

Pensamiento y realidad.
El planteamiento del problema del espacio
y el tiempo en Kant ()*

Cuando pienso el mundo sensible con arreglo a las categorías del mundo inteligible, aquel mundo es ya un mundo místico.

(Reflexionen Kants, n.º 1152.)

En la *Crítica de la Razón Pura*¹, con cuyo análisis celebramos en este volumen el bicentenario de su publicación, las nociones de espacio y tiempo aparecen tratadas de una doble y, en cierto modo, paradójica manera. Por una parte, Kant las estudia, sistemáticamente, con una gran sobriedad, incluso parquedad argumentativa, en el marco más breve de todo su trabajo: la *Estética trascendental*². Pero, por otra parte, y en contraste con esta economía, insiste a lo largo de toda la obra en su excepcional importancia, destacando la necesidad de su fundamentación en todos los niveles del conocimiento³, reconociendo la multiplicidad polivalente de sus usos y funciones⁴ y declarando, así, de un modo implícito —que se hace palmario en la

(*) Este artículo constituye la primera parte de un extenso trabajo cuya 2.ª parte se publicará en el próximo número de los «Anales».

¹ Para las lecturas de la *Crítica* —como, en general, para todas las obras de Kant— sigo la edición de Weischedel, Suhrkamp (XII. Bänden), Frankfurt, 1968 [en adelante, W.J. De acuerdo con la costumbre, cito siempre por B, advirtiendo sólo los casos de A en que difieren ambas ediciones. En cuanto a los párrafos que aparecen traducidos en el texto, he transcrito, aunque con libertades, la traducción de P. Ribas, Alfaguara, 1978. (Esta traducción no siempre fija con exactitud ni la sintaxis, ni la terminología, ni, en unas pocas ocasiones, el sentido de lo que escribe Kant. No obstante, y al menos por lo que conozco, constituye hasta ahora la mejor versión castellana de la *Crítica*.) Por último, para la correspondencia, que no figura en la edición de Weischedel, sigo la edición de la Academia [abreviado: AK.J.

² El hecho es tanto más llamativo cuanto que la edición B ha ampliado considerablemente el texto de A. La primera versión que tuvieron los lectores de 1782 fue, por tanto, aún más parca que la que hoy conocemos, lo que es especialmente importante en lo que se refiere a las observaciones finales (II-IV, Kr. 66-73).

³ Cfra. *infra* los valores que estudiaremos en § 1.

⁴ Véase PRAUSS, *Erscheinung bei Kant*. Berlín, 1971.

segunda edición de la *Crítica*⁵—, la insuficiencia de su tratamiento en ese mismo marco de la Estética. Este desajuste es, sin duda, anómalo en un pensador —y, más que nada, en una obra— que suele desmenuzar cuidadosamente los problemas. Pero, por lo pronto, tiene una fácil explicación, si se admite, como se ha hecho tantas veces, que Kant juzgaba zanjando el asunto desde la época de la *Dissertatio*, hasta el extremo de creer que podía transferir sus argumentaciones a la *Crítica* sin más cautelas o matices⁶. Esta es, como digo, una solución fácil y, en lo que se refiere al aspecto formal de la cuestión, exacta: la Estética reproduce efectivamente los mismos razonamientos sobre la idealidad del espacio y el tiempo y sobre la naturaleza de la sensibilidad que la *Dissertatio*⁷. Pero, en cuanto tal solución, quiero decir, en la medida en que remite a posiciones kantianas de los años 70, genera un cúmulo importante de dificultades, que no sólo hace menos obvio de lo que se podría esperar este punto de vista, sino que también toca de lleno a algunas de las tesis básicas de la *Crítica de la Razón Pura* y, con ellas, a la propia interpretación de Kant. Y esto es, en definitiva, lo que me propongo discutir en este artículo: el significado del espacio y el tiempo y su papel en

