, que se formula como el abandono de «todas las experiencias posibles», en plural (por tanto no de la posibilidad o forma de la experiencia). Lo que ha pasado desapercibido y va a realzarse ahora aquí es, si se quiere, su misma condición de «*a posteriori*» (cosa que, dicho sea de paso, pertenece a una lectura

¹ "Trascendencia" es lo que a nuestro juicio puede considerarse como la "figura" que emerge en el § III (o como el término que fenomenológicamente mejor da cuenta de lo que quiere ponerse a la vista aquí). Por tanto siempre como algo de lo que aquí está en juego. Pero no sólo en punto a la "metafísica" sino *en general* como aquello que está en el centro mismo del conocimiento ontológico (por tanto, también antes, en los §§ I-II) y de su problematicidad. También de la exigencia de algo así como una "filosofía trascendental" (es decir, por cuanto el problema y la solución se copertenece). Pero esto lo vamos a ir confirmando en lo que sigue.

unilateral, "ontologizante" diríamos, que se queda con destacar en estas líneas la necesidad de abrir un espacio para la "posibilidad", olvidando que no hay posibilidad si no es como fáctica "condición", que es lo que sí resuena cuando se piensa más en el calado metafísico de la experiencia).

Como hemos comenzado señalando, la facticidad del fenómeno, aquí el del conocimiento, constituye una estructura de desembozamiento. Lo que quiere decir que es fáctica e inalienable la estructura misma; la figura y su estar ahí como figura lo mismo que el fondo. "Figura" y "fondo" constituyen un juego de diferendos en donde lo primero es el juego mismo y la diferencia misma, no sus términos ("términos" sería el resultado de una abstracción). Téngase en cuenta que como el conocimiento *a priori* es desembozado desde lo que está siempre en juego en nuestros conocimientos (estamos en *B*), ese encontrarnos en que consiste el fáctico "habérselas con" que hemos visto que es el conocimiento, al ser este encontrarnos lo primero respecto a nosotros, decimos, la experiencia, que es eso primero, queda de alguna manera velada en su condición de "contenido" propio e inalienable de todo conocimiento, pero no en el sentido del contenido de sólo cierta clase de conocimiento, que es lo que se trató de evitar en *B* tal y como indica el título del § II, sino como el conjunto de todas las cosas que puede ser conocidas y por tanto en cierto modo como el espacio ineludible de todo conocimiento. El espacio de todo fáctico estar. Un espacio que es atingente por tanto al modo mismo del conocimiento, que sería la trascendencia; algo del conocimiento en punto a su constitución y esencia como forma o validez en general. Por lo mismo, tampoco habrá de entenderse que esto significa que el conocimiento teórico sea "todo" el conocimiento. Lo que sí sucede es que el conocimiento teórico constituye de alguna manera un conocimiento fenomenológicamente "inmediato"; tanto como "inalienable" lo sea el tiempo (es decir, porque el comienzo de la Introducción de que «*Todo* nuestro conocimiento ...» —el subrayado es nuestro— debe tomarse en sentido estricto). En todo caso (por el momento dejamos sólo apuntada esta tesis de fondo sobre el calado metafísico de la experiencia), lo que decimos es que la trascendencia sirve, en el modo y manera en que se presenta en el § III (y que todavía está por ver), para realzar la condición ampliadora del conocimiento. Que la condición del conocimiento en cuanto tal es la de «ampliar», *erweitern* [A 3/B 6], y que esa su facticidad es *de por sí* ampliadora (la trascendencia pertenece a la Razón como algo de suyo, que es como debe entenderse su condición de «*Trieb*» de la Razón [A 5/B 9]).

6. Problematicidad y reconocimiento. (Tercer ataque al «§ III».)

Lo que ha de ser puesto a la vista en este párrafo ha de serlo, no se debe olvidar este extremo, sólo problemáticamente. Como se trata de despejar o de abrir un

“espacio” para lo que se quiere presentar y como aquello que tenemos ahí delante, la “figura” tiene que establecerse en un cierto diferir respecto a otra cosa, el “fondo”; tiene por tanto que haber algo que destaque aquélla. Quiere esto decir que en la propia figura tiene que poder encontrarse algo, un desajuste, que ponga en movimiento el encaminamiento hacia el fondo y su desembozamiento como «cuestión» (*Frage*) [B 2], que es lo que se hace en verdad en este primer momento. Al comienzo hemos apuntado que el tiempo es aquello en lo que estamos siempre ya y que constituye la diferencia inalienable que sostiene el diferir y el circular de la diferencia. Pero donde si el tiempo es lo que como di-stancia permite que emerja la figura es porque siempre ya hay también concernimiento (porque la distancia sólo es posible fenomenológicamente como un cierto distanciar-se), que consiste en reconocernos en tal diferencia, como “contrafigura”. Pero como contrafigura, insistimos, que sólo puede destacarse en tal concernimiento como distanciar-se. Esto es así porque la distancia no es algo instituido o que pueda simplemente ser “descubierta” sino que es algo al cabo de lo que siempre estamos; es decir, algo al cabo de lo que está la propia reflexión y por ende el desembozamiento fenomenológico. Esto quiere decir que nuestro ser finito (nuestra constitución cabe el “entre”) y el reconocernos que le pertenece es siempre un estar al cabo del tiempo resistiendo la diferencia e impidiendo que el tiempo nos arrastre y nos suprima. Lo que decimos ahora es que como esto es así, lo primero a la hora de trabajar el *factum* tiene que ser, justamente, la problematización en el sentido de la mostración de la diferencia como tal di-ferencia, e.e., como “diferencia viva” si puede decirse así (como diferir, etc.). Por tanto antes que nada nuestro reconocimiento como di-firiendo del tiempo.

Eso que a nuestro juicio constituye en general un tal reconocimiento, lo que, insistimos, instituye la diferencia y hace que emerja la figura, eso no es otra cosa que la propia Razón en tanto que se reconoce en su diferencia respecto de la experiencia y el entendimiento. En el texto de B1 esto tiene lugar de un modo fenomenológicamente expreso. Porque la diferencia entre «nuestro conocimiento» y la «experiencia», que se encuentra fijada en la distinción entre “proceder de” y “comenzar con”, sólo emerge en el momento en que emergemos “nosotros”, pero no como experiencia, por tanto psicológicamente, que es como nos encontramos en punto a ese comienzo de todo conocer, donde «nuestros sentidos» y «nuestra capacidad de entendimiento» pertenecen al fáctico acontecer (psicológico) de la experiencia, acontecer que por otra parte se presenta «sin duda alguna» [B 1], sino como aquella instancia que puede separarse y distinguirse de un tal acontecer. Que es donde nos encontramos con ese «Pues *podría* ser que ... nuestra *propia* facultad de conocer lo produjera *desde sí misma*» [B 1-2]. Esto, según hemos visto más arriba, tiene lugar como el despejamiento problemático de algo, como el despejamiento de cierto “que ...”. Por tanto, a la vez como “algo que no ...”, en este caso que se hace

sobre el fondo o contrafigura de la experiencia, "algo que no es tiempo". Por tanto siempre como un cierto di-ferir. Luego, asertóricamente, se determinará algo más de la figura, a saber, su contorno preciso y tendremos ya el "como" del "como algo" (los caracteres de universalidad y necesidad), para terminar en su constatación apodíctica como hecho, "que algo como algo" (que es el conocimiento del entendimiento común). Etc. Pero por el momento y como lo propio de esta problematización, se trata de determinar tan sólo la diferencia y el diferendo de la diferencia. En este despejamiento emerge el "nosotros" en el sentido de "facultad" o de "Razón"; en él tiene lugar el concernimiento racional a que nos hemos referido más arriba. Esto significa, al tener lugar problemáticamente, que "nosotros" nos reconocemos en un tal poder-distanciarnos respecto de la experiencia, que es lo que tendría lugar en tal formulación *hipo-tética*, en el poder-reconocernos más acá de ella (el "no" del despejamiento apuntaría a esta "topología", vamos a decirlo así). La idea de que mediante una "atención" ejercitada podría distinguirse entre lo que sólo es un producto de un trabajo o elaboración meramente psicológico y lo que no lo es, va en esta misma dirección; como confirmación meramente fenomenológica de que puede trazarse la diferencia, aunque sea como el resultado de un cierto trabajo o «ejercicio», *Übung* (lo que nos pone en la pista del Juicio, que es la facultad de la reflexión y de la distinción en general). Pero, ¿cómo puede ser esto aquí, en el § III?. Entiéndase, si es así que tiene que poder pensarse la misma relación entre los textos de B 1-3 y los siguientes que entre los de A 2-6 y los siguientes.

