

EXPERIENCIA Y LÍMITES DEL CONOCIMIENTO OBJETIVO EN KANT

Consideraciones previas

Vamos a enfrentarnos con uno de los puntos nucleares de la gnoseología kantiana. ¿Original? No temeríamos responder que sí: con la originalidad que no suele ser nunca una novedad absoluta. Ni el tema de la experiencia ni el tema de los límites es nuevo en el momento histórico de Kant. Sin retroceder más, racionalismo y empirismo son claro precedente en uno y otro caso. Comenzando por el tema de la experiencia, no hace falta decir que fue el problema central del empirismo. Sin embargo, es muy posible que en el planteamiento de la experiencia desde el punto de vista de la objetividad sea mayor la deuda de Kant con el racionalismo que con el empirismo. Luego habremos de ver su oposición al concepto empirista de la experiencia, así como una cierta fidelidad a posiciones leibnizianas. De momento sólo señalamos que, al establecer Kant su gnoseología como una gnoseología de la objetividad dentro de los límites de la experiencia, está llevando a sus últimas consecuencias la gnoseología de precaución inaugurada, en su rigor crítico, por Descartes.

En efecto, la gnoseología cartesiana es una precaución extremada desde el ángulo de la certeza: saber cuándo puedo prestar mi asentimiento con certeza y cuándo debo abstenerme de hacerlo. Sin que lo haya tematizado expresamente, Descartes está haciendo una gnoseología de límites, pero desde la consideración de la seguridad subjetiva en el conocimiento, que no otra cosa es la certeza. Sin que pretendamos afirmar que el tema de la objetividad está fuera de la atención del filósofo fran-

cés —basta recordar las páginas centrales de la tercera meditación y la aplicación de su contenido al conocimiento sensible en la sexta— lo que sí se puede afirmar es que la perspectiva fundamental de su gnosología no es la de la objetividad. Y esto es precisamente lo que va a hacer Kant: anuclear todo su análisis del conocimiento alrededor del tema de la objetividad. Y tanto el planteamiento del problema de la objetividad como la solución kantiana tienen como marco obligado la experiencia. De aquí la importancia de intentar comprender lo que entiende por experiencia.

La tarea no es nada fácil. No iba a ser Kant una excepción en el uso sobremano ambiguo del término y del concepto de experiencia. Oakeshott ha podido decir que de todas las palabras del vocabulario filosófico ninguna implica mayor dificultad en su manejo que el término experiencia¹. Sea o no exagerada la afirmación, no hay duda de lo mucho de verdad que hay en ella.

Toda la KRV de Kant va a ser un gigantesco “experimento” sobre la experiencia objetiva: puesto que esta experiencia objetiva no se justificaba en los sistemas anteriores, va a someterla a la gran prueba de justificación implicada en su revolución copernicana. Pero ¿qué es la experiencia o de qué experiencia se trata?

Antes de responder a esta pregunta desde Kant, hagámoslo de un modo más general. La ambigüedad del término experiencia salta a la vista con sólo atender a la pluralidad de usos demostrada por la pluralidad de adjetivos con que pretendemos distinguirla o calificarla: a) desde el campo objetivo al que se supone referida, hablamos de experiencia científica, religiosa, moral, filosófica, etc.; b) desde el punto de vista de los participantes en la experiencia, la denominamos individual o colectiva; c) por su orientación respecto del sujeto, tenemos la experiencia interna y la experiencia externa, etc. Podríamos seguir apuntando denominaciones de la experiencia que no harían más que reforzar la conclusión que de esto pretendemos sacar: la complejidad y ambigüedad del término y del concepto de experiencia. La reducción de esta pluralidad de usos del término a uno solo, como, por ejemplo, se suele hacer con frecuencia, en favor de la experiencia científica, es un dogmatismo y una simplificación absolutamente injustificada.

¹ *Experience and its modes*. Cambridge Univ. Press. Ed. de 1966, pág. 9.

A esta multivocidad se suma todavía la no siempre fácil distinción entre experiencia y experimento. Nosotros vamos a entender aquí por experimento la provocación de una experiencia o conjunto de experiencias con el intento de someterlas a control y medida que, de algún modo, sean resumibles en una fórmula. De este modo el experimento queda subsumido en el más amplio concepto de experiencia.

Y, sin pretender poner en claro el complicado tema de la experiencia, no podemos abstenernos de señalar algunos caracteres de toda experiencia, dado que ello nos va a ser necesario para entender el planteamiento y desarrollo del problema de la experiencia en Kant. En primer lugar, en toda experiencia hay que distinguir dos caras, a las que, con perdón para los neologismos, voy a llamar lo experienciado (que no tiene por qué identificarse con lo experimentado más que en los casos en que se trate de una experiencia provocada) y el experienciante. Es decir, en toda experiencia tiene que haber un sujeto que observa, capta o "sufre" la experiencia y un campo objetivo sobre el que la experiencia recae. Estos dos elementos pueden no ser muchas veces separables, pero siempre son distinguibles². Acaso podemos expresar esto con más claridad diciendo que en toda experiencia tiene que haber una cierta realidad sometida a experiencia y un conocimiento de tal realidad en cuanto sometido a experiencia. Luego veremos que esta distinción tiene completa vigencia dentro de la gnoseología kantiana.

Tal enfrentamiento, al menos relativo, entre el experienciante y lo experienciado, implica, por parte del primero, una cierta receptividad para hacerse cargo y tomar noticia de la experiencia misma. Un sujeto gnoseológico impermeable sería un sujeto sin experiencias en el sentido auténtico de la palabra. Ahora bien, dado que el sujeto gnoseológico no es pura receptividad, hay que admitir también que el sujeto interviene activamente en la configuración de lo que la experiencia significa y es realmente para él³. Ello quiere decir que no hay experiencias puras, ya que toda experiencia es experiencia para uno o varios sujetos. Y en la significación que la experiencia adquiere para el sujeto tiene éste un papel de primera importancia. Una experiencia puramente empírica, al margen del sujeto experienciante, es una ilusión, aunque en muchos casos pueda resultar doloroso el reconocerlo.

² OAKESHOTT, M., *o. c.*, *ibid.*

³ ALQUIÉ, F., *L'Expérience*. PUF. Paris, 1966, págs. 3-5.

Si ahora nos preguntamos en qué consiste la intervención del sujeto en la experiencia, podríamos responder que, fundamentalmente, consiste en introducir en el proceso mismo, y en la significación y valoración de la experiencia, un principio que estructura y da significado a la experiencia⁴. Naturalmente que el principio o principios que el sujeto haga intervenir en la organización de la experiencia han de ser metaempíricos, bien respecto de toda experiencia en el sentido de receptividad —tal es el caso de Kant—, bien, al menos, respecto de la experiencia en cuestión. Y no sólo han de ser metaempíricos, sino que han de integrarse como constitutivos de la experiencia misma, en cuanto ésta no significa ya la pura receptividad, sino el resultado de la integración colaboradora de lo experimentado y del experienciante. Éste y no otro será el sentido de la experiencia científica en Kant.