⁵ Como se sabe, las críticas de Garve-Feder, aparecidas en 1782, acusaban de idealismo subjetivista a la obra de Kant. Este se defendió en principio publicando en 1783 los *Prolegomena* y añadiendo una nota, profunda pero desconcertante, a sus *Metaphysische Anfangsgründe* de 1785. La verdadera rectificación se produjo, sin embargo, con motivo de la 2.ª edición de la *Crítica*, en la que, aparte de los añadidos señalados en la nota 2 para la Estética (y de una drástica reorganización de la «Deducción trascendental»; que ahora no nos importa), introdujo la célebre «Refutación del idealismo» y reelaboró considerablemente su noción de fenómeno. Todos estos cambios, como tan acertadamente ha estudiado Vleeschauer (cfra. *L'évolution de la philosophie Kantienne*, Paris, 1939), confieren a la *Crítica* una apariencia más realista en lo que se refiere a la dependencia del conocimiento respecto de lo empírico; pero también, a la vez, un sentido más constructivista —más idealista— en lo que se refiere a la afirmación del yo y a su carácter constituyente de lo *a priori*. Analizaremos más adelante ambas rectificaciones, pero, por lo pronto, una y otra ponen de manifiesto la insuficiencia de la Estética para hacerse cargo del problema del uso de lo empírico en la determinación del conocimiento. Cfra., para todo esto, el estudio de Hartnack, *La teoría del conocimiento de Kant* (Madrid, Cátedra, 1980) y lo que señalaré en § 3 y § 5.

⁶ Vid., en efecto, el paralelismo con *Diss.* III, 13-15, con la curiosa distinción, apostillada por Heidegger, de que en la *Dissertatio* la exposición del tiempo precede a la del espacio, al revés de como sucederá en la *Crítica*. Para un análisis de este paralelismo puede consultarse el prólogo de R. Ceñal a su edición bilingüe de la *Dissertatio* (Madrid, C. S. I. C., 1969), especialmente pp. 21-26 y 41-46.

⁷ «La Estética trascendental recoge, en los distintos argumentos aducidos para probar la significación apriorística del espacio y el tiempo, las tesis centrales de la *Dissertatio*, sin someterlos a ninguna limitación o transformación esenciales» (CASSIRER, *El problema del conocimiento*, trad. esp. de W. Rocés, México, F. C. E., 1956; II, p. 636). Véase, no obstante, la rectificación que señalaré, *infra*, en nota 38.

la construcción de la filosofía kantiana, pero en vista, todo ello, del más restringido debate sobre su propio planteamiento y sobre sus implicaciones en la hermeneusis de la *Crítica de la Razón Pura*. Porque el hecho es inevitable y ha sido ya suficientemente puesto de relieve⁸. Dada la posición privilegiada que ocupa la Estética, es lógico que sus análisis sobre el espacio y el tiempo determinen los usos que la *Crítica* hace de estas nociones a lo largo de su desarrollo. Pero tales análisis ¿fundamentan, en efecto, el significado y la función que el espacio y el tiempo tienen realmente en la *Crítica*? Si esto se admite, ¿no se supone entonces que la *Crítica* debe ser interpretada desde la óptica, cuando menos genética, de la *Dissertatio*? Y si esta última posición provoca dudas, ¿no equivale ello a decir que la Estética es insuficiente para hacerse cargo de la significación del espacio y el tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*? La Estética trascendental es, ciertamente, demasiado breve, demasiado sumaria; a ella bien podría aplicarse el juicio de Terrason que Kant transcribe con ironía en el prólogo de la primera edición de su obra: «Algunos libros serían mucho más cortos si no fueran tan cortos»⁹. Pero esto nos indica con toda exactitud cuál es la dificultad a que verdaderamente tenemos que atender en una exposición sobre las nociones kantianas del espacio y el tiempo. Es, a saber: a la dificultad de su planteamiento, a la insuficiencia de su formulación como problema en la *Crítica de la Razón Pura*. También nosotros podríamos parafrasear el juicio de Terrason diciendo: «Algunos problemas no lo serían tanto si estuvieran bien planteados.» De cualquier forma, lo que esto quiere decir es que, al menos en este punto, y aún probablemente más que en ningún otro, la pregunta por el espacio y el tiempo exige una previa interrogación por el sentido mismo de esa pregunta: por sus funciones en el diseño crítico del conocer, por su significado en la interpretación de lo *a priori* y, en consecuencia, por el propio alcance de su problematicidad. A esto, pues, al puro planteamiento del problema, en cuanto que contiene la nómina mayor de las dificultades, es a lo que, por ello mismo, vamos a dedicar nuestra atención.

1. Usos y funciones del espacio y el tiempo en la «Crítica de la Razón Pura»

He sugerido antes que acaso lo más llamativo en el tratamiento que hace Kant del espacio y el tiempo sea la propia pluralidad y

⁸ De Vaihinger en adelante. Cfra. *Kommentar zur K. d. r. V.*, 1888, I, 37. En el mismo sentido, véase el comentario más reciente de Verneaux, *I. Kant: Crit. de la r. p.*, trad. esp. de M. Olagasasti, Madrid, 1978, especialmente p. 27.