En el caso del texto del § III nos encontramos en las primeras líneas (A 2-3) con el hecho del sobrepasamiento de la experiencia como campo o suelo del conocimiento. El juego de "figura" y "contrafigura" que hemos dibujado como requerido para la mostración de todo *factum* (el modo fenomenológicamente pertinente, etc.) dice que el "que" que ha de despejarse sólo puede emerger cabe un interno diferir, por tanto siempre como un "algo que no". Pero el sobrepasamiento no constituye el movimiento de tal diferir. Por tanto no es el todo de la "figura", que tiene que estar igualmente vinculado a un tal diferir. Recuérdese que en el caso del conocimiento *a priori* ha sido el tiempo el que ha introducido la insistente diferencia sólo respecto a la cual ha podido emerger la figura del conocimiento *a priori* como reconocimiento (problemático) de "nosotros" frente a tal diferir; en cierto modo "resistiendo" al tiempo, según lo hemos expresado más arriba. *Pero aquí*, decimos, la trascendencia *no* constituye todavía el movimiento ni pone en movimiento el diferir en que internamente vamos a tener que reconocernos. La trascendencia constituye simplemente eso de la figura que emerge frente al conocimiento empírico en el que siempre y en cada caso estamos, como el conocimiento de "objetos", traídos y llevados por el tiempo, y que lo hace precisamente como el concernimiento de la Razón por aquello que en cuanto tal está más allá de la propia experiencia. Nada más. Este concernimiento por "objetos" (ahora vendremos sobre la importancia de

este hecho) es el que despeja el "nosotros" que hace falta para la emergencia de la figura. Es lo que aquí se presenta como el reconocer-se de la Razón en su «propósito final» (su reconocerse en la metafísica –si también se reconoce en la "matemática" lo precisaremos ahora– en tanto que saber que «abandona» el campo de la experiencia, materialmente entendida). En tanto que interesada justamente por "algo que no" alcanza el entendimiento. «Y es justamente en estos últimos conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos donde se encuentran las investigaciones de nuestra Razón, que *nosotros* tenemos por las de mayor importancia y cuyo propósito final tenemos por mucho más elevado que todo lo que el entendimiento pueda aprender» [A 3/B 6-7; el subrayado es mío]. El modo en que aquí nos encontramos con la "diferencia" y por tanto con la emergencia de la Razón en cuanto concernimiento es el del *interés*. Las investigaciones de la metafísica no podrán abandonarse en modo alguno «por menosprecio e indiferencia» (son «investigaciones cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana» [A X; sub. orig.]). Sin embargo, esto, insistimos, todavía no nos dice qué es lo que pone en movimiento ese interno diferir, que es la clave de esta sección, ni por tanto completa la figura. Con lo que, por esto mismo, la contrafigura no podrá ser la experiencia sin más. Lo que tiene que emerger como figura no es simplemente que hay una razón que se plantea cuestiones que trascienden la experiencia. De hecho no puede ser esto so pena de caer en el peligro, que ya hemos señalado anteriormente, de entender la metafísica y la condición metafísica de la Razón como algo simplemente "natural" y por tanto ajeno a la propia esencia del conocimiento. Que es de lo que no se trata si se quiere presentar el problema de la Razón como un «problema general» (etc.). La cuestión pendiente tras estas líneas será, por tanto, ¿qué es lo que constituye el movimiento en el que internamente va a emerger la Razón?. Dicho de otra manera, ¿cuál es el movimiento que como fondo o contrafigura (porque la distancia tiene que ser siempre y al mismo tiempo un interno diferir, etc.) va a permitir a la trascendencia emerger?

7. La ambigüedad de la trascendencia y el problema de lo incondicionado

El despejamiento problemático está, al igual que acabamos de ver en el caso de la posibilidad de la experiencia y de nuestra facultad de conocer, en el hecho de que, por de pronto, una tal facultad pueda pensarse, es decir, que su posibilidad no pueda suprimirse sin más. Porque, como acabamos de señalar, no puede haber una decisión que zanje la diferencia entre el "que" abierto, en este caso el conocimiento trascendente, y el "algo que no", que es el conocimiento empírico en general en favor de uno o de otro; pues se trata simplemente de sostener el espacio en su apertura (etc.). Esto se expresa aquí en el hecho de que la trascendencia, en tanto que estar

más allá de la experiencia, no pueda ser «refutada» (*widerlegt* [B 8]). Esto es, por experiencia. Piénsese que la única manera de que un determinado hecho de razón fuera negado, por tanto el único que fenomenológicamente podría considerarse como tal, sería el que tuviera lugar interna y necesariamente; sería la «contradicción», *Widerspruch*, pero no como "error" sino como un fenómeno necesario de la Razón, que es lo que nos encontramos en la figura de las «antinomias». Sin embargo la trascendencia, a diferencia del conocimiento *a priori* que se ha despejado y constatado en lo anterior, es algo problemático. Es decir, el *factum* o eso del *factum* que se despeja en el modo y manera que acabamos de decir, es la problematicidad que va de suyo con la trascendencia (de hecho, como vamos, a ver, también la problematicidad propia del conocimiento *a priori*, aunque en su despejamiento inicial se haya presentado *más bien* sólo positivamente). Lo que aquí tiene que ponerse a la vista, y esto es fundamental, no es simplemente la trascendencia, sino (también) sobre todo que una tal trascendencia y un tal modo es *en sí misma problemática*. Esa es la cuestión. Porque mientras que el conocimiento *a priori* puede ser en última instancia reconocido como un «hecho» (aunque esto tendrá que ser matizado), aquí el único hecho que se va a poder constatar es el del «problema», *Aufgabe*, es decir, el de que siempre hay un problema. Esto es, el que va ser el problema/tarea de la crítica (no debe olvidarse que se está trazando la idea de la filosofía trascendental).

La problematicidad de la cuestión tiene que ver con la trascendencia. Concretamente en el peculiar trastocamiento del sentido de "lo apriori" que supone. Los conocimientos que son aquí el caso son conocimientos que «traspasan el mundo de los sentidos». La trascendencia está referida así a las cosas en tanto que materia del conocimiento. Por eso la metafísica emerge aquí (y lo hace además expresamente en el texto añadido de B 7) en punto a «Dios», «alma» o «libertad», "objetos" posibles de conocimiento trascendente; es decir, por eso (o porque esto es así) la metafísica emerge como "metafísica especial" (que es la "figura" que va recoger la problematicidad de la metafísica, y la razón, esta problematicidad queremos decir, de que sea referida expresamente y en punto a estos problemas en el texto citado; pero ahora vendremos sobre el texto mismo). Lo que sucede es que en esto se muestra una ambigüedad esencial a la metafísica (y que Kant reconoce expresamente en los *Fortschritte* [cf. XX, 316-7]). Una ambigüedad que a nuestro juicio no juega en contra del conocimiento ontológico (tal y como se piensa cuando se interpreta la Dialéctica trascendental como una parte meramente negativa), sino que, antes bien, tiene que pensarse en copertenencia con él. El, vamos a llamarlo así, "desplazamiento" que tiene lugar desde el "conocimiento a priori" (de lo que luego se llamarán «objetos en general» [A 11-12; texto suprimido en B]) hacia el "conocimiento de objetos a priori" (los particulares objetos de "Dios", "alma" y "mundo").

Es lo que, formulado críticamente, vamos a encontrar en "lo incondicionado"

(que bien puede considerarse como la expresión "ontológica", o como el "esqueje formal" si se quiere –por cuanto no decide nada sino que sólo constituye un cierto movimiento en punto a un límite–, de la idea de un propósito final). Piénsese que lo incondicionado es la figura propia de la metafísica en tanto que metafísica especial. Si consideramos la articulación de la Lógica trascendental es claro que lo que todavía conserva su determinación como "metafísica" es la "metafísica especial" (la "metafísica general" va a quedar en verdad como "ontología" [cf. A 247/B 303 y A 845/B 873]), que es la que ocupa expresamente a la Dialéctica trascendental. Esto significa que lo que debe pensarse en punto a la dialéctica y lo dialéctico de la Razón es algo así como "lo incondicionado", lo que quiere decir, la trascendencia en sentido propio. En la medida, decimos, en que supone un desplazamiento y trastocamiento de "lo a priori", desde "posibilidad del conocimiento" a "conocimiento posible"; es decir, en la medida en que la trascendencia no pueda desvincularse del conocimiento ontológico propiamente dicho (piénsese que de otro modo la división –*qua* «división»– de la Lógica trascendental no tendría sentido, que es lo que se expone, queremos decir, una tal vinculación, en el comienzo de la Dialéctica trascendental [cf. A 293/B 349 y ss.]). Este trastocamiento nos pone en la pista de dos cosas. Por una parte, de la condición esencialmente *finita* del conocimiento. Como hemos señalado antes, el conocimiento tiene lugar siempre sólo como un «ampliar». Esta es una determinación esencial de su "modo". Lo que no debe entenderse como que el conocimiento tiene "un" modo, la ampliación, como podría tener "otro", aunque no sepamos cuál pueda ser, sino que sólo puede tener lugar como cierto "modo" porque siempre ya está vinculado a "contenido" o "materia" que, en cuanto tal, como diferendo queremos decir, es algo *in*-alienable y que lo determina siempre como el del caso. Esto también se puede expresar de otra manera, que cualquier otro modo de conocer que no sea el nuestro es «problemático» (A 254/B 310), es decir, simplemente *nada*, o habría que decir mejor, porque esta "nada" no puede ser llenada con hipótesis, que es *categorícamente* nada, que es una nada limitante (un «concepto límite» [A 255/B 310-11], un concepto cuyo único contenido o pensamiento es el de ser límite, el pensamiento de la forzosidad de la nada si se quiere, y que tiene todo que ver con el sentido que hemos visto de la problematicidad en la reflexión, como un rendimiento positivo, por tanto, de la misma). Por otra parte, el trastocamiento muestra que el conocimiento ontológico es en sí mismo problemático. Donde esta su problematicidad tiene todo que ver con una tal finitud (que, como hemos dicho, es lo que significa que a la lógica trascendental pertenezca una «dialéctica trascendental», etc.). Lo problemático es que algo así como "a priori", que significa vinculación a la Razón, y algo así como "conocimiento", que significa vinculación con las cosas, vayan a una. Piénsese que el trastocamiento que supone la idea de incondicionado y la relación de la metafísica con lo incondicionado estriba precisamente en su deriva, vamos a decirlo así, "ontologista", en la pretensión de

que el conocimiento *a priori* nos abre a un particular dominio de objetos; que hay un conocimiento óntico especial, donde "especial" –y esta es la clave de la problematicidad subsiguiente– se refiere también a la Razón misma (con lo que la Dialéctica trascendental sería una suerte de subversión de la ontología).