Y aquí asoma una perspectiva gnoseológica de suma importancia: la realidad para cada uno es, de hecho, el conjunto de sus experiencias reales o posibles, por hablar en términos familiares a Kant. Ahora bien, si en la experiencia es necesario admitir un innegable factor de intervención subjetiva —sin desviar peyorativamente la significación de “subjetivo”— resulta que la realidad sólo es real para mí contando con una cierta intervención mía en la constitución de ella⁵. Naturalmente que esto no implica en modo alguno posturas idealistas negadoras de una realidad en sí, sino simplemente el reconocimiento de que esa realidad sólo deviene realidad con sentido para mí contando con una cierta intervención mía. Nos hará mucha falta recordar esto cuando aludamos luego al concepto kantiano de naturaleza, como consecuencia de su concepción y explicación de la experiencia.

Por fin, toda experiencia, trátase del experimento provocado, trátase de la simple observación y captación de lo que adviene sin provocarlo, apunta a la obtención de un resultado, bien de puro conocimiento, bien de aplicación de ese conocimiento. Tampoco en esto constituye la gnoseología kantiana de la experiencia una excepción. El resultado, en el caso de Kant, es llegar a la clarificación y justificación objetiva del conocimiento científico. Podríamos decir, asimismo, que toda experiencia apunta a una universalidad: si analizo un caso, no es sólo para conocer ese

⁴ BROEKMAN, J. M., *Philosophie als Erfahrungswissenschaft*, en HERMANN WEIN, *Philosophie als Erfahrungswissenschaft*, M. Nijhoff, La Haya, 1965, pág. 15.

⁵ OAKESHOTT, M., *o. c.*, págs. 54-59.

caso, sino también para poder transferir a otros casos los resultados de éste. Por eso se eligen casos relevantes de significación transferible. En la KRV se tratará de ganar la universalidad absoluta dentro del campo científico: sólo serán válidos los conocimientos que se ajusten a las condiciones en ella exigidas a la experiencia.

Ahora bien, entre el científico que se enfrenta ingenuamente con la experiencia sin una previa posición crítica —e incluso entre el filósofo que se enfrenta con ella desde una posición de realismo natural— y Kant, hay una diferencia básica: mientras el científico o el filósofo realista hacen gravitar, si no el *pondus* exclusivo, sí el *pondus* principal de la experiencia sobre la realidad en sí de las cosas, Kant hará gravitar ese *pondus* sobre el sujeto. De lo en-sí de las cosas no sabemos nada. Y para que los fenómenos de las cosas devengan “objetos de experiencia” para mí, he de someterlos a la rectoría del sujeto, que es el que realmente constituye la experiencia, contando con esos fenómenos de las cosas.

Concepción de la experiencia en Kant

En una nota del Apéndice (Anhang) de los *Prolegómenos* tiene nuestro autor una frase que expresa terminantemente su actitud gnoseológica personal: *Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung*. Su puesto de trabajo gnoseológico está afincado en el suelo generoso de la experiencia. De ahí es de donde saca Kant todos los frutos que cree haber obtenido con la KRV para una clarificación y justificación de la objetividad del conocer humano. No está de más recordar aquí la distinción que nos hizo, aunque terminológicamente no siempre le haya sido fiel, entre conocer y pensar. Es el conocimiento lo que le interesa a Kant, no el pensamiento. Es el conocimiento lo que es objetivo, no el pensamiento. Es el conocimiento el que, para ser tal, es decir, objetivo, ha de constreñirse a la experiencia. El pensamiento, por el contrario, no tiene por qué limitarse al ámbito de la experiencia, pero esta amplitud de fronteras la paga con el caro tributo de la pérdida de la objetividad.

Así, pues, experiencia y conocimiento objetivo son inseparables, si no queremos decir, según efectivamente es, que son la misma cosa. Comencemos por un texto de Kant absolutamente nuclear. Se trata del pasaje que inicia, en la segunda ed. de la KRV la exposición de las ana-

logías de la experiencia: “La experiencia es un conocimiento empírico, esto es, un conocimiento que determina un objeto a través de percepciones. Es, pues, una síntesis de percepciones que no está ella misma contenida en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de la diversidad de las mismas (percepciones) en una conciencia, constituyendo esta unidad lo esencial de un conocimiento de los objetos de los sentidos, o sea de la experiencia (no simplemente de la intuición o de la sensación de los sentidos). Porque en la experiencia las percepciones se relacionan unas con otras sólo de modo accidental, de tal manera que no resulta ni puede resultar de las percepciones mismas ninguna necesidad de su enlace, porque la aprehensión es sólo una combinación de lo diverso de la intuición empírica, pero no se encuentra en ella ninguna representación de la necesidad de la unión de la existencia de los fenómenos que ella combina en el espacio y el tiempo. Pero, puesto que la experiencia es un conocimiento de los objetos mediante percepciones, y, en consecuencia, la relación de lo diverso en la existencia no debe ser representada tal como se combina en el tiempo, sino tal como es objetivamente en el tiempo, y dado que el tiempo mismo no puede ser percibido, resulta que la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo sólo puede tener lugar mediante su enlace en el tiempo en general y, por consiguiente, sólo mediante conceptos que realizan enlaces *apriori*”⁶. El texto es de una enorme riqueza y complejidad. La riqueza se refiere sobre todo al insustituible papel de la experiencia en el conocimiento de objetos o conocimiento objetivo; la complejidad significa, aparte de la pluralidad de temas kantianos en él apuntados, un uso nada uniforme del término experiencia dentro de la brevedad de este texto, ya que, al menos, es usado en dos sentidos: la experiencia como enlace accidental de percepciones, y la experiencia como enlace necesario de percepciones mediante conceptos *apriori*.

Por eso, hay que comenzar por aclarar el sentido o sentidos del término experiencia en Kant, ya que, de lo contrario, la efectiva diversidad significativa con que Kant lo usa podría inducirnos a interpretaciones equivocadas.

Dos son los sentidos principales de la experiencia. Por una parte, la experiencia se confina al mundo de las percepciones sensibles. Aun aquí

⁶ B 218-219.

el sentido no es del todo unitario, ya que se llama experiencia tanto al acto de percepción sensible, como al contenido de tal acto, e incluso es experiencia en este sentido la combinación accidental de las percepciones al margen de la intervención de elementos trascendentales o aprióricos. Esta experiencia o conocimiento confinada a las puras percepciones no es un conocimiento científicamente objetivo según Kant, tal como habremos de ver luego. Pero ello no impide que haya que reconocer un papel de primera importancia a esta experiencia originaria y elemental, ya que sólo contando con ella podremos acceder al nivel superior de experiencia, que es el nivel del conocimiento objetivo.