⁹ Kr. A, XIX.

fundamentalidad de sus usos. Esa multiplicidad —también lo he dicho— alcanza a todos los niveles del conocer y constituye un tema recurrente en la estructura de la *Crítica*. Parece claro, por tanto, que la tarea de plantear adecuadamente nuestro problema debe comenzar por la determinación de aquellos usos, siquiera sea, en principio, bajo el aspecto de su simple presentación. Ahora bien, en el marco de la Estética, dichos usos son bien conocidos y resultan fáciles de establecer. Las intuiciones del espacio y el tiempo determinan, en primer lugar, la *forma* del conocimiento sensible, de modo que son ellas las que definen, primaria y formalmente, a los objetos. Las fórmulas kantianas son, en este sentido, terminantes: «Los objetos —dice la más enfática que recuerdo— nos son dados, *a priori* (en cuanto a su forma), en la intuición»¹⁰. Pero además, como esta determinación de los objetos comporta el ámbito íntegro de la experiencia, consecuentemente no puede haber conocimiento objetivo si no es de los fenómenos, de suerte que en segundo lugar, a las percepciones en el espacio y el tiempo corresponde *toda y, a la vez*, la única materia cognosciva de los juicios sintéticos, *a priori*. «Todo pensar —señala ahora el filósofo— tiene que hacer referencia, directa o indirectamente, a intuiciones y, por consiguiente, a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otro modo»¹¹. Y en su polémica con Eberhard va todavía más lejos, declarando que «el verdadero principio de los juicios sintéticos en general es que tales juicios no se harán posibles sino bajo la condición de una intuición subordinada al concepto de su sujeto»¹².

El espacio y el tiempo constituyen, por tanto, la posibilidad de la experiencia y asimismo su límite absoluto en el nivel de la Estética. Estos valores son patentes y, como ya he adelantado, no hace falta abundar en ellos. Pero, en cambio, sí es preciso decir que el carácter *constitutivo* que de este modo se dibuja, no atañe sólo a la sensibilidad, sino que alcanza también al criterio de aplicación de las categorías y, con él, a la Analítica. La cuestión es aquí bifronte. Si la Naturaleza, según lo expone Kant en los mismos prodromos de su obra, se ha de entender «como el compendio de los objetos de la experiencia»¹³, entonces resulta claro no sólo que, sin la intuición, el conocimiento intelectual permanece vacío, sino también, a la inversa, que las categorías sólo pueden aplicarse a los fenómenos y, por ello mismo, a las representaciones dadas en el espacio y el tiem-

¹⁰ Kr. 120.

¹¹ Kr. 33.

¹² *Von der Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt*, W., XI, 136.

¹³ Kr. B, XIX.

po. Ahora bien, esto es extraordinariamente importante. Significa que la *naturaleza* no es, en uno y otro caso, sino la construcción en el espacio y el tiempo de los objetos. Y, por lo demás, también aquí las fórmulas kantianas son perentorias. «Las categorías —señala un primer texto de la *Deducción trascendental*— no tienen aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que éstas sean asumidas como objetos de una experiencia posible»¹⁴. Ello es así hasta el punto de que «los conceptos de realidad, sustancia, causalidad, inclusive el de necesidad en la existencia, pierden todo significado y se convierten en vacías designaciones de conceptos carentes de contenido, cuando osamos servirnos de ellos para salir del campo de los sentidos»¹⁵. Y, por su parte, la razón de estas exclusiones —y, más que nada, la raíz de donde procede toda esta argumentación— consiste en que «la capacidad pura del entendimiento no basta para prescribir, *a priori*, a los fenómenos, por medio de las categorías, otras leyes que aquéllas sobre las que se sostiene una 'naturaleza en general', entendida como *sujeción a ley de los fenómenos en el espacio y el tiempo*»¹⁶.

Pero, como digo, la cuestión es bifronte y hay más aún en el campo de la Analítica. Si, en un sentido genérico, las intuiciones del espacio y el tiempo determinan la posibilidad de la experiencia sensible y, con ella, no menos la de la aplicación de las categorías a los fenómenos, por otra parte, en un sentido particular, el tiempo es quien realiza, a su vez, la sutura entre la sensibilidad y el entendimiento, dentro todavía de la Analítica, en virtud de los esquemas de la imaginación¹⁷. Este uso del tiempo supone, desde luego, una función especializada, y, como es sabido, para referirse a ella, Kant rehúye el título de intuición, sustituyéndolo, algo misteriosamente, por el de 'determinación trascendental'¹⁸. Pero, de todos modos, este uso

¹⁴ Kr. 147.