Pasemos al análisis fenomenológico, en detalle, del texto que nos interesa, los §§ III-V. El contorno del problema consta de tres trazos. Los que corresponden, tal y como hemos visto que tiene lugar en los §§ I-II, a los distintos momentos de la reflexión en punto a la "modalidad". Pero donde, no debe olvidarse esto, lo que emerge, el fenómeno que aquí es el caso, no es otra cosa que la interna problematicidad de la metafísica.

8. Trascendencia y «modo de conocimiento». (Análisis en detalle del «§ III». Momento problemático.)

A. El embozamiento de la cuestión (figura). (Momento problemático). El fenómeno mismo es la vinculación de Razón y la metafísica con la trascendencia, que es algo inalienable pero problemático. Como el conocimiento *a priori* ha quedado vinculado a la experiencia, la trascendencia supone un "conocimiento" que carece de objeto [A 3]. Pero que persiste "como conocimiento", es decir, que conserva la «apariencia» de conocimiento. El problema que se plantea es, por tanto, el de si podemos considerar a este conocimiento como fundamentado. Lo que emerge aquí, al destacarse, como hemos dicho más arriba, el "contenido" y la necesidad de que el conocimiento esté siempre referido a "objetos" es la cuestión de la «fundamentación» (*Grundlegung*) [A 3/B 7]. La metafísica, al abandonar la experiencia, que es el fáctico suelo de todo conocimiento, necesita asegurar sus fundamentos; necesita de un «crédito» para sus «principios» [A 3/B 7] (*Grund-sätze* o «proposiciones del fundamento»). Esto también se puede expresar de otra manera. El hecho de que se trate de conocimiento trascendente supone su condición "a priori" y, por tanto, que la carencia de objeto y el problema del fundamento se retrotraigan por así decir a la Razón y a su "capacidad". Como el contenido no es lo que va de suyo (tal es la problematicidad que introduce la especulación), la cuestión da un paso atrás, hacia la propia Razón, hasta la pregunta de «cómo puede llegar el entendimiento a todos estos conocimientos *a priori*» [A 4/B 7; el subrayado es mío], que es lo mismo que decir, hacia el propio concernimiento. La cuestión de la trascendencia queda así como la de discernir la «capacidad o incapacidad» (*Vermögen oder Unvermögen*), la condición de posibilidad o de imposibilidad del conocimiento *a priori*. Si tenemos en cuenta además que en la primera parte ha tenido lugar un planteamiento de la cuestión del conocimiento *a priori* precisamente en términos "de principio", que es lo que significa este su despejamiento como "posibilidad" o

“facultad”, el que ahora se venga sobre el fundamento de la trascendencia, sobre la necesidad de determinar su fundamento, bien puede considerarse en el fondo como la pregunta “¿qué significa “fundamento” u “origen” cuando se dice del conocimiento (a priori)?”. Pero, ¿y lo problemático de esta emergencia?. La condición “problemática” de este ponerse a la vista el problema está justamente en la figura de la metafísica. Lo que quiere decir, en el hecho de que la cuestión de la trascendencia ha quedado justamente desatendida “como cuestión”. El aspecto problemático de esto que tiene que emerger a su vez en el párrafo problemáticamente es, por tanto, el *dogmatismo* de la metafísica. El que haya faltado la cuestión de la fundamentación (en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo).

B. La insistencia del embozamiento (di-ferir). (Momento asertórico.) Pero la cuestión de la fundamentación tiene que emerger y tiene que no dejar de emerger *como cuestión*. Como hemos señalado reiteradamente, el *factum* exige que su emergencia sea siempre un movimiento de diferencia y que la figura emerja sólo sobre una contrafigura insistente si puede decirse así. Por eso no basta con que tengamos aquí el problema de la trascendencia como la emergencia problemática de la Razón, sino que hace falta todavía que esa emergencia tenga lugar como un insistente diferir. Éste sería el segundo trazo del contorno del problema. Es lo que en el texto nos encontramos en punto a la dilucidación del significado de la palabra «natural». Esta palabra se hace cargo de la *continua* problematicidad de la metafísica y de la trascendencia. El problema del aseguramiento de sus principios. Este aseguramiento es algo que «debería (*sollte*) suceder». Por de pronto, esto quiere decir que se trata de una exigencia para la Razón (la crítica, este peculiar concernimiento de la Razón por sí misma –como «investigación», *Untersuchung* [A 4/B 8]– es un «deber», *Pflicht*). Pero también quiere decir que una tal investigación nunca ha sido llevada a cabo y que lo que ha sucedido es que ha estado «largo tiempo suspendida» [A 4]. Que «en la medida habitual» [A 4/B 8] no ha tenido nunca lugar. Tenemos así la ambigüedad del sentido de «natural». Como aquello que debería haber sucedido «de modo racional», si el “acaecer” (*geschehen*) hubiera venido determinado por la Razón, como un «deber», *Sollen*. Y, en una suerte de “doble” (ahora veremos el por qué), como experiencia, es decir, como un acaecer que ha tenido lugar «conforme al tiempo». Por tanto, como lo que ha llegado a convertirse en hábito; o como lo que ha llegado a convertirse en experiencia (pues el hábito no es nada más que el resultado de «el frecuente acompañamiento de lo que sucede con lo que precede» [B 5], el producto, pues, de la asociación meramente empírica). Tenemos así la diferencia y el diferir en que sólo puede mostrarse el *factum*. La problematicidad de la trascendencia que se ha presentado en lo anterior viene a jugarse en términos de la contraposición entre “deber ser”, por tanto como concernimiento, y “ser”, por tanto como tiempo. Esta es la indicación fundamental sobre el diferir y el movimiento

mismo en el que sólo puede emerger el concernimiento que es la cuestión de la fundamentación. El diferir frente al que la Razón va a re-conocerse, por tanto resistiendo, no es otro que el de un cierto "hábito". Un hábito que «por una larga costumbre se convierte en naturaleza» [Prol. IV, 262]. O bien, una Razón arrastrada por el tiempo y por la experiencia, «en un estado de inercia» [B XXIV].

Pero, ¿y por qué se juega esto en torno al mismo término, «natural»? La homonimia es un modo de realzar la diferencia justamente como diferencia y diferir "internos" a la cosa misma. En este caso como internos a la propia Razón. De modo parecido a como hemos visto que se juega el término "experiencia", que va y viene y circula en las primeras líneas de la Introducción, para en ese ir y venir hacer emerger la diferencia entre tiempo y conocimiento. Donde, y esto es fundamental, una tal diferencia puede considerarse interna, como un interno diferir, justamente en la medida en que la Razón está concernida por el tiempo y por la experiencia. Es decir, en la medida en que el *factum* es finito. Esto significa no sólo que el conocimiento es un fáctico "habérselas con" para el que la experiencia es algo inalienable, sino también que nuestro ser es un fáctico estar y en relación al cual se va a re-conocer la Razón resistiendo, según lo hemos expresado antes. Se trata de la facticidad o de eso de la facticidad que Kant llama «historia de la Razón»; que podemos considerar como una suerte de "experiencia de la Razón".

C. La causa de la insistencia (contrafigura). (Momento apodíctico.) El tercer trazo del contorno del problema se encuentra, finalmente, en la explicación de por qué esta problematicidad ha quedado embozada u ocultada. Por de pronto, sea lo que fuere, si se trata de algo que pertenece al *factum*, tendrá que ser también algo que va de suyo con el hecho. Pero como pertenece además al momento apodíctico, justamente será algo así como la "causa" lo que habrá que mostrar en este momento, pues la causa es lo que justamente da *necesidad* al hecho. Pues bien, la problematicidad tiene la causa de su embozamiento en una «ilusión» o «apariencia».