Este segundo nivel de experiencia, es decir, el nivel de la experiencia objetiva es el más importante en Kant. El nivel anterior sólo es experiencia en el sentido de ser fundamento material de éste, o de ser elemento que ha de integrarse en éste. Efectivamente, los datos perceptuales constituyen el elemento material o dado en este segundo nivel de experiencia; pero, para que realmente se dé este segundo nivel, falta el elemento o elementos *formales*, es decir, lo puesto por el sujeto. La experiencia no se entiende ahora —acaso no se pueda entender nunca— como una serie de actos frente a los cuales el sujeto se comporta como un espectador o mero receptor de los mismos con capacidad para reflexionar sobre ellos. La experiencia, hablando en kantiano, es una síntesis objetiva y científica y, por lo mismo, apriórica. En toda experiencia —nos dice—, además de la intuición sensible en la que algo nos es dado, se contiene el concepto del objeto que se nos da o aparece en la intuición; por consiguiente, los conceptos de objetos en general deben estar a la base de todo conocimiento de experiencia como condiciones *apriori* del mismo. El valor objetivo de las categorías descansa precisamente sobre el hecho de que sólo mediante ellas es posible la experiencia⁷. En el pasaje al que acabamos de aludir está claramente expresada la necesidad de los dos elementos con los que se constituye la experiencia objetiva. En el B 165 tenemos otra expresión muy concisa de lo mismo: No podemos pensar ningún objeto más que mediante las categorías; pero tampoco podemos conocer ningún objeto pensado más que mediante las intuiciones correspondientes a estos objetos.

⁷ B 126.

Esta intervención del dinamismo apriórico del sujeto en la constitución de la experiencia significa que en toda experiencia objetiva hay que contar con la espontaneidad, es decir, con la actividad constitutiva del sujeto gnoseológico. En este sentido, experiencia y constitución objetiva son la misma cosa en Kant. Y, del mismo modo que no hay constitución objetiva más que contando con la actividad sintetizante y formalizante del sujeto, otro tanto sucede con la experiencia: "La experiencia descansa sobre la unidad sintética de los fenómenos, esto es, sobre una síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual la experiencia no será conocimiento, sino una rapsodia de percepciones"⁸.

De este modo la experiencia, por ser una síntesis apriórica, se convierte en un conocimiento investido de la necesidad propia del conocimiento científico, dejando de ser un mero agregado de percepciones. En esto Kant continúa de alguna manera la tradición leibniziana de que un conocimiento auténtico basado en la razón ha de ser un conocimiento universal y necesario⁹. Lo importante es que la razón misma sea la fuente de esta universalidad y necesidad. Por eso, en la segunda edición de la KRV, Kant se enfrenta, por lo que a este punto respecta, con los dos máximos representantes del empirismo, Locke y Hume, reprochándole al primero su inconsecuencia, y su escepticismo al segundo. Y ello se debe a que no cayeron en la cuenta de que el enlace de los fenómenos, tal como se presenta en el conocimiento científico, sólo puede deberse a estos conceptos *apriori* del sujeto¹⁰. Con ello está Kant evitando que nadie confunda su concepto enormemente elaborado de experiencia con el del empirismo, que bien podría entrar en las interpretaciones rapsódicas aludidas antes.

Los elementos de la experiencia y su dinamismo funcional

Hemos visto el modo kantiano de entender la experiencia, destacándose desde el primer momento la necesidad de distinguir dos niveles de

⁸ A 156.

⁹ SCHIPPER, E. W., *Kants answer to Hume's problem*, en "Kant-Studien", 53, 1 (1961-62), pág. 72.

¹⁰ B 127-128.

comprensión de la misma: una experiencia al nivel de las percepciones sensibles y una experiencia al nivel de la constitución objetiva, que es el más importante, razón por la cual debemos ocuparnos de él de modo especial. Sin embargo conviene todavía insistir en la diferencia entre estos dos niveles.

La experiencia al nivel de la percepción, bien sea como acto perceptivo, bien como contenido entregado en la percepción, es una experiencia singular, concreta, subjetiva en el sentido de valer sólo para el sujeto individual¹¹. Por el contrario la experiencia en el segundo nivel, es una experiencia universal, objetiva y subjetivo-trascendental, es decir, su valor no es para el sujeto individual, sino que es el valor intersubjetivo de la objetividad trascendental lograda por la intervención de los elementos trascendentales.

Esta duplicidad de niveles de experiencia obliga a distinguir parejamente también dos tipos de síntesis: una síntesis *a posteriori*, de carácter asociativo en el nivel de la percepción, y una síntesis *apriori* de carácter trascendental en el nivel objetivo. La primera es una síntesis meramente psicológica; la segunda es una síntesis lógico-trascendental, razón por la cual confiere al conocimiento en ella logrado universalidad y necesidad¹².

Asimismo, la duplicidad de niveles de la experiencia nos obliga a distinguir dos tipos de juicios, correspondientes a los dos tipos de síntesis: juicios de percepción y juicios de experiencia, adoleciendo los primeros de todas las deficiencias de la pura percepción, mientras que los segundos son los verdaderamente expresivos de la objetividad científica¹³.

El primer nivel de la experiencia tiene un papel absolutamente fundamental: es la puesta en marcha del proceso de conocimiento objetivo. Basta recordar las frases con que se abre la introducción a la segunda edición: *Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel*¹⁴. Y no cabe duda de ello —continúa diciendo—

¹¹ H.-J. DE VLEESCHAUWER, *La evolución del pensamiento kantiano*. Trad. de R. GUERRA. Univ. Nal. Aut. de Méjico, 1962, pág. 100.

¹² *Proleg.*, § 20.

¹³ La discriminación de estos dos tipos de juicios está propuesta con toda claridad en los párrafos 18 y 20 de los *Prolegómenos*. En la KRV, sin contar con expresiones tan claras, la doctrina es la misma.

¹⁴ B 1.

porque la puesta en ejercicio de nuestra facultad de conocer necesita del estímulo de los objetos (cosas) mediante nuestros sentidos. Pues bien, del mismo modo que la experiencia objetiva debe tener a su base la experiencia perceptiva, así también la síntesis objetivo-apriórica necesita la previa efectividad de la síntesis asociativa, y los juicios de experiencia suponen los juicios de percepción. Kant no tuvo en esto dificultad alguna y hasta podemos decir que, en rigor no se hizo problema de ello. Tan no se hizo problema de ello que, a partir de sus inmediatos epígonos, se comenzará a someter a crítica este presupuesto, comúnmente tenido por dogmático, de la gnoseología kantiana.