¹⁵ Kr. 707. Este texto pertenece ya al fin de la *Dialéctica* lo que da idea de su carácter conclusivo. Un poco más abajo, el autor repite la misma argumentación en forma aún más terminante: «Alle Kategorien, durch welche ich mir einem Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben gar keinem Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i., auf die Sinnenwelt angewandt werden» (Kr. 724).

¹⁶ Kr. 164.

¹⁷ Sobre el difícil problema del esquematismo y, en general, sobre las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento, véase el estudio ya clásico de DAVAL: *La metaphysique de Kant, d'après la théorie du schématisme*, París, 1951.

¹⁸ Kr. 177. Esta expresión encierra, en efecto, un problema considerable. Por un lado, Kant tiene que dejar claro, en el uso del tiempo como esquema, que «diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein». Pero, por otro lado, es bien evidente que no hay otra manera de concebir el tiempo sino como una «intui-

del tiempo se agota en la realización misma de la sutura entre la sensibilidad y el entendimiento, mientras que, por su parte, el resultado de tal sutura, en cuanto que permite la síntesis de lo diverso en el entendimiento, nos devuelve, a su vez, a los fenómenos: a la producción imaginativa de las representaciones en el espacio y el tiempo. No cabe, pues, salir de esta remisión a las intuiciones, las cuales, en todo caso, presuponen ya los esquemas: «nuestros conceptos puros sensibles no reposan sobre imágenes, sino sobre esquemas»¹⁹. Esta dimensión del asunto no altera, por lo tanto, el planteamiento de la cuestión, sino que, al revés, lo confirma. Y así, en un primer paso, el tiempo, homogéneo con la categoría por su carácter *a priori* y homogéneo también con el fenómeno en cuanto que se halla contenido en toda representación empírica, determina sencillamente la posibilidad de la síntesis entre estos dos niveles radicalmente heterogéneos de la razón; «de modo —afirma Kant— que será posible aplicar la categoría a los fenómenos, por medio de la determinación trascendental del tiempo, cuando tal aplicación permita, como esquema de los conceptos del entendimiento, subsumir los fenómenos bajo la categoría»²⁰. Pero, una vez afirmada esta posibilidad, cuando se hace efectiva en un segundo paso, entonces el uso particular del tiempo nos devuelve al sentido general del uso de las intuiciones, puesto que la subsunción de los fenómenos en las categorías tiene lugar mediante el resultado de la imaginación productiva bajo las condiciones de la sensibilidad. Por lo que concluye el filósofo: «llamaremos a esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, esquema de esos conceptos»²¹.

En fin, para concluir este rápido recorrido por la *Crítica de la Razón Pura*, el espacio y el tiempo funcionan también en la Dialéctica trascendental, descubriendo las contradicciones en las dos primeras antinomias de la razón y, en general, determinando el criterio de oposición entre el fenómeno y la cosa en sí. A juicio de Vleeschauer, hay que relacionar con este uso del espacio y el tiempo la fa-

ción de la sensibilidad», lo que parece alejarlo del orbe intelectual. En realidad, por lo que hace a la expresión misma «transzendentalen Zeitbestimmung» parece lo más obvio que el autor ha querido fijar la atención especialmente en lo que el tiempo tiene de «condición formal de la diversidad del sentido interno», rehuyendo las implicaciones de una única vinculación del tiempo a la sensibilidad. Ahora bien, esto abre un conjunto de interrogantes sobre la fundamentación del conocimiento sensible, que sólo podrán ser desveladas cuando estudiemos el problema del espacio y el tiempo desde la óptica del *a priori* y de la conciencia trascendental (cfr. *infra*, § 2, pp. 55-6; y § 3, pp. 64-5).

¹⁹ Kr. 180.

²⁰ Kr. 178.

²¹ Kr. 179.