Kant examina primero la apariencia relacionada con la matemática, y que se concreta en la figura de Platón [A 5/B 9]. Platón representa lo que Kant llama «fanatismo [*Schwärmerei*] filosófico» (hay un fanatismo religioso y un fanatismo moral), que tiene lugar cuando la razón, «entusiasmada [*eingenommen*] por una tal demostración [la de la matemática] del poder de la Razón» [A 4-5/B 8], pretende conocer más allá de los límites de la experiencia [cf. también A 724-6/B 752-4 y *Fort.* XX, 262]; lo que quiere decir, cuando pretende conocer las cosas con independencia del tiempo. El fanatismo pertenece a la problematicidad de la trascendencia porque lleva la forma de la intuición más allá de la propia materia sólo en relación a la cual tiene sentido. Porque subvierte el sentido finito del conocimiento ontológico y de su doctrina de la sensibilidad, el idealismo trascendental, al tomar la intuición pura por la representación inmediata de las cosas mismas (por la representación de las cosas en sí mismas). El fanatismo no es otra cosa que el trastocamiento del sentido

mismo del "conocimiento" y del "saber" en tanto que trabajo del concepto con la intuición, lo que quiere decir, en tanto que vinculación finita de concepto e intuición (esto lo veremos ahora), pues "abstrae" la intuición, y con ello también el pensar, de su limitación fáctica (en lo que sería una suerte de "intuicionismo"). Obvia este trabajo, que es el del "habérmolas con" la experiencia en tanto que contenido inalienable al separar a la intuición misma de su propia facticidad, de su condición de formalidad finita, tan sólo trascendentalmente ideal. Porque el conocimiento, en tanto que atenimiento a esta condición inalienable de la materia de la experiencia (en tanto que atenimiento al tiempo), es siempre sólo un trabajo *genuinamente lógico* (el entendimiento necesita de la «resistencia», *Widerhalt*, que es el tiempo como insistente "uno", "uno", "uno" ..., que es; de otro modo se convierte en un mero espacio vacío sin «limitaciones»). Etc.

Pero esto, decimos, es sólo «una parte de» la especulación. De hecho, la deriva "matemática" de la metafísica que es el fanatismo no llega al centro mismo del problema de la trascendencia. Porque la matemática es un conocimiento limitado (aunque, como veremos, en tanto que conocimiento no pueda estar al margen de la trascendencia y, así, merece un lugar entre las «ciencias teóricas»). Lo que puede conocerse a partir de la forma de la intuición no son nada más que las determinaciones de la magnitud [A 724-5/B 752-3], pero bien entendido que se trata de la magnitud de los objetos desvinculada de la materia, es decir, de la "existencia" de los objetos, por consiguiente no la magnitud de los Axiomas de la intuición (en donde las intuiciones puras están sometidas al tiempo por obra del pensar –tal es el sentido del esquematismo del entendimiento puro– y que son en verdad, tales Axiomas queremos decir, el fundamento de todo conocimiento matemático). Por tanto, *en cierto modo* como determinaciones "abstractas", pero donde lo separado no es el pensar sino la intuición; por eso la matemática está a la base del fanatismo y constituye el «ejemplo brillante», *glänzende* [A 4/B 8], y aún «el más brillante» [A 712/B 740], de conocimiento racional para la metafísica, pues la "evidencia" y la "certeza" que sólo nos permite la intuición pura es, separada como está del pensar, deslumbrante para la Razón, que descubre en ella un poder [A 725/B 753] que la hace olvidar su finitud. En todo caso, la matemática, o más concretamente la deriva "fanática" de la metafísica y el trastocamiento de sus usos, constituye un ejemplo de la "apariencia" que explica cómo la problematicidad de la especulación puede quedar exenta de examen. La referencia a «Platón» como personaje histórico es coherente con la ubicación del problema de la especulación en el seno de la Historia de la Razón; con el hecho de que la emergencia fenomenológica del problema tiene lugar en la diferencia y el diferir en el seno de esta particular "experiencia" que es la Historia de la Razón².

La clave de la apariencia, la verdadera causa que se busca, se va encontrar en lo

² Piénsese que, además, el fanatismo no permite entender la problematicidad del trastocamiento del "conocimiento a priori" como conocimiento racional de la experiencia por el "conocimiento de

siguiente. En el hecho de que «Una gran parte –y quizás la mayor– de la ocupación de nuestra razón consiste en los *análisis* de los conceptos que ya tenemos de objetos» [A 5/B 9]. Pero no sólo eso. Es precisamente en este proceder donde la especulación tiene su «solidez», bien que «aparente». Los análisis de conceptos previos, las «ilustraciones» o «dilucidaciones» del concepto, son lo que da apariencia de conocimiento a la trascendencia. Pues bien, es aquí donde se va a revelar la problematicidad de la trascendencia y donde va hacerlo de un modo fenomenológico, internamente a la cosa misma. Porque lo que no ha emergido todavía es que el conocimiento es él mismo ya de una determinada forma, que si es "conocimiento" lo es siempre sólo en y de un determinado "modo". A esto apunta a nuestro juicio la idea de «*Erkenntnisart*». Lo que ahora se pone a la vista es justamente la distinción entre «forma» y «materia o contenido» [A 6/B 9] del conocimiento. La diferencia con que se abre la Introducción, entre el "comenzar con" y "proceder de" se ha hecho en términos "de principio", es decir, en términos del sentido de la vinculación entre el conocimiento y la experiencia. Porque lo que interesaba era otra cosa. Mostrar que tan inmediata e inalienable como es la experiencia lo es el conocimiento *a priori*; que es pertinente la cuestión como cuestión (la diferencia como tal) del conocimiento *a priori*. Pero ahora se trata de comprender cuál es la problematicidad que alberga.

Lo que nos revela la metafísica especulativa es que la apariencia (*Anschein*) de conocimiento, la apariencia de ampliación, está en el enunciado en cuanto tal. La apariencia nos pone en el *juzgar* como el nervio mismo del conocimiento. Como dice Kant, el «proceder» (*Verfahren*) de la metafísica al explicar o dilucidar por medio de juicios un concepto previo proporciona «nuevas informaciones». En la medida en que despliega el concepto y lo des-compone (el análisis es «descomposición», *Zegliederung* [A 5/B 9]), aparece un nuevo juicio. Tenemos ya así algo ya algo que no estaba antes, aunque la única "adición" que se haya ganado esté en haber vuelto *expreso* lo pensado en el concepto. Lo cual, y esta es la clave, puede hacerse efectivamente *a priori*. Sin necesidad de la experiencia. La apariencia consiste en una suerte de «espejismo» (*Vorspiegelung*), es decir, de un engaño que tiene algo de "verdad". La confusión entre la forma y la materia del juzgar. Porque por lo que hace al contenido mismo, un juicio que explique o haga expreso un concepto no supone en verdad ampliación alguna; sin embargo, formalmente tenemos un

objetos *a priori*" como aquel que traspasa la experiencia, porque no parte del conocimiento en sentido propio, que es el que fenomenológicamente se impone como "experiencia", sino que más bien lo niega. La problematicidad que tiene que ponerse a la vista, para que esto tenga lugar fenomenológicamente, ha de estar en el nervio mismo del conocimiento trascendente en tanto que "sobrepasador" de la experiencia. Que es justamente la clase de cosa que no cabe encontrar en el conocimiento matemático, que en modo alguno es dialéctico, aunque sí, en cierto modo, "abstracto" (en verdad "derivado"), ni tampoco en el fanatismo, que, llevando al paroxismo la "abstracción" matemática, más bien viene a separar el conocimiento de la experiencia.

nuevo enunciado. Pues bien, este espejismo de la ampliación es el que permite a «la Razón» introducir en los juicios conceptos que explican los conceptos dados; conceptos «ajenos» (*fremde*) y que, por eso, la razón «añade» (*hinzu tut*). Terminando de perfilar así la problematicidad de la trascendencia, que es, no debe olvidarse, lo que ha estado en juego todo el tiempo. de esta manera, con el *espejismo de la lógica*, o mejor, con el espejismo de la forma del juzgar, se termina de dibujar (como contrafigura) el contorno de la problematicidad de la metafísica. A saber, como el problema de «la diferencia de estos distintos modos de conocimiento» [A 6/B 10].