Nosotros tampoco vamos a prestarle más atención a este primer nivel, aunque ello no significa que se lo pueda olvidar, ya que no es infrecuente encontrar en un mismo párrafo el término experiencia tanto para el primero como para el segundo de sus niveles¹⁵. Lo importante para Kant es el nivel segundo, el de la experiencia objetiva.

Pero acaso convenga antes aclarar todavía otro punto: ¿no se puede hablar todavía en Kant de un tercer nivel de la experiencia? Mejor formulado: ¿no hay aún otro uso o significado del término experiencia? Nuestra interrogación apunta al esclarecimiento de una expresión con la que nos encontramos en bastantes pasajes de la *KRV*, la *experiencia posible*. ¿Es un nuevo nivel de experiencia? La respuesta debe ser negativa, ya que la experiencia tiene su techo en la constitución de la objetividad, es decir, en lo que venimos llamando el segundo nivel. ¿Qué significa entonces esta expresión? En primer lugar, esta expresión hay que entenderla en el contexto del segundo nivel de experiencia. Se refiere a la experiencia objetiva, no a la perceptual. En segundo lugar, para entenderla, hay que hacer una distinción en este nivel: podemos entender esta experiencia como el conjunto de objetos de la misma —éste es el sentido propio de “experiencia objetiva”— o podemos entenderla como la actividad del sujeto que constituye esos objetos, como el complejo de elementos o leyes que operan en la constitución de los objetos, y entonces Kant la llama “experiencia posible”¹⁶.

Centrándonos, pues, en el segundo y principal nivel de la experiencia recordemos la distinción de elementos que en ella intervienen: los

¹⁵ Cfr., por ejemplo, B 218-219, A 220, etc.; *Proleg.*, § 18, etc.

¹⁶ B 303, etc.

elementos “materiales” venidos del primer nivel de experiencia, y los elementos “formales” que corren a cargo del dinamismo trascendental del sujeto. Hemos dicho que Kant apenas tematiza los primeros, mientras que sí lo hace con los segundos.

Comencemos por decir que la facultad mediante la cual ejerce el sujeto su dinamismo constitutivo es el entendimiento —la sensibilidad se queda en un plano preobjetivo, mientras que la razón podríamos decir que está en un plano supraobjetivo— Kant nos dirá que para toda experiencia y para la posibilidad de la experiencia hay que contar con el entendimiento. Y la función primordial que le corresponde al entendimiento no es hacer más clara la representación de los objetos —en esto parece haber una alusión a la doctrina racionalista de la distinción entre sensación e intelección por el grado de claridad— sino que su función consiste en hacer posible la representación de un objeto en general¹⁷.

Reparemos bien en las dos afirmaciones que hay aquí: la primera es que el entendimiento interviene en toda experiencia —luego veremos el papel que desempeña— la segunda es que el entendimiento posibilita o ha de posibilitar toda experiencia, en cuanto la experiencia en su segundo nivel, al que nos estamos refiriendo, consiste en la representación de objetos, es decir, en el conocimiento objetivo. Por consiguiente, distingamos entre materia de la experiencia y fundamento de la experiencia: la materia de la experiencia son las percepciones y el contenido perceptual que en ellas se nos entrega; por el contrario, el fundamento posibilitante de la experiencia es el entendimiento, en cuanto en él radica la posibilidad de toda representación objetiva.

Pero decíamos que, aparte de ser el fundamento de la experiencia, el entendimiento interviene en toda experiencia. ¿Cuál es su papel? Dejamos dicho que en toda experiencia ha de haber una materia y una forma. Hemos repetido ya que la materia nos viene de las percepciones. Pues bien, al entendimiento le corresponde imponer la forma para que la experiencia merezca llamarse objetiva: “En las categorías es, pues, el entendimiento puro la ley de la unidad sintética de todos los fenómenos,

¹⁷ Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. A 199.

y por ello el entendimiento hace primaria y originariamente posible la experiencia según su forma”¹⁸. Tenemos, pues, que la experiencia es objetiva porque en ella deviene constituido el objeto, y sabemos que la objetividad se obtiene mediante un proceso formalizante, y quien confiere o impone la forma es el entendimiento.

La exposición kantiana de la experiencia no acaba aquí ni debe acabar, ya que podemos preguntarnos: ¿de qué tipo es esta formalización de la experiencia que se debe al entendimiento puro? Aunque ya queda apuntado antes que esta formalización se realiza en una síntesis, conviene puntualizarlo más. Nos hemos encontrado reiteradamente con que en la experiencia entran en juego dos elementos: lo dado en la percepción —materia— y lo puesto por el entendimiento —forma—. Pero hay que sintetizar o unir ambos elementos, ya que sólo así la materia quedará objetivamente formalizada. Si quisiéramos buscar el principio de esa síntesis en los fenómenos perceptivos, fracasaríamos, ya que tales fenómenos lo más que pueden hacer de por sí es asociarse según unas leyes psicológicas empírico-subjetivas con valor sólo para el sujeto personal en el que se dan tales percepciones. Ahí no encontraremos un enlace universal y necesario, como es el que se requiere para una experiencia que merezca llamarse objetiva en el sentido kantiano. Este enlace o síntesis sólo se puede esperar del entendimiento en virtud del apriorismo universal de éste en el que colaboran tanto los principios estáticos como los principios dinámicos¹⁹.

Con esto hemos llegado de la mano de Kant, a un elemento fundamental en la constitución kantiana de la objetividad y, por tanto, también en la experiencia: el *apriori*. Para él no hay duda de que todo conocimiento comienza en la experiencia, pero tampoco la hay de que no procede de la experiencia todo lo que hay en el conocimiento: lo no procedente de la experiencia, porque la antecede y es independiente de ella, es lo *apriori*. “No podemos pensar un objeto más que mediante categorías; no podemos conocer un objeto pensado más que mediante intuiciones que corresponden a tales conceptos. Ahora bien, todas nuestras intuiciones son sensibles, y el conocimiento, en cuanto el objeto del mismo es dado, es empírico. Pero el conocimiento empírico es experien-

¹⁸ A 128.