mosa reflexión 5.037, que dice: «El año 69 me proporcionó inmensa luz», lo que da idea de la importancia del tema²². Pero, en todo caso, dicho uso nos remite, una vez más, a la imposibilidad para el conocimiento de rebasar los límites de los contenidos sensibles, dados por la experiencia como objetos en las intuiciones del espacio y el tiempo. Cuando se traspasan esas fronteras, «el intelecto se construye, al lado de la casa de la experiencia, un palacio mucho más vasto que llena con puros seres de razón, sin advertir que ha sobrepasado los límites del uso legítimo de los conceptos»²³. Las dos primeras antinomias presuponen, en efecto, un uso absoluto del espacio y el tiempo (considerados bajo la idea de un mundo como totalidad cerrada e incondicionada) y, a la vez, un uso trascendental que, expresando precisamente condiciones fenoménicas, se aplica, con todo, a aquellos absolutos como tales incondicionados. Podemos obviar aquí la contradicción de un absoluto espacial y temporal que se constituye «con independencia del proceso de agregación de parte a parte o de división que cumplimos o que podemos cumplir»²⁴. El criterio lógico de las dos primeras antinomias cede, por lo que ahora nos interesa, al criterio *objetivo*, en cuya virtud todas nuestras percepciones «siguen estando sometidas a condiciones en el espacio o en el tiempo, por lo que no alcanzaréis nada incondicionado que os permita decidir si ese incondicionado ha de ser situado en un comienzo absoluto de la síntesis o en la absoluta totalidad de una serie carente de comienzo»²⁵. El núcleo del asunto está, pues, aquí: en la ilegitimidad de toda extensión a las cosas en sí de las condiciones que rigen únicamente para los fenómenos en las intuiciones del espacio y el tiempo. «La causa no sensible de las representaciones —advierte Kant— nos es totalmente desconocida, motivo por el cual no podemos intuirlo como objeto, ya que éste no podríamos representárnoslo ni en el espacio ni en el tiempo... y sin estas condiciones no podemos concebir intuición alguna»²⁶. Por eso, allí donde puede hacerse valer la distinción entre cosas en sí y fenómenos (como es el caso

²² Cfra. VLEESCHAUWER (*op. cit.*, I, 326), que cita la carta A Garve de 1798 (AK., XII, 257). En efecto, el conflicto entre un espacio absoluto, tal como se diseña en los *Gegenden im Raume* de 1768 y la concepción de una metafísica referida (y limitada) a la experiencia, tal como se ofrece en *Deutlichkeit* y otras obras pre-criticas (y que, en lo que se refiere al espacio, implicaba, ya desde la *Nova dilucidatio* de 1755, su consideración como concepto no empírico), se establece obviamente un conflicto que conduce por derecho a la primera antinomia de la razón y, con ella, a la primera fórmula clara de la crítica de la metafísica. Esto, pues, la comprensión inicial de la imposibilidad de la metafísica dogmática, en cuanto que referida al problema del espacio, sería, según Vleeschauwer, la «luz» de 1769.

²³ Kr. 520.

²⁴ Kr. 533. Cfra., en el mismo sentido, Kr. 375.

²⁵ Kr. 511.

²⁶ Kr. 522.

de las dos últimas antinomias) las contradicciones desaparecen, precisamente —como es bien sabido— porque las tesis, en este caso la libertad y el ser necesario como postulado de la obligación moral, pueden ser afirmadas *prescindiendo del espacio y, el tiempo*. Lo que nos muestra, en fin, cuál es el verdadero valor que Kant confiere al espacio y al tiempo en la Dialéctica trascendental y que viene preparado, de un modo estricto y riguroso, desde el Fundamento de la distinción entre fenómenos y noumenos con que se cierra la Doctrina trascendental del juicio. A saber: el valor de determinación de los límites del conocimiento; uno de los dos grandes objetivos declarados por Kant para la *Crítica de la Razón Pura*²⁷. He aquí el texto al que me refiero: «Lo que está fuera del campo de los fenómenos es, para nosotros, vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición —ni siquiera el concepto de una intuición posible— mediante la cual puedan dárseos objetos fuera del campo de la sensibilidad y mediante la cual sea posible emplear, *asertóricamente*, el entendimiento más allá de esa sensibilidad»²⁸.

Todos los valores estudiados hasta ahora no son, por lo demás, los únicos que pueden aislarse en una consideración del espacio y el tiempo, y requieren, desde luego, mayores precisiones y análisis más ponderativos. Pero es inútil proseguir. A los efectos de esta simple presentación de nuestro tema, se ve bien claramente la importancia que Kant atribuye a estas nociones y la multiplicidad funcional con que usa de ellos en la construcción de la *Crítica de la Razón Pura*. El espacio y el tiempo interyienen, como se ha visto, no sólo en la arquitectura obvia de la Estética, sino también en la Analítica y en la Dialéctica trascendentales con caracteres propios y rigurosos. Es verdad que estos caracteres específicos no afectan en ningún momento a su significado básico, por lo que tampoco dan lugar a equívocos. En todos los niveles del conocimiento, y precisamente en cuanto intuiciones puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo comportan tres valores esenciales, que son: el punto de partida, la condición originaria de posibilidad y el límite absoluto de conocer. Y esta es, en definitiva, la raíz de su importancia: la *prioridad* que tales valores les confieren en el diseño del problema crítico: la *prioridad* que Kant destaca frente a Eberhard y según la cual «lo primero es la forma

²⁷ Tal objetivo es, en efecto, el que Kant califica de *negativo*, y en el que la *Crítica* «uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen» (B XXV). En cuanto al otro objetivo, el que Kant califica de *positivo* y que consiste en fundamentar el uso práctico de la razón, nos encontraremos con él, desde un punto de vista riguroso, *infra*, en § 5.