9. Estructura judicativa y síntesis *a priori* (di-ferencia). (Análisis en detalle del «§ IV». Momento asertórico.)

A. Conocimiento y estructura predicativa (figura). (Momento problemático.)

El segundo momento, el que corresponde al parágrafo IV, es el momento asertórico de los tres en los que se va a poner a la vista el contorno de la problema general de la Razón pura. Como momento apodíctico que es, tiene que fijar la figura (el “como algo”) que ha sido despejada (como el “que algo”) en el parágrafo anterior. Donde, al tratarse del momento asertórico, tiene que poder encontrarse una «característica» que haga posible reconocer la figura (“como tal”). Pero, ¿cuál?. Esta sección se titula «De la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos» [A 6]. Podría pensarse entonces que, como se trata justamente del establecimiento de una diferencia, *Unterschied*, la diferencia entre dos “clases” de juicios, tendríamos en esta diferencia la determinación asertórica, es decir, el distintivo o *Kennzeichnen* que requiere el trazado de la figura; esto es, donde la “figura” vendría a ser asumida por una de estas “clases” de juicios (mientras que la otra clase sería la “contrafigura”). En la primera parte de la Introducción, recuérdese, se ponen a la vista dos características que permiten reconocer al «conocimiento *a priori*»; es decir, *como* conocimiento *a priori*, por tanto distinguido de ese otro conocimiento que es la experiencia (dos criterios). Ahora, para mantener esta correspondencia, debería poder encontrarse en una de las clases de juicios la “traza” del modo de conocimiento que buscamos como trascendencia. Así como el criterio o criterios que nos iban a permitir distinguirla *como tal*. Pero es aquí donde comienzan los problemas, porque si atendemos a las clases de juicios que se distinguen los juicios sintéticos, que se caracterizan por ser extensivos, es decir, por ser «juicios de ampliación» [A 7/B 11; sub.orig.], son los que parecen –esa su figura, la de la síntesis queremos decir– la clase de conocimiento que conviene a la metafísica. Por lo mismo, los juicios analíticos, en tanto que «juicios de explicación», serían la “contrafigura” de lo que aquí se trata de determinar. Sin embargo, si tenemos en cuenta que la trascendencia es un conocimiento *a priori*, nos encontramos con que son entonces los juicios analíticos, por

cumplir con la nota de la "necesidad" (que haría las veces de "criterio"), los que le convienen.

Sin embargo, la emergencia de la figura no tiene lugar de este modo. Digamos lo primero que, sea lo que fuere esta figura, la posición de la misma es "problemática" desde el momento en que es puesta sólo hipotéticamente. Como una determinación que *va de suyo*, la determinación que corresponde a «todos los juicios, en los cuales [el «*worinnen*» introduce una explicación o aclaración sobre lo que tiene lugar en todos y cada uno de los juicios] está pensada la relación de un sujeto al predicado» (recuérdese la referencia de Kant a «los Lógicos» en punto a la idea de "relación" [B 140]). Pero la figura es una «dificultad» [A 8]. Aunque no una dificultad, digámoslo así, especial, atingente a una clase de juicios, sino una dificultad que pertenece a la estructura judicativa misma, a la esencia de la relación que es la «conexión» (*Verknüpfung*) entre sujeto y predicado (el "y" de la relación). El principal problema para entender este párrafo está en que la determinación del juicio como relación es algo que, como decimos, va de suyo, y con ella la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos. Cuando en verdad la relación misma es lo problemático (ahora en el sentido de una tal dificultad). Y lo es porque el punto de partida, la entrada de la cuestión, es el conocimiento tal y como se ha determinado en lo anterior, como ampliación (cuya entrada a su vez ha sido la trascendencia). Piénsese que de otro modo no se entendería la distinción. Porque no se trata de que en el juicio analítico se ponga a la vista la "forma" de la relación y, por tanto, en cierto modo "la" relación misma, mientras que en el caso del juicio sintético se estaría dando cuenta de la "materia", por tanto de eso otro de la relación, el "contenido", o el "mero contenido"; esto, por de pronto, supondría considerar abstractamente los términos de "materia" y "forma", que sólo pueden expresar un diferendo (una diferencia que une lo que separa). Esto es, cuando lo que está en juego es la constitución misma de la relación que es el juicio en tanto que es el único modo en que puede tener lugar el conocimiento en general. Los dos modos no son "clases" en el sentido de géneros, sino "aspectos" de eso único que es la relación judicativa. El aspecto que corresponde a la identidad y el aspecto que corresponde a la alteridad; a la unidad y la diferencia de la relación, como la unidad y la diferencia del conocimiento.

La dificultad, por tanto, y aunque, como decimos, planteada tan sólo problemáticamente, está, de modo paradójico (contra lo que en principio pudiera parecer, es decir, contra lo que "va de suyo"), en el pensar. Piénsese que el pensar, como pensar la relación que es, siempre es un pensar y (que consiste en) sostener la conexión del juicio. Cuando Kant dice que esto puede tener lugar de dos maneras, «por [*durch*] identidad», poniendo el predicado «ya pensado» o que «yo pienso siempre» [A 7/B 11], o bien «sin identidad», pensando «algo totalmente otro que» eso "ya" o "siempre" pensado, está diciendo que lo primero es el conocimiento. Porque sólo

en punto al contenido del conocimiento tiene sentido la distinción "analítico/sintético" [Prol. IV, 266]. Por eso no debe haber nada que esté "más acá" ni "más allá" de la misma (que es lo mismo que el que "forma" y "materia" no pueden ser términos abstractos); lo que quiere decir, tampoco más acá ni más allá del pensar en tanto que juzgar. Porque, insistimos, lo que está en juego aquí no es otra cosa que la estructura misma del conocimiento en tanto que marcado por la trascendencia. Así, la dilucidación en que consiste el análisis es la indicación de que el concepto, entendido como mero conjunto de notas (de notas que son sólo "partes", «conceptos parciales» [Teilbegriffe], de un mismo concepto), no es propiamente conocimiento, no hasta tanto no tenga lugar esa su descomposición en el juicio, que entonces será analítico. De modo que eso que podemos considerar como "lo pensado", cuyo "sentido" viene a ser determinado justamente por esa su condición de suyo, como lo que es "inmediatamente" al pensar (en cierto modo, porque la lógica ha estado siempre al cabo de una cierta interpretación del tiempo, "atemporalmente"), no es todavía conocimiento alguno hasta tanto no sea traído al juicio. Porque la identidad que hace posible la conexión predicativa no es tal hasta tanto el juicio y la partición del concepto no pongan ahí eso pensado, haciéndolo «comprensible [verständlich] a mí mismo» [A 8]; ahora ya no como lo pensado, sino justamente como lo que "yo pienso" (que es lo que estaría en el fondo de ese "ver-ständlich", la persistencia del pensar). Como si en la determinación escolar del conocimiento como "claridad" y "distinción", por tanto en la posibilidad misma de saber algo "oscura" o "confusamente", estuviera ya la necesidad (falta) de la relación y del juicio. De este modo podemos decir que el análisis y la descomposición del concepto no están más acá del juzgar. En el juicio analítico el pensar no va de suyo sino que, justamente, es puesto ahí, pues de otro modo no habría conocimiento. El análisis nos revela la necesaria condición *apofántica* del conocimiento.

Este no es el lugar para ocuparnos en detalle de esta interpretación que otorga un alcance tal al juicio analítico (o habría que decir mejor a "lo analítico" del juicio, en tanto que aspecto vinculante del conocimiento, etc.). Lo que sí queremos dejar claro es que cuando se piensa que la adición está "más allá" de la relación es porque se ha entendido que el juicio analítico es la relación judicativa en general. Es decir, porque se ha entendido que el juicio es una "mera forma", y que la lógica formal, la que se ocupe del juicio en tanto que forma, es "mera lógica", por tanto –donde aquí ese "mero" quiere decir– irrelevante para el conocimiento en cuanto tal. Porque este (tal es la contraparte de esa interpretación), queda del lado de la "materia". Cuando se piensa un juicio "por adición" no estamos ante un juicio con "contenido", frente al juicio analítico, que sería justamene "vacío" (por que meramente formal, etc.), sino ante lo que en el conocimiento constituye la presencia y constitución misma de todo contenido, ese «algo otro sobre lo que se apoya el entendimiento» [A 8] (que pertenecería igualmente a esa su condición de "Ver-

stand”). El “sobre qué” de la relación misma en general. Mientras que “lo analítico” daría cuenta el “como qué” de la relación, su sentido y articulación apofántica.

B. Copertenencia de análisis y síntesis (di-ferir). (Momento asertórico.) Si en la primera parte se ha puesto a la vista nada más que la distinción como tal distinción, como la diferencia supuesta en todo conocimiento, ahora se trata de hacer emerger la contrafigura que van a ser los “juicios sintéticos a priori”. Por tanto, según hemos visto en la caracterización del modo fenomenológico, como el diferir que internamente a la figura ahora mostrada apunta a esa contrafigura. Así, aunque nos parece que la primera distinción entre las dos clases de juicios, como tal distinción “supuesta”, contiene ya los trazos mismos de lo que no debe entenderse por tal, la comprensión cabal de la misma sólo tendrá lugar cuando se comprenda la copertenencia de ambos modos de conocer. En sentido nos parece que tiene que leerse, además de cómo un recurso fenomenológicamente radical, el hecho de que el análisis de los juicios por identidad o por adición se haga a partir de los conceptos de reflexión de “interior/ exterior” (con lo que ya tendremos que partir de la imposibilidad, so pena de abstracción, de separar aquello que distinguen).