¹⁹ A 236-237.

cia. Por consiguiente, no nos es posible ningún conocimiento *apriori* a no ser únicamente el de objetos de una experiencia posible. Mas este conocimiento que está puramente limitado a los objetos de la experiencia, no por ello se debe todo a la experiencia, sino que, por lo que se refiere tanto a las intuiciones puras como a los conceptos puros del entendimiento, se trata de elementos del conocimiento que se encuentran en nosotros "apriori"²⁰. El *apriori*, como forma de la experiencia, que se aplica en una síntesis necesaria, es el conjunto de elementos, principios y leyes a los que obligatoriamente ha de someterse la pluralidad material de las percepciones o intuiciones para devenir objeto de conocimiento. Sin estos elementos o leyes *apriori* no sería posible la constitución de la experiencia; pero, a su vez, estos elementos o leyes *apriori* carecerían de todo valor objetivo si sus funciones formalizantes y sintetizantes no se ejercieran sobre lo diverso dado en el primer nivel de experiencia²¹. Hay que contar por igual con lo uno y con lo otro, distribuyendo debidamente los papeles.

Estos elementos *apriori* con su correspondiente función en la constitución de la experiencia se escalonan, según la primera edición de la KRV, en tres grados sucesivos: "Pero hay tres fuentes originarias (facultades o potencias del alma) que contienen las condiciones de la posibilidad de la experiencia, y que no pueden ser derivadas de ninguna otra capacidad del espíritu, a saber, el sentido, la imaginación y la apercepción. Sobre ellas se funda: 1) la sinopsis *apriori* de lo diverso mediante el sentido; 2) la síntesis de esto diverso mediante la imaginación; 3) por fin, la unidad de esta síntesis mediante la apercepción originaria. Todas estas capacidades tienen todavía, además del uso empírico, un uso trascendental, que se orienta únicamente a la forma, y es posible *apriori*"²². Es decir, la progresiva formalización objetiva de los contenidos diversos dados en las afecciones sensibles se realiza en tres niveles de síntesis, de los que el primero, por su imperfección, no pasa de ser una sinopsis, mientras que el final, o sea, el de la apercepción confiere al contenido objetivo su unidad definitiva, por ser la apercepción el acto propio del sujeto trascendental, del que, a fin de cuentas, fluye toda unidad objetiva.

²⁰ B 165-166.

²¹ *Proleg.*, § 30.

²² A 94.

Poco más adelante, en la misma edición, puntualiza Kant esto de nuevo, al mismo tiempo que recalca la necesidad de que toda objetividad se lleve a cabo en la conexión de la receptividad con la espontaneidad. Por ello, supuesta la receptividad sensible, hay tres niveles de síntesis con aportación cada vez mayor de la espontaneidad apriórica del sujeto: la síntesis de la aprehensión de las representaciones en la intuición, la síntesis de la reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto o categoría, todo ello, naturalmente, subordinado a la suprema unidad de la apercepción. Sólo así es posible “toda experiencia como un producto empírico del entendimiento”²³.

Concepto de naturaleza en Kant

No podemos terminar esta apretada exposición de la concepción kantiana de la experiencia sin aludir a su concepción de la naturaleza. Recordemos lo que decíamos al principio: que la realidad para cada uno es el conjunto de lo que constituye su experiencia. En Kant sigue siendo válido esto, con tal de que “desempircemos” la afirmación, es decir, no hablemos de experiencia ni de realidad para “cada uno”. Esto no es ponernos en el plano de la objetividad científica con su universalidad y necesidad, que es lo que Kant busca. La experiencia de cada uno es una experiencia “subjetivista”, no una experiencia “subjetivo-objetiva”. Es una experiencia sin apoyatura trascendental.

Trascendentalizada la experiencia, ¿qué es la realidad o naturaleza? Oigámosle a él mismo: “por naturaleza (en el sentido empírico) entendemos el conjunto encadenado de los fenómenos según su existencia, de acuerdo con reglas necesarias, o sea con leyes. Hay, pues, ciertas leyes —y ciertamente leyes *apriori*— las cuales hacen primariamente posible una naturaleza; las empíricas tienen cabida y pueden ser encontradas sólo mediante la experiencia y por ello, de acuerdo con esas leyes originarias, según las cuales se hace posible la experiencia misma”²⁴. La naturaleza no es, pues, algo anterior a mi experiencia, a lo que ésta tuviera que someterse. No, la naturaleza como conjunto de leyes regula-

²³ A 97.

²⁴ A 216, B 263.

doras de los fenómenos, que son lo único para-mí del en-sí de las cosas, es el resultado de la experiencia. Podríamos decir que es la experiencia misma, en cuanto el proceso sintetizante en que la experiencia consiste cuaja en un complejo de principios o leyes, de acuerdo con las cuales y sólo de acuerdo con ellas los fenómenos tienen para mí un sentido objetivo²⁵. La pérdida de la en-sidad de la naturaleza pudiera parecer —y acaso no sin motivo— un idealismo en el que a la razón se confiere un poder, si no creador, sí constructor. Kant respondería que esto es un idealismo “trascendental”, y, por consiguiente, para él, un realismo —afirmación innegable dentro de ciertos límites— y que a esa posición llega no por darle demasiadas prerrogativas al entendimiento, sino, todo lo contrario, por señalarle unos límites muy rigurosos, según vamos a ver de inmediato. Los que creen que la naturaleza es un conjunto de cosas en-sí permeables a mi inteligencia son los que, a juicio de Kant, confieren al entendimiento unas prerrogativas absolutamente extralimitadas.

Gnoseología de límites

Volvemos a estar, pues, en el punto de partida de nuestras reflexiones: la eficacia operativa que tiene en la gnoseología kantiana el concepto de límite. Ahora es el momento de analizar brevemente este aspecto, que, por otra parte, está en estrecha conexión con el planteamiento y desarrollo de la concepción de la experiencia.

La conexión podríamos formularla muy escuetamente de esta manera: la experiencia es el límite del conocimiento objetivo, pero, a su vez, la experiencia está sometida a unos límites. Dicho de otra forma: sólo hay conocimiento objetivo dentro de la experiencia, hasta el punto de que hemos identificado experiencia y conocimiento objetivo; pero la experiencia sólo delimita contornos al conocimiento objetivo porque ella misma tiene los contornos delimitados. De nuevo conviene aquí recordar los dos niveles fundamentales de experiencia que hemos reconocido en Kant. Hemos dicho que el más importante es el segundo; pero hemos asignado también un papel fundamental al primero. Hasta ahora, identificando con Kant experiencia y objetividad, hemos dedicado nuestra

²⁵ Cfr. *Proleg.*, § 17.

atención preferente al segundo nivel. En cambio, ahora que pretendemos descubrir y señalar los límites de la experiencia misma, hemos de convertir nuestra mirada de modo primordial hacia el primer nivel, es decir, el del mundo de la sensibilidad en cuanto afectada por lo trascendente, afección que se plurifica en una diversidad de percepciones.