²⁸ Kr. 310.

de las cosas en el espacio y el tiempo, y lo segundo, la unidad sintética de lo múltiple en los conceptos, habida cuenta que ninguno de los dos toma nuestra capacidad de conocer de los objetos como algo dado en ellos mismos en sí, sino que la saca de sí misma *a priori*»²⁹.

2. Sensibilidad y conciencia trascendental

Hasta aquí, pues, como ya he repetido varias veces, la simple presentación de los usos que la *Crítica* hace del espacio y el tiempo. Me parece oportuno insistir en este adjetivo 'simple', porque, en efecto, tales usos son los que se dan, sencillamente, en una primera lectura del filósofo. Sin embargo, con la multiplicidad con que esos usos se ofrecen, con la declaración de importancia que evocan, con el sentido mismo de prioridad con que de alguna manera concluyen, con todo esto choca una serie importante de dificultades que hacen que el tratamiento kantiano del espacio y el tiempo, como ya advertí al comienzo de estas páginas, resulte más intrincado de como en un principio se presenta y, desde luego, más paradójico. El hecho sustantivo es ahora, naturalmente, pasar de la simple *presentación* a la *explicación* —a la hermenéusis— del espacio y el tiempo. Pero para hacerlo es preciso volver al ámbito donde esa explicación se produce en forma prioritaria; o sea, es preciso volver a la Estética trascendental. ¿Sirven —repetámoslo aquí como al principio— las consideraciones que hace la Estética para fundamentar los usos, los significados, que el espacio y el tiempo tienen, según hemos visto, en la *Crítica de la Razón Pura*? Y, sobre todo, ¿qué interpretación plausible sugieren esos usos, si se los considera desde las tramas contextuales en que aparecen, en relación con las tesis y los argumentos de la Estética trascendental?

Centrémosnos por unos instantes, a fin de contestar estas preguntas, en aquel lazo de unión entre la *Dissertatio* y la *Crítica*, que explica, a lo que parece, la brevedad argumentativa de la Estética. La justificación exterior, histórica, de este lazo es por completo razonable. A una postura no variada, a un hallazgo considerado como definitivo en el desarrollo del pensamiento, parece lógico que corresponda una formulación sucinta, con tal que tenga suficiente claridad y reenvíe, en cuanto al contexto del problema, netamente a su exposición de origen³⁰. Ahora bien, es esta remisión, como ya sabemos, la que constituye la raíz de las dificultades. Y no por sí misma, que es,

²⁹ *Theorie zur Praxis in der Moral*, cit. en nota 12, W, XI, 136.

³⁰ Véase, a este respecto, REICH, *Kant: De mundi sensibilis ... neu übersetzt*, Hamburg, Meiner V., 1958, p. IX.

desde luego, irrelevante, sino porque sobre ella cabe establecer, y de hecho se ha establecido, un supuesto hermeneútico que es necesario discutir. El supuesto es éste. Si la Estética trascendental reproduce, en el punto que ahora nos importa, los razonamientos de la *Dissertatio* y si, por otra parte, la propia Estética determina, por medio de las intuiciones de la sensibilidad, el límite *a quo* de todo conocimiento posible, entonces es que aquellos razonamientos suponen la base de la *Crítica*, por cuanto definen el único marco dado a los hombres en que se inscribe la posibilidad y la legitimidad de su conocer: el marco íntegro de su *experiencia posible*³¹. El supuesto señala, como se ve, que esta noción básica de Kant, la de experiencia posible, depende de la forma de las percepciones dadas en el espacio y el tiempo, y, por consiguiente, que las intuiciones de la sensibilidad constituyen el punto de partida del idealismo crítico *en sentido fundamental*. Lo cual genera, a su vez, dos consecuencias. La Estética se concibe, en efecto, según este modo de entender las cosas, como el nivel de análisis que define las coordenadas en que ha de interpretarse el problema crítico y, en este sentido, como el problema —*la positio quaestionis*— del que arranca la necesidad de establecer el sistema de las categorías y los principios sintéticos del entendimiento³². De ahí —se advierte— la importancia del espacio y el tiempo y la multiplicidad recurrente de sus usos como puntos obligados de referencia. Pero una vez dicho esto, se añade a renglón seguido que, de todos modos y precisamente por las razones aducidas, la Estética no es aún la *Crítica de la Razón Pura*, la cual debe interpretarse, más bien, como su continuación o corolario³³; es decir, como la respuesta única posible a los interrogantes introducidos por la idealidad del es-

³¹ Cfra. lo que señalaré a este respecto, *infra*, § 3, pp. 61-3.