El análisis apunta a una relación en la que no se sale nunca del concepto de sujeto; digámoslo así, una relación que siempre sólo se instituye “interiormente”. Donde el espacio que define ese “interior” es el de la conciencia. En el caso del juicio sintético, en cambio, tenemos que hay que «ir más allá [*hinausgehen*] del concepto» pensado en el sujeto; es decir, que hay que traspasarlo. Como hemos dicho antes, la pertinencia de esta forma de dar cuenta de la relación, que es lo mismo que decir, un dar cuenta de la diferencia (siempre ya cabe el pensar y cabe el juzgar, que es lo primero, como hemos señalado antes) viene del despejamiento de la cuestión de la metafísica (de la metafísica como la cuestión) como trascendencia. El hecho de que el conocimiento es siempre y en cuanto tal ampliación. Lo que aquí se nos descubre es que esta condición le pertenece siempre en un determinado modo. Un modo que es el del juzgar. Aquí, en punto al juzgar mismo, es donde deberá encontrarse la clave de todo, porque el juzgar es el espacio en el que se reconoce y que se articula con la diferencia “interior/ exterior” que aquí funciona para establecer la diferencia con la que se ha entrado en la cuestión, es decir, la cuestión del “modo” de conocimiento. Quiere esto decir que si la emergencia de la forma es justamente la emergencia, en esa suerte de “paso atrás”, del contrapunto de la ampliación, que es lo que se busca dilucidar, es porque en el análisis y en la forma está la orientación y el sentido que tiene que tomar el problema de la trascendencia. Como hemos visto, la forma del juzgar nos pone por de pronto en la pista de que todo conocimiento es siempre relación. Ahora bien, este modo o relación “parte” el conocimiento. Es decir, si el juicio analítico queda también como conocimiento es porque siempre ya hay una tal “partición”, aunque lo que se diga en el juicio no sea nada

más que lo que está pensado en el concepto de sujeto. Porque el juzgar en cuanto tal nos pone ante la "apertura" del (que es el) pensar en general. Piénsese que de otro modo, si simplemente se contrapusiera análisis-forma a síntesis-contenido no se estaría pensando la diferencia misma como diferencia. Tiene que ser así que la diferencia misma abra los términos que comprende. Por lo mismo, decir que la síntesis es «adición» y que por eso los juicios sintéticos son «extensivos», sólo puede constituir una indicación fenomenológica si se comprende dentro de esta misma estructura, es decir, cabe esa misma partición. Pero para eso hay que ver qué sea el contenido del juicio que está "fuera" del concepto de sujeto y qué signifique por tanto "exterior".

En el segundo momento nos encontramos con la mostración de la diferencia misma. Con la emergencia, decimos, del interno di-ferir en que sólo puede consistir el juzgar como expresión del conocimiento finito, tal y como acabamos de caracterizarlo (cuya esencia va a ser la síntesis a priori, etc.). Esto se hace dando cuenta de eso que en el planteamiento inicial ha quedado nada más que trazado. Esto es, porque fenomenológicamente hablando ha sido esbozado tan sólo superficialmente, en un nivel que podríamos llamar "descriptivo" (a falta del calado que ahora se le quiere dar, que va a ser la profundidad misma de la apófansis y de su problematidad). El que (tal es el resultado de un tal esbozo) en el juicio sintético el predicado ocupa la posición del "afuera" del concepto, mientras que en el juicio analítico pertenece al "adentro" del concepto. Lo que aquí va a mostrarse es justamente cómo ni el análisis ni la adición pueden escapar a la forma del juicio, cómo el afuera y el adentro sólo pueden entenderse cabe la apófansis judicativa. Pero, ¿cómo?. Piénsese en la idea que abre este momento, «*Los juicios de experiencia, en cuanto tales, son todos ellos sintéticos*» [B 11]. Aunque, como se sabe, el texto está tomado de los *Prolegomena* [IV, 268], no se entiende nada si se piensa que tiene que ver con lo que se dice allí, particularmente con el orden y el sentido de la exposición tal y como tiene lugar en aquella otra obra. Porque aquí se trata de otra cosa. Ante todo, no de asignar un modo, el de la síntesis, a los juicios de experiencia, si por tal asignación se entiende una suerte de "atribución" que explicaría algo de la experiencia. Es decir, si se entiende que hay algo así como "clases" de juicios, porque hay "clases" de conocimientos, siendo así que por de pronto sintético puede decirse del conocimiento empírico. Como hemos dicho ya, el problema de la Razón pura como problema general no permite hacer cuestión del conocimiento como problema "particular", esto es, como el problema de cierto conocimiento. Porque de hacerlo así tendríamos que algo que pertenece al conocimiento mismo, su validez, es entendido sólo como algo de un conocimiento, subvirtiéndose así la idea "general" de algo así como una ontología o una metafísica; también aun cuando se limitara una tal restricción a un conocimiento especial, no en el sentido de limitado a una clase de objetos, cuanto a un cierto alcance racional, como el de la matemática o la física (que

no la matemática o física "puras", pues entonces estaríamos no ante ninguna condición especial sino ante lo trascendental mismo). Lo que tenemos en el referido enunciado, o mejor, previamente, lo que hemos de tener aquí es una determinación de la finitud del conocimiento que justifique la estructura judicativa misma. Por tanto, que sea lo que sea tal enunciado, no podrá significar más que una determinación de la propia síntesis en tanto que modo por el que el conocimiento está concernido. Así, los "juicios de experiencia" no son otra cosa que lo que en los dos primeros párrafos ha sido puesto a la vista, ese conocimiento que se llama experiencia. Por tanto, nada más que el conocimiento con que nos hemos inmediateamente. La atribución de la "síntesis" no es, por tanto, tal atribución (no es nada que "determine"), sino la indicación fenomenológicamente relevante de que en la síntesis se juega precisamente la constitución formal del conocimiento empírico en tanto que conocimiento.

Esto es así porque en la experiencia tenemos no sólo un conocimiento, sino "el" conocimiento mismo y por ende el modo el sentido mismo de la estructura formal del mismo como juicio. Porque, como decimos, es desde lo ganado anteriormene en los §§ I-II donde ha de verse el sentido de la síntesis. Lo que hace a la experiencia fundamental, como conocimiento, es que su vinculación con el tiempo, aunque constituye el "afuera" del concepto (ese afuera que descriptivamente se explica como "ampliación"), también constituye el "adentro" que sólo puede hacer posible una tal unidad. Lo que permite en general que tengamos un juicio de experiencia que sea conocimiento es el hecho de que la vinculación entre el concepto del sujeto y el predicado tiene lugar en el tiempo, entendido como la diferencia y el diferir de la experiencia, por tanto como una cierta multiplicidad, pero estando comprendida justamente por una unidad superior, el «todo» (*Ganze*) de la experiencia. Es decir, que si podemos atribuir el predicado "pesado" al concepto de "cuerpo" es porque el tiempo en el que añado el predicado al concepto constituye sólo una parte de la «experiencia completa» (*vollständige*), esto es, de modo que la diferencia y el diferir en el que se presenta y se pone a la vista la experiencia queda anulado por esa completud. Por de pronto, porque (es decir, lo anterior se explica como que) puedo "echar la vista atrás" (*zurücksehen*); lo que quiere decir, el todo de la experiencia dispone el tiempo y la multiplicidad que se presenta en él. Esto es lo que se deja ver en la estructura misma de la relación "interior/exterior", en la vinculación que se establece entre ellas por medio de la idea de todo como "todo completo". Que es un todo, por tanto también una unidad, tal que sólo podemos hablar de partes o de multiplicidad en general (de diferencia) en tanto que esas partes o elementos estén vinculados entre sí. Repárese en que en el caso de un juicio analítico tenemos que el todo, que es el concepto y sus notas, es anterior a las partes [cf. *Logik-Jäsche* IX, 64], pero siendo así que cada una de esa partes, los llamados "conceptos parciales", no está vinculada con ninguna otra, pues lo que hace a las notas "par-

tes" es simplemente su reconocimiento como "una de tantas", el reconocimiento de que la nota ha sido segregada respecto del concepto como conjunto de notas. En el caso de la experiencia, siendo un todo de esta naturaleza, un todo completo queremos decir, tenemos que el todo también es anterior a las partes pero de tal modo que con cada parte va el todo mismo, lo que significa que cada parte está vinculada a cada otra parte. Que se «copertenecen» (*einer zu einander gehören*). Porque esto es así, dada esta particular condición estructural de la experiencia, la apófansis cognoscitiva es judicativa, y puede ser que un predicado «señale», *bezeichnet*, a un objeto de experiencia. Con lo que cuando se dice que "todos los juicios de experiencia son sintéticos" se está diciendo que el conocimiento mismo está constituido por "juicios"; no por los "juicios de experiencia", como si pudiera haber otros juicios, u otros conocimientos expresables por medio de juicios, sino porque es el único modo y manera en que puede tener lugar el conocimiento en general, es decir, como conocimiento, apofántica y (porque) fenomenológicamente constituido.