Ahora bien, del mismo modo que decíamos que Kant contaba con precedentes en la importancia concedida a la experiencia en gnoseología, aunque hay una originalísima orientación personal, otro tanto podemos decir —y algo quedó ya apuntado— respecto del papel asignado al límite. Dando por descontado que el concepto de límite estuvo siempre presente en la Filosofía Occidental, si bien en la mayoría de las etapas sin tematizar o problematizar, y reconociendo asimismo la proyección, también casi implícita, que tuvo sobre las embrionarias teorías del conocimiento, de nuevo habría que decir que Descartes esboza una tematización del problema de los límites del conocimiento. Tanto en las *Reglas* como en la cuarta de sus *Meditaciones* los límites de la razón humana están reconocidos. Ahora bien, Descartes concibe los límites más ontológica que gnoseológicamente, ya que los radica en la finitud del hombre; y, por otra parte, el tema no tuvo un riguroso planteamiento crítico ni mucho menos un desarrollo en él. Lo cual resulta natural, ya que esa especie de *continuatío* entre la razón humana y Dios disminuye la importancia que el reconocimiento de los límites de nuestra razón pudiera implicar.

Para un planteamiento, que merezca llamarse crítico, del problema de los límites del conocer humano, hay que esperar a la gran obra de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el que la gnoseología, muy atenta ya al problema de la objetividad, como sucede en todo el empirismo, se plantea como gnoseología de límites²⁶. La familiaridad de Kant con los grandes maestros del empirismo nos permite afirmar la resonancia en él del planteamiento lockiano. En definitiva, como dejamos dicho más atrás, estamos cerrando la etapa de la gnoseología de la precaución en la certeza cartesiana con la gnoseología de límites en la objetividad kantiana.

²⁶ *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. de E. O'Gorman. Fondo de C. E. Méjico, 1956, c. 1., § 2, págs. 17-19, etc.

Por lo que llevamos expuesto, nos parece que queda fuera de duda el sentido de moderación que preside toda la elaboración de la KRV. La operancia del límite es una buena confirmación de ello. De este sentido de moderación hace declaraciones explícitas el propio autor en diversas ocasiones. He aquí una de ellas: "pretender resolver todos los problemas y responder a todas las cuestiones sería una insolente fanfarronería y una presunción tan desorbitada que puede de inmediato dar al traste con toda nuestra confianza"²⁷. Este pasaje que acabamos de citar abona, por una parte, la modestia de las pretensiones de Kant; aunque, por otra, no está reñido en modo alguno con unas pretensiones de rigor filosófico que sólo reconocen como equiparables las de Descartes y Hume en autores del pasado. Moderación y ambición ilimitada de rigor no se contraponen, sino que podríamos decir que se complementan y se exigen dentro de la filosofía kantiana. Ahora bien, para que esto sea efectivamente así, es de todo punto necesario señalar límites muy estrictos dentro de los cuales las exigencias de rigor puedan ser extremadas. Y esto es lo que, de hecho, sucede en la gnoseología kantiana.

En el prólogo a la primera edición de la KRV, Kant, después de esbozar el plan de la obra, proponiendo su camino como el único viable y llegando a decir que todas las cuestiones metafísicas pueden encontrar solución desde la obra que ofrece, expresa esta doble impresión que su filosofía crítica puede producir de la siguiente manera: "al decir esto, creo observar en el rostro del lector cierta indignación no desprovista de desdén respecto de estas aspiraciones en apariencia tan jactanciosas e inmodestas, siendo así que son incomparablemente más moderadas que las de cualquier autor del más vulgar de los programas, al pretender en él demostrar la naturaleza simple del alma o la necesidad de un primer comienzo del mundo. Puesto que éste se compromete a extender el conocimiento humano más allá de todo límite de la experiencia posible, mientras que yo confieso humildemente que esto supera en absoluto mi capacidad, y en lugar de ello me ocupo únicamente de la razón misma y de su pensar puro, ya que para un conocimiento más detallado de la misma no necesito atender más que a mí, porque la encuentro en mí mismo, y la lógica común me da ya un ejemplo de que todos sus actos simples pueden ser enumerados de un modo com-

²⁷ A 476, B. 504.

pleto y sistemático; solamente se plantea ahora la cuestión de saber hasta dónde puedo esperar llegar con ella (la razón) si me es sustraída toda la materia y auxilio de la experiencia²⁸.

Kant, por consiguiente, tiene conciencia de esta situación un tanto paradójica de su filosofía especulativa: que es una filosofía programáticamente restringida a unos límites, pero, al mismo tiempo, es una filosofía enormemente ambiciosa dentro de los límites que se fija como esenciales. Es una filosofía que sacrifica la amplitud de fronteras en aras del rigor de los problemas a que se ha restringido. Podríamos decir con E. Fink que “toda la filosofía de Kant está atravesada por el pathos de la finitud”²⁹. Y no se trata de un *pathos* melancólicamente sufrido, sino positivamente asumido: admitamos la finitud, pero saquémosle todo el partido de que es capaz. No aceptar el límite y la finitud sería situarnos, desde el punto de partida, en una postura errónea.

Podríamos incluso decir que la filosofía especulativa de Kant está sometida a una auténtica tensión, ya que, por una parte, se admite y se da un cierto juego a una “razón” que es ilimitada, mientras que, frente a ella, se pone un “entendimiento” esencialmente limitado. La sumisión de éste al límite se ve compensada con la objetividad de sus actos de “conocimiento”, mientras que la ilimitación de la “razón” se paga con la renuncia de sus actos de “pensamiento” a la posesión de un auténtico contenido objetivo en el sentido kantiano. Esta tensión evidente en el período crítico estaba ya más o menos explícita en el precrítico, al menos desde la *Dissertatio*³⁰.

²⁸ A XIV.

²⁹ FINK, E., *Todo y nada*. Trad. de A. Espinosa. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1964, págs. 150-151.

³⁰ “Se puede hacer ahora, en cierto modo, el inventario del período pre-crítico. Está comprendido en los tres puntos siguientes: 1) las cosas revelan su presencia y su naturaleza en los datos de la experiencia: no hay, pues, saber real sin tales datos. 2) El conocimiento real está limitado al contenido de la experiencia. 3) La razón no es limitada en sí, sino que está limitada en su contenido por la experiencia. Una ciencia de alcances de trascendencia está limitada al contenido suministrado por la experiencia. De donde se sigue, para la metafísica, que ya no tiene razón de ser en tanto saber real o trascendente. En tanto *apriori* es una pura analítica de conceptos. ¿Puede tener otro objeto que lo trascendente? Si no descubre el mundo objetivo, la metafísica puede descubrir las condiciones que debe satisfacer la ciencia real. Estas resultan del análisis de las condiciones que impone a la razón la exigencia de una limitación a la experiencia”. VLEESCHAUWER, H. J. de, *La evolución del pensamiento kantiano*, pág. 50.