³² Este punto de vista arranca, si no me equivoco, de K. Fischer (*I. Kant und seine Lehren*, 2 vols., 1860), y, aunque fue replicado, pronto y contundentemente, por autores como Cohen, Valhinger y Cassirer en un sentido que más tarde veremos, ha quedado afirmada de un modo difuso y no poco general, al menos en lo que atañe a considerar al espacio y al tiempo como los problemas sobre los que se construye el idealismo crítico. Repárese, si no, en las palabras de un reciente —y, en mi opinión, ignaro— comentario a la *Crítica*, ya aludido en nota 8; cuyo autor es Venaux, y que dice: «Hay que conceder gran importancia a las definiciones y aclaraciones de esta primera parte [la Estética]. De ellas depende toda la doctrina, al igual que las definiciones, axiomas y postulados iniciales de la *Ética* de Spinoza contienen en germen su panteísmo» (p. 27).

³³ Véanse los puntos de vista de Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Marbourg, 1918 (3.^a ed.), pp. 259 y ss., y Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Yale, 1918 (trad. esp. de W. Roces, F.C.E., México, 1948, pp. 193 ss.). Pero también aquí (como señalábamos antes en la nota anterior) la concepción fischeriana, que ve lo esencial del idealismo crítico en los planteamientos de la Estética y que, *por tanto*, entiende la Analítica como una consecuencia de ella, se ha mantenido en análisis muy posteriores y algunos tan actuales como el de S. Körner, *Kant*, trad. esp. en Alianza Universidad, Madrid, 1977.

pacio y el tiempo y por su subsiguiente determinación de la naturaleza de la experiencia. Y de ahí —se concluye ahora— la brevedad de la Estética y la sencillez constructiva de su argumentación. Dicho, pues, en resumen: lo que se propone la Estética, según el punto de vista que estamos considerando, es delimitar el ámbito de la experiencia posible sobre el fundamento de las intuiciones del espacio y el tiempo; esta delimitación de la experiencia comporta, ciertamente, el nivel más profundo del problema del conocimiento, de modo que, en este sentido, su fundamentación en el espacio y el tiempo supone la base sobre la que la *Crítica* construye sus análisis en torno a las formas y límites de conocer; pero este fundamento mismo no expresa ninguna novedad propia de la *Crítica* ni siquiera aparece en ella revisado o modificado, y debe buscarse, por consiguiente, en la etapa del pensamiento de Kant, cuyo punto culminante es la *Dissertatio* de 1670. Todo lo cual, como se ve, nos devuelve al punto de partida, explica la identidad de argumentos entre la Estética y la *Dissertatio* y garantiza, de este modo, la rectitud de esta interpretación. Sin embargo..., ¿explica realmente aquella identidad, garantiza efectivamente esta rectitud?

Veamos. Este punto de vista o, como he preferido decir antes, este modo de considerar las cosas, tiene aún, pero sobre todo tuvo, muchos y muy resueltos seguidores. Supone una lectura de la Estética —y, más que nada, del puesto de la Estética en la *Crítica de la Razón Pura*— que implica un entendimiento de aquella prioridad del espacio y el tiempo, con que concluíamos el pasado epígrafe, en el sentido de una prioridad fundamental *epistemológica*³⁴. A esta priori-

³⁴ Este es, en efecto, el punto crucial de esta interpretación de la *Crítica* y el motivo por el que, aun cuando su expresión más cruda fue pronto replicada y superada, ha permanecido, sin embargo, como fondo de muchas interpretaciones posteriores. Si se considera que las finalidades que persiguió Kant al escribir la *Crítica* fueron fundamentalmente el justificar el conocimiento científico de acuerdo con el modelo de Newton, entonces es claro que aquella parte que legitima la geometría tiene una prioridad epistemológica —de índole lógica, pero también en orden a la construcción de la posibilidad de la mecánica— con respecto a aquella parte que legitima la ciencia física. Esta prioridad no implica, obviamente, una subordinación de la física (la Analítica, en el caso de Kant), sino en el sentido de que ésta, en el modelo moderno newtoniano, obtiene su estatuto formal de la posibilidad del lenguaje matemático, en cuyos límites (los de la Estética, en el caso de Kant), efectivamente, se construye. Ahora bien, de aquí parte la crítica a Kant —que procedió precisamente de matemáticas como Gauss y Riemann, pero, sobre todo, que es lugar común en muchos filósofos analíticos actuales—, por cuanto tales límites Kant los concibe como *intuitivos* (espacio y tiempo), de suerte, se dice, que su validez ha quedado vinculada a los avatares de la concepción científica de Newton y al surgimiento de las geometrías no-euclidianas. El lector interesado encontrará un amplio desarrollo de este tema en las dos obras de VUILLEMIN, *Physique et métaphysique kantienne* y *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne*, ambas publicadas por P. U. F., Paris, 1955. Véase, asimismo, desde el punto de vista de la historia de la ciencia, la espléndida obra de