Lo que permite la ampliación del conocimiento es que la experiencia, que es el conocimiento, está constituida por y como la estructura del juicio. Pero el juicio es antes que nada una estructura vinculante. Al mostrarse que no habría conocimiento si no fuera por esta particular estructura de síntesis, la relación sujeto-predicado viene a ganarse como una relación de vinculación; esto es, tal que lo primero es el "y". Esto tiene consecuencias fundamentales. Lo primero queda claro que si podemos formular un juicio que dilucide o ponga en claro un concepto ya pensado es porque previamente se ha ganado la unidad de tal concepto, lo cual sólo ha podido tener lugar sintéticamente. Sólo puedo «reconocer» (*erkennen*) un predicado en el concepto, por tanto analíticamente, en la medida en que ya tenga la unidad del concepto; por tanto, en la medida en que el concepto haya sido «tomado de la experiencia». Por lo mismo, la necesidad que encontramos en el análisis tendrá todo que ver con la estructura sintética de la apófansis. De hecho, el momento de emergencia de la di-ferencia tiene lugar como tal justamente en punto a la idea de "necesidad"; esto es, en punto a la idea de "principio" (este es el sentido del texto introducido en B 11-12). Piénsese que lo que se pone a la vista es nada menos que la experiencia constituye un todo sintético, es decir, vinculante; por tanto algo que puede considerarse como "principio", que es nombre con que en general podemos pensar la necesidad de una relación, el hecho, decimos, de que sea vinculante. Se pone a la vista en este sentido a la experiencia, *cuando* hasta ahora, y esta es la clave, el único principio ha sido el de contradicción. O habría que decir mejor, cuando ha sido el principio que se impone inmediatamente como "principio". Como "el" principio propiamente dicho. De este modo volvemos sobre el problema de la fundamentación, solo que traído a la figura concreta (estamos en el momento apodíctico) de la relación predicativa. La estructura formal del juicio, como estructura articulada en torno a los conceptos de reflexión de interior y exterior, conduce así hasta la posi-

ción "de principio" con que se ha abierto el problema del conocimiento. Por eso nos encontramos ahora con la cuestión planteada en términos de posibilidad («Es por tanto la experiencia aquella X que está fuera del concepto A y en la que se fundamenta la *posibilidad de la síntesis* del predicado B , "pesado", con el concepto A) [A 8; sub. mío]; ahora volveremos sobre la idea de "x").

Y lo hace además, como hemos dicho antes, emergiendo en y como un cierto diferir; como un contraste diríamos. El que tiene lugar entre un "adentro", sustentado (y sustentado firmemente) por el principio de no contradicción, y un "afuera", sustentado en cambio por la experiencia, pero que a la postre va a demostrar ser el "adentro" (tal es la virtualidad del todo vinculante, que en cualquier parte está el todo). Es decir, arrancando paradójicamente la experiencia la idea de "necesidad" y de "principio" a lo que sólo hasta entonces la había tenido, el enunciarse mismo (la conciencia, el "yo pienso"), desde el momento en que se ve que la estructura judicial pertenece al conocimiento y que éste se sustenta sobre una "posibilidad", sobre un "principio de síntesis", más que sobre una necesidad ("una" particular necesidad, la de la forma sujeto-predicado), esa del "principio de análisis". O si se quiere, desde el momento en que el juicio y su estructura es llevado a la finitud del conocimiento (a la menesterosidad de la posibilidad). Tenemos así que problemáticamente se pone ahí una diferencia en punto al juicio y su estructura formal; una diferencia tan sólo descrita superficialmente. Asertóricamente en cambio se hace emerger el calado de la misma como una diferencia y diferir, como una tensión, del propio conocimiento en tanto que finito, la diferencia y el diferir, decimos, del adentro que es un afuera.

C. La síntesis a priori y el problema de la trascendencia (contrafigura). (Momento apodíctico.) El punto de partida de esta sección es el hecho de la trascendencia en tanto que vinculado con la metafísica. En la primera parte (§ III) se ha despejado problemáticamente el dogmatismo de la metafísica así como el apunte del aspecto de la figura que va a tomar el problema mismo como problema (algo de esa tensión a que nos hemos referido). Ahora (en el § IV) se ha esbozado la figura del problema en sus términos, que han resultado ser los de la estructura judicial (porque la estructura del conocimiento mismo en tanto que trascendencia, etc.), en tanto que problema. El final de esta sección, sobre la que hemos aplicado el mismo esquema de la reflexión, tiene que ser por tanto el momento en que apodícticamente, lo que quiere decir en un "hecho", se ponga a la vista esa figura (que habrá de ser siempre, insistimos, una cierta dificultad). Piénsese que todavía no podrá ser el hecho de la metafísica, es decir, de la "metafísica" entendida como una de las «ciencias teóricas», pues no se trata de la figura apodíctica del problema general de la Razón pura, sino tan sólo el hecho en el que se concrete la figura en su esbozo, más acá si se quiere de este problema.

Lo que hace en estas líneas es, *simplemente* (porque de alguna manera ya se ha trazado la figura y aquí sólo se trata de ponerla en un conocimiento fáctico), que hay un conocimiento en el que se encuentra la tensión que hemos descubierto en la estructura judicial. Si, como acabamos de ver, la figura del problema toma un aspecto "de principio", pues en el enlace que se descubre en la experiencia (como experiencica) es anterior a (en el sentido de independiente de) el tiempo, ahora se trata de mostrar el conocimiento que sea un tal principio. O bien, el conocimiento que pueda contener un principio tal. Pues bien, «el entero propósito final [*Endabsicht*] de nuestro conocimiento especulativo *a priori* descansa en tales principios sintéticos, es decir, de ampliación» [A 9/B 13]. De este modo, cerrándose la figura del problema del juicio sobre la especulación y la trascendencia, estamos a las puertas de la metafísica. Pero, como decimos, todavía no expresamene en ella (que es lo que se nos encontraremos en el párrafo siguiente, cuyo título indica la vinculación entre "ciencias" y "principios"). Por eso el ejemplo que se toma de tal conocimiento, el principio que se toma de ejemplo, es el de que «Todo lo que sucede tiene su causa» [A 9/B 13] (antes, «toda modificación tiene su causa» [B 3] y «toda modificación tiene que tener una causa» [B 5] –cf. también, para ver el cambio de la redacción del mismo, A 189 y B 232). Este principio es la nueva formulación (moderna) del clásico principio de razón suficiente. Este principio es, junto con el de contradicción, el anclaje arquitectónico de la Escuela; de alguna manera es "el" principio de la metafísica. Pero esto es así siempre porque y en la medida en que también sea un principio de la experiencia; es decir, del conocimiento mismo en tanto que trascendencia. La facticidad que tiene que imponerse ahora, en este tercer momento, no es la del conocimiento filosófico en particular (aunque la pertinencia de éste nos ponga en la pista de un problema "general", como vamos a ver), sino que se trata de la facticidad del conocimiento en general. Esto es, tal y como se estableció en el § II, de la experiencia. En cierto modo puede considerarse este principio como el "principio de la experiencia". Como el "modelo" del conocimiento *a priori*, si se quiere, pues se trata del principio que precisamente somete el tiempo. El principio establece un orden en el tiempo, es decir, le priva de la única "conformidad" para la multiplicidad de las cosas que se hacen presentes en la experiencia y al hacerlo le da sentido, es decir, convierte a la experiencia en "conocimiento" (y a las cosas en "objetos").

La "síntesis *a priori*" es en sí misma un problema. Pero *no* es un problema que resulte del, vamos a llamarlo así, *cruce* entre lo que significa "sintético" y lo que significa "analítico", tal y como en efecto puede parecer si se traduce el primero por "empírico" y el segundo por "*a priori*". Lo que Kant plantea es en verdad la problematicidad misma de la estructura de la ampliación, como estructura de la trascendencia y del conocimiento en general, y que se traduce en esa tensión de la estructura judicial. De hecho, como decimos, el problema ya ha sido trazado es sus tér-

minos en el párrafo anterior, sólo que ahora tiene su trasladado a la experiencia misma. Consideremos (como el modo en que ahora viene a expresarse el problema y la problematicidad referidas) el cambio que tiene lugar en *B* sobre el uso del signo algebraico de incógnita, «*X*», que luego en *B* 13 es llamado expresamente así, «lo desconocido», *Unbekannte*. En la primera edición la "x" significa eso más que no está en el concepto; si el contenido del concepto se caracteriza justamente por ser accesible a la conciencia, aquello que esté fuera de ella (y no sólo oscura o confusamente, lo que esté fuera sin más), tendrá que ser, justamente (cabe la comprensión inmediata y meramente lógica del concepto), lo desconocido. Pero lo que está más allá del concepto no es el predicado que viene a unirse a él; si lo que nos encontramos en la síntesis es justamente el "afuera" de la conciencia, eso más allá no será únicamente el nuevo predicado sino más bien y justamente lo que permite que tal o cual cosa sea un predicado, es decir, el fundamento mismo de la síntesis como síntesis predicativa. Como dice Kant, «aquello en lo que se apoya el entendimiento para *reconocer* un predicado que no se encuentra en aquel concepto como perteneciente a él» [A 8; el subrayado es mío]. Es la experiencia como ese todo sintético (que es un «enlace sintético» [B 12], es decir, un modo de unidad); o también, según hemos visto, como *posibilidad*. Por eso en la modificación de *B* 13 se ha reservado la "X", y aparece por vez primera el término mismo, «desconocido», para referirse más bien a esto mismo que a la opacidad a la conciencia (que hacía de la "x" simplemente el algo más que el concepto). (Como si se quisiera preservar eso desconocido como «misterio» [A 10].) En todo caso, para referirse a lo que ya ha sido puesto a la vista en punto al juzgar mismo y a su estructura y que ahora es traído expresamente a la condición "de principio" (se hace emerger expresamente esa condición como tal). Porque en el análisis del principio «Todo lo que sucede tiene su causa», en los términos en que se hace queremos decir, no hay nada que no se haya dicho ya cuando se ha desembozado la estructura judicativa del enunciado «Todos los cuerpos son pesados». Lo que sí se hace es llevar una tal estructura y su problematicidad al centro mismo de la diferencia y el diferir en el que se constituye ese conocimiento que se llama experiencia.