La preocupación por el límite de la objetividad del conocimiento parece ser el tema central de la meditación de Kant entre el 70 y la publicación de la KRV, al menos si nos atenemos a la carta a Marcus Herz del 21/II/1772, en la que le dice que tiene el plan de una obra cuyo título sería *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*³¹. Diríamos que la metafísica que pretende inaugurar, en vez de aspirar injustificadamente al conocimiento de lo inteligible, marginando toda experiencia, debe por el contrario, asumir como tarea el determinar los límites dentro de los cuales el hombre puede llegar a conocer algo objetivamente³².

Por eso nos dice que no debemos considerar nuestra razón como un plano cuyos límites son cognoscibles sólo de un modo general, sino que debemos considerarla como una esfera, cuyos límites, queramos o no, están absolutamente determinados. Salirse fuera de la esfera es hundirse en el vacío de las ilusiones, mantenerse dentro de ella es permanecer en el único campo posible de la objetividad³³.

Pues bien, según vimos en páginas anteriores, el límite irrebable de esa esfera de la objetividad es la experiencia. Pero la experiencia misma ha de ser, a su vez, limitada. Y éste es el problema al que ahora debemos referirnos brevemente.

El límite de la experiencia

Y tenemos que referirnos brevemente, porque una explicación detenida nos llevaría a la discusión de conceptos tan centrales en la filosofía especulativa de Kant como el de fenómeno, noumeno, cosa-en-sí... Por ello, hechas algunas aclaraciones sobre el concepto kantiano de límite, señalaremos el límite de la experiencia perceptiva en el noumeno o cosa-en-sí, ya que no es el momento de entrar en posibles distinciones sobre el significado de cada una de estas expresiones y, por ello, nos valdremos cómodamente de ellas como de sinónimos. Señalando el límite del nivel de la experiencia perceptiva, no tenemos necesidad de señalar el de la experiencia objetiva o el de la experiencia posible, puesto que tal límite lo constituye la propia experiencia perceptiva, ya que sólo hay

³¹ Acad., X, pág. 129.

³² B 23, A 247; VLEESCHAUWER, H. J. de, o. c., pág. 47.

³³ A 762, B 790, A 238.

experiencia objetiva de lo dado o sobre lo dado en la experiencia perceptiva. Y, del mismo modo, sólo se puede hablar de una experiencia posible como del conjunto de formalidades y legalizaciones de los contenidos dados en la experiencia perceptual.

A la hora de aclarar el concepto kantiano de límite, conviene hacernos cargo de dos términos y, por consiguiente, de dos sentidos generales del límite. Los términos que usa Kant son los de *Grenze* y *Schranke*. ¿Qué significa el uno y el otro? *Grenze* (límite en sentido propio) significa una frontera divisoria entre dos campos, pero una frontera que señala unos contornos fijos e inamovibles. Es un límite que no cabe retrotraerlo ni hacerlo avanzar. Kant nos lo explica desde su aplicación inicial al espacio: el límite acota un lugar determinado dentro de un espacio que lo circunscribe. La delimitación de este lugar dentro del espacio no es susceptible de alteración. Por el contrario, *Schranke* (una barrera) no necesita de estas exigencias, sino que sencillamente niega la realidad de un ámbito mayor en un determinado momento³⁴. Este segundo sentido del límite significa sencillamente la no posesión de su perfección por lo limitado en un determinado momento, pero no implica que este límite no se pueda correr y, con ello, alcanzar una mayor perfección lo limitado. Por eso, continúa Kant, en la matemática y en la ciencia natural hay *Schranke*, no *Grenze*, ya que, en absoluto cabe un progreso ilimitado en un mayor conocimiento de los fenómenos y en su legalización científica. Por el contrario, el conocimiento humano está circunscrito por un riguroso *Grenze* (límite) de objetividad, dada la inmovilidad del mismo³⁵.

¿Cuál es este límite absolutamente irrebasable para la experiencia en cuanto ella es el campo acotado de la objetividad? Sabiendo que toda experiencia como conocimiento objetivo es un conocimiento de fenómenos y sabiendo que el contenido de éstos es la afección de la realidad trascendente recibida en la sensibilidad, el límite del fenómeno será el

³⁴ "Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blossse Verneinungen, die eine Grösse affizieren, sofern sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist". *Proleg.*, § 57.

³⁵ *Ibid.*

límite de la experiencia. Ahora bien, el fenómeno, explicado sumariamente, es la cosa-para-mí como distinta de la cosa-en-sí. La cosa-en-sí o noumeno es, pues, el límite inferior, absolutamente irrebalsable, de la experiencia: la percepción, como nivel inferior de experiencia, percibe fenómenos, pero no podrá nunca percibir las cosas-en-sí.

Aclaremos un poco más este punto fundamental del criticismo kantiano, aunque, según hemos advertido antes, al renunciar a la discusión de los conceptos de noumeno, cosa-en-sí, objeto trascendente y objeto trascendental, nuestra aclaración no puede aspirar más que a un carácter de provisionalidad.

La función limitante del noumeno es algo claro a través de todas las páginas de la KRV. Un texto como ejemplo: "El concepto de noumeno es, pues, un concepto limitativo sin más, en orden a restringir la presunción de la sensibilidad, siendo, por consiguiente, su uso sólo negativo. Sin embargo no es inventado caprichosamente, sino que guarda estrecha relación con la limitación de la sensibilidad, sin que, no obstante, pueda establecer algo positivo fuera del ámbito de la misma"³⁶. Está claro: el noumeno es un límite y la función limitante que se le asigna es la de restringir las pretensiones que pudieran resultar desmedidas, de la sensibilidad. No es un límite arbitrario, sino necesario: "este concepto es necesario para no extender la intuición sensible hasta las cosas en sí mismas, y, por consiguiente, para restringir al conocimiento sensible la validez objetiva, ya que las demás cosas a las que (la intuición sensible) no puede alcanzar se llaman noumenos precisamente para mostrar con ello que esta clase de conocimiento no puede extender su dominio sobre todo lo que el entendimiento piensa"³⁷.

Acabamos de oír antes que el uso del noumeno como límite es un uso negativo. Pero esto no quiere decir que el sentido del noumeno sea un sentido puramente negativo. Una cosa es el uso y otra el significado. En las obras críticas de Kant encontramos asignados al noumeno tanto un sentido negativo como un sentido positivo. En uno y otro caso será usado negativamente en cuanto límite. Pero la función limitativa gana en profundidad teniendo en cuenta ambos sentidos³⁸.

³⁶ B 310-311, A 255.

³⁷ B 310.

³⁸ MARTIN, G., *Kant. Ontología y epistemología*, Trad. de L. F. Carrer. Univ. Nal. Córdoba, Argentina, 1961, págs. 147-148.