dad se refiere la tesis que ve en los conceptos del entendimiento la prolongación de un proceso sucesivo de formalizaciones, correspondiente a la ampliación constante de materia cognoscitiva³⁵. Y con este punto de vista hay que poner también en relación la extendida hermeneusis de Kant, según la cual las preocupaciones del filósofo estuvieron *predominantemente* determinadas por el deseo de fundamentar la ciencia newtoniana³⁶. No voy a discutir por ahora estos supuestos, sobre los que he de volver más adelante³⁷. La verdad es, sin embargo, que se apoyan sobre una base poco plausible y que ello introduce una drástica rectificación en los usos del espacio y el tiempo, que debemos por ello mismo reconsiderar.

Desde luego, aun cuando los argumentos de la *Crítica* sobre el espacio y el tiempo reproducen, sin duda, sus predecesores de la *Dissertatio*, es difícil creer que tengan una significación equivalente, fuera de la pura coincidencia de los resultados, si se atiende al problema global que la *Crítica* formula³⁸. La *Dissertatio*, no hay que decirlo, mantiene la distinción rígida entre el mundo sensible y el mundo inteligible que la *Crítica* trata precisamente de anular. Pero este nudo no se establece sobre la base de que el entendimiento tenga acceso a objetos «abstraídos de las leyes intrínsecas del espíritu»³⁹ (bien que tales objetos —los *intelligibilia*⁴⁰— sean sólo simbólicos), sino, como ya sabemos, sobre la base de la aplicación de esquemas, que, al asumir las intuiciones de la sensibilidad, hacen imposible cualquier conocimiento más allá de los datos empíricos. Pero aquí reside justamente el núcleo del asunto. Si la aplicación de los esquemas exige una «condición formal y pura de la sensibilidad», que se hace posible por la «determinación trascendental del tiempo»⁴¹, esta determinación misma no procede de las intuiciones del espacio y el tiempo en cuanto formas del conocimiento sensible, sino de la capacidad del

BURTT, F. A., *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, trad. esp. en ed. sudamericana, Buenos Aires, 1960.

³⁵ Entre las muchas obras que podrían citarse, destaco, como paradigmas de este modo de interpretar la *Crítica*, los libros de MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, IV, París, 2.^a ed., 1949, y ALQUÉ, *La critique kantienne de la métaphysique*, París, P.U.F., 1968.

³⁶ Cfra., lo que ha quedado dicho en la nota 34.

³⁷ *Infra*, § 3, p. 67, y § 4.

³⁸ Cfra. CASSIRER, *op. cit.* en nota 7. El texto allí transcrito se completa efectivamente así: «Ante la coincidencia en el resultado material fundamental [entre la *Dissertatio* y la *Crítica*], es decir, en la teoría de la idealidad del espacio y el tiempo, pasaba a segundo plano para Kant, por el momento, el hecho de que la posición que ahora pasaba a ocupar este resultado dentro del sistema total del conocimiento, había cambiado totalmente» (p. 636).

³⁹ *Diss.*, II, 8.

⁴⁰ *Diss.*, II, 10: «Intellectualium non datur homini *Intuitus* sed non nisi *cognitio symbolica*».

⁴¹ Cfra., *Supra*, nota 19 (Kr. 180).

entendimiento puro para aplicar las categorías a esas intuiciones en la *síntesis trascendental* ⁴². Los esquemas son, en todo caso, del *entendimiento*. Y sólo en este sentido constituyen 'condiciones' de la experiencia posible. Es cierto, por consiguiente, que no hay objetividad fuera de las percepciones en el espacio y el tiempo. Pero la objetividad reside en la posibilidad de la síntesis de la imaginación; eso es el esquematismo: una *especiosa*, una vez más, del *entendimiento* ⁴³. Por ello puede escribir Kant, en frases que han pasado a menudo por oscuras, que «el esquematismo del