Aquí tenemos que el afuera que es el adentro, y esta es la clave, consiste en un afuera que comprende al tiempo mismo. Los conceptos que contiene el principio y vincula sintéticamente son los de «causa», esto es, el concepto de relación, y de «lo que sucede», el concepto de "acontecimiento" si se quiere. Donde, igualmente, la relación del concepto de "lo que sucede" con sus conceptos parciales, «existencia», "tiempo", etc., es analítica, mientras que el vínculo con el concepto de "causa", no. La insistencia de Kant aquí en que el vínculo no puede ser la experiencia, sin más, es porque justamente el concepto de lo que sucede es un concepto meramente empírico; es decir, para realzar aún más la tensión entre los dos términos del principio, que serían, digámoslo así, el tiempo y el concepto. De este modo el afuera queda

emplazado de modo todavía más paradójico, pues tendrá que comprender el inopinado vínculo entre lo que en cuanto tal es sólo pensado, la relación (concepto) como relación vinculante (en el fondo, como la relación de antecedente-consecuente), y el tiempo como la determinación de lo que hay en el sentido de lo está en la experiencia (de la experiencia como el "tener lugar en el tiempo" con que comienza la Introducción). Etc.

10. El problema de la metafísica como "problema de la ciencia" (contrafigura). (Análisis en detalle del «§ V». Momento problemático. Algo más sobre el «§ VI».)

Como de lo que se trata es de hacer pertinente la idea de una «ciencia particular», la filosofía trascendental, el momento apodíctico tiene que terminar poniendo a la vista que la problematicidad de la metafísica y su figura propia, los juicios sintéticos *a priori*, constituye también un hecho. Ahora, a diferencia del final del párrafo anterior, un hecho que ha de ir vinculado no con la figura misma del problema, sino con la del concernimiento. Por tanto, como el problema de una *ciencia* (completándose así de alguna manera lo que ya se hizo, igualmente en punto al concernimiento, en el § II, que, al tratarse del solo planteamiento³ de la cuestión, recurrió nada más que a las distintas ciencias a modo de «ejemplos»). Esto es, entendiendo que la ciencia o que sólo algo así como una ciencia puede hacerse cargo del problema que aquí está en juego "como problema". Que sólo en "ciencia" puede haber ese reconocimiento que hace falta para que el *factum* emerja cabalmente de modo fenomenológico. Los dos párrafos, «V» y «VI», deberán leerse pues conjuntamente.

En primer lugar tendrá que mostrarse, como hecho, que hay juicios sintéticos *a priori*. Donde, dado que la cuestión ha tomado el planteamiento "de principio", como una cuestión atingente al fundamento, tendrá que mostrarse que cabe encontrarlos en "ciencias", que son los conocimientos articulados "por principios" (de ahí la referencia expresa en el título del § V). Pero también, porque así debe quedar trazada la "contrafigura" del problema de la metafísica (para que esa contrafigura sea la figura de la filosofía trascendental), albergando la condición problemática de la trascendencia. Es decir, de tal modo que siga siendo necesaria la filosofía trascendental y que la presencia de los principios no agote la investigación, sino que la ponga en movimiento. Así, la matemática (que no la matemática pura), lo mismo

³ Y, así, la Introducción toda podría dividirse conforme a los momentos de la reflexión. Los §§ I-II corresponderían al momento problemático de la mostración de la idea de una filosofía trascendental; los §§ III-VI al momento asertórico, mientras que el último, el § VII, al momento apodíctico. Pero ahora no podemos detenernos en esto.

que la física (que no la física pura), contienen juicios sintéticos *a priori*, cuya dificultad es desbrozada de la misma manera que hemos visto ya en punto al principio de la experiencia. Pero donde todavía no se trata de desembozar su condición de principios, que es lo que nos va a poner en el nivel de la «cimentación» (*Grundung*) [B 20]. Esto es, siendo así que los principios de la matemática y la física no son todavía "principios de fundamento" o *Grundsätze*. Que no son todavía, decimos, los de la matemática pura o los de la ciencia natural pura. En el caso de la matemática, tenemos que se trata de los principios de las matemáticas, por tanto de los principios atinentes a los números y las figuras, no a las intuiciones puras⁴; en el de la física esto es todavía más claro, pues trabaja con esos particulares conceptos "empíricos" de «materia» y «movimiento».

En el caso de la metafísica, en cambio, nos encontramos con que no hay juicios sintéticos *a priori* más que «conforme a su fin» [B 18; sub.orig.]. Que, por consiguiente, el hecho que se muestra en la metafísica es únicamente el de una ciencia

⁴ La interpretación que hemos llamado "metacientífica" quiere ver en este texto la confirmación de que la crítica quiere ser nada más que una fundamentación de la ciencia pura. Y lo hace apoyándose en los *Prolegomena*. Esta obra, de 1783, contiene algunos de los textos que se han añadido literalmente en la nueva «Introducción», la mayor parte del texto de este párrafo, concretamente la parte que corresponde a los juicios matemáticos (B 14-17), un fragmento del párrafo anterior (B 11-12), así como el "planteamiento", vamos a decirlo así, del párrafo siguiente. Entender estos textos y la modificación misma de la Introducción (lo mismo que todas las demás modificaciones, particularmente la de la Deducción) como una suerte de "revisión" del problema de la *Crítica*, por tanto, según hemos visto, como su replanteamiento en términos de crítica o de filosofía de la ciencia (con el resultado que ya hemos comentado de la "caída" de la metafísica, o bien su reconversión en estos términos) es un error. Y lo es doblemente. En primer lugar porque es malentender el lugar en el que se sitúan estos textos y el modo y manera en que sirven a la economía (internamente) de la Introducción. Pero sobre todo porque igualmente supone malentender el texto mismo de los *Prolegomena*, tanto lo que dicen como, también, su propia e interna articulación. Porque, ¿no se abunda en los *Prol.* en el problema de los juicios sintéticos *a priori*, pero siempre sólo cabe la estructura judicativa misma (§ 2), es decir, como algo del problema de la apófansis y no, o todavía no, como el problema general de la ciencia?. Esto es así porque también en los *Prol.* se trata de mostrar una "dificultad" en punto a una tal estructura, concretamente, aquí, la insuficiencia del principio de no contradicción («*Los juicios sintéticos necesitan de otro principio que el principio de contradicción*» [IV, 267; sub.orig.]). Por eso el texto que nos encontramos en el § V de la Introducción no es otra cosa que la constatación (apodíctica) de lo que podríamos llamar "el problema de la matemática". Pero no como el problema de la metafísica fanática, que es un uso "perverso" de la Razón, sino como un problema interno y que pertenece a la ciencia teórica misma, esto es, como un problema en su propio fundamento. Por eso la cuestión que da título al párrafo se plantea, siguiendo a los *Prol.*, en términos de los «principios», *Prinzipien*, de tales ciencias (por lo mismo que en el texto anterior tomado de los *Prol.* —es decir, este texto se toma porque— se ha traído al trazo de la síntesis el que el predicado no pueda extraerse por medio del principio de no contradicción). Y por eso se mantiene el texto en la *Crítica*, con un encabezamiento que indica ya la dificultad de la constatación: «Los juicios matemáticos son, en su totalidad, sintéticos». Esto es, porque supone poner en tela de juicio la interpretación de «los analistas de la Razón humana» [B 14]; lo que quiere decir, su interpretación del conocimiento *a priori*. Que es la de la tradición (Kant se lo reprocha a Hume [cf. IV, 272]).

versuchte [B 18]. Pero donde, para que no podamos considerar que aquí se está pensando la distinción entre "lo que se quiere" con la metafísica y lo que "hay que hacer" en la metafísica como una diferencia abstracta (que haría de la metafísica una disciplina simplemente "naturalizada", según lo hemos expresado antes), hace falta llevar la metafísica a la ciencia; que asuma expresamente el concernimiento del saber, este "irle su ser", como propio; sólo que aquí en punto a esa su condición problemática. Por tanto, que se haga cargo de la figura del problema de la síntesis *a priori* como la figura del problema más propio. Emerge así lo que llamamos el "problema de la ciencia". El problema que es de la cimentación de las ciencias, de su posibilidad como conocimientos por principios, que es lo mismo que decir, de su posibilidad como conocimientos. Es a esto, a los fundamentos de la experiencia, a la posibilidad de la experiencia, que se dirige la pregunta por la matemática pura y por la ciencia natural pura. No a la fundamentación "metacrítica" de ciencia alguna.

Jesús González Fisac
c/ San Miguel, 7
11001 Cádiz
jesusgfsac@hotmail.com