Cuando hablamos del noumèno positivamente, se entiende que tiene un papel positivo en la interpretación de la experiencia. Y este papel positivo en la interpretación de la experiencia se escinde todavía en dos funciones, que no son incompatibles con la de límite, sino que le competen precisamente en cuanto es límite. La primera función es el ser el fundamento de los fenómenos. En efecto, todo fenómeno, por ser un aparecer de algo, supone como fundamento ese algo que, kantianamente, se quedará siempre en puro algo desconocido³⁹. Es decir, si la experiencia como saber de fenómenos tiene como límite que no puede sobrepasar al noumèno, esos fenómenos en el "realismo" kantiano sólo son comprensibles sobre la hipótesis de tal noumèno como correlato de los mismos⁴⁰. La segunda función positiva del noumèno resulta de su consideración como objeto de la razón o del puro pensamiento frente a los conocimientos objetivos del entendimiento. Si bien desde este punto de vista señala también un límite de la objetividad, que ya no es el límite inferior originario del fenómeno sino el límite superior como techo de la objetividad, ello no impide que cumpla, en calidad de idea trascendental de la razón, una función muy importante de tipo regulativo, según se nos explica en la *Dialéctica Trascendental*. Y diríamos incluso que no es sólo una función regulativa, sino una función aquietadora de nuestro dinamismo pensante que no se satisface más que con lo incondicionado, que es el carácter fundamental de lo nouménico como contenido pensado de las ideas de la razón pura.

Pero no creemos exagerar si afirmamos que, desde el punto de vista estrictamente gnoseológico, es mucho más importante el sentido negativo del noumèno que, por otra parte, es la base fundamental del uso también negativo que Kant le asigna. Este sentido es bien claro: el noumèno es lo que no es fenómeno, es decir, lo que cae fuera del alcance de la intuición sensible y por consiguiente, queda absolutamente excluído del conocimiento objetivo⁴¹. El noumèno señala, pues, la frontera absolutamente fija donde acaba el conocimiento objetivo. No es un límite de realidad, sino de objetividad. Al analizar los elementos que se integran en el proceso de constitución objetiva, frente a la formalización

³⁹ *Proleg.*, *ibid.*, 354.

⁴⁰ BIRD, G., *Kant's theory of knowledge*. Routledge et R. Paul, Londres, 1962, pág. 75.

⁴¹ A 252; B 307.

subjetiva, nos encontramos con lo dado en el fenómeno. Ahí acaba, en el fenómeno, todo lo que podemos aspirar a saber de la realidad. Más allá queda la cosa-en-sí o el noumeno no como algo de lo que tengamos el menor “conocimiento”, sino como algo en general —*Etwas überhaupt*—⁴², en lo que tenemos que “pensar”, pensándolo precisamente como límite de todo nuestro posible contacto con la realidad en sí. La intuición sensible no es intuición de ensidades, sino de fenómenos. Cabe concebir una intuición intelectual aprehensora de la noumenidad. Pero ya desde la *Dissertatio* Kant niega esta intuición al hombre. Y como nosotros sólo pretendemos entender algo del conocimiento humano, queda sellada toda puerta de acceso al noumeno en el ámbito del conocimiento especulativo, que es del que nos estamos ocupando.

Hemos visto hasta ahora que la gnoseología de la experiencia objetiva de Kant es una gnoseología de límites; que el límite de objetividad es la experiencia misma y que esa experiencia, a su vez, tiene un límite originario que es el noumeno, al que hemos calificado de pasada como un límite *inferior*. Este calificativo creemos que no carece de justificación. Efectivamente el noumeno en cuanto realidad en sí inasequible a la intuición empírica, que es el punto de arranque de la experiencia objetiva, señala el límite de la experiencia por abajo, por su comienzo. Pero, de la misma manera que tenemos que contar con este límite en el comienzo genético de nuestra experiencia, ¿no hay asimismo un límite al término de ese proceso genético? Dicho de otra manera: del mismo modo que la experiencia arranca de “algo” desconocido ¿no tiene un tope final en “algo” también desconocido? La respuesta afirmativa es evidente, porque, de no ser así, el conocimiento objetivo no estaría rigurosamente limitado, porque sólo se vería afectado por el límite en el origen, pero no en su despliegue. Por otra parte, parece tan importante o más este segundo límite terminal que el límite original.

Pues bien, este límite superior o techo de la experiencia objetiva es también el noumeno. Pero ya no se trata del noumeno considerado como la cosa-en-sí a la que me veo obligado a atribuir el origen de la afeción sensible que aporta el contenido a la experiencia; sino que se trata del noumeno como objeto “pensado” en las ideas trascendentales. Efectivamente estas ideas constituyen el contorno superior del conocimiento

⁴² A 252.

objetivo. No es contorno objetivo, pero Kant nos dirá también que no es algo arbitrario, sino impuesto por el dinamismo pensante del hombre en su aspiración a lo "absoluto". Cuando se ha cumplido todo el proceso de la experiencia objetiva, el hombre ya no puede conocer más, pero el hombre sigue pensando, o, si se quiere, podríamos decir que sigue conociendo, pero ya no de modo objetivo. Porque no pueden ser objetivas unas ideas de las que se afirma que sobrepasan la experiencia⁴³, que no tienen correlato empírico⁴⁴ y que rebasan el límite de objetividad⁴⁵.

Bastan estas someras reflexiones para confirmar las afirmaciones que hacíamos al comienzo: experiencia y límites absolutamente indisociables, he aquí el marco dentro del cual hay que situar, para conseguir entenderla, la gnoseología kantiana. Nada más significativo que aquel párrafo que nos pone ya hacia el final de la *Analtica* en la que compara nuestro conocimiento objetivo con una isla rodeada de nieblas que nuestra vista no puede traspasar y que convierten en peligroso todo intento de abandonar esa isla como único terreno seguro: "Acabamos ahora no sólo de recorrer el campo del entendimiento puro y de considerar atentamente cada una de sus partes, sino también de señalar su medida y de señalar a cada cosa su puesto dentro del mismo. Pero este campo es una isla y ha sido encerrado por la naturaleza misma dentro de unos límites inmutables. Es el campo de la verdad (palabra fascinante) rodeado de un amplio y turbulento océano, lugar propio de la ilusión, donde muchos bancos de niebla y muchos bloques de hielo a punto de derretirse ofrecen el engaño de nuevas tierras, y al mismo tiempo que seducen al marino con vanas esperanzas de descubrimientos fantásticos aquí y allí, le comprometen en una loca aventura de la que no puede retroceder jamás ni puede jamás llevar a feliz término"⁴⁶.

S. RÁBADE ROMEO

⁴³ B 377.

⁴⁴ A 327.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ A 235-236, B 294-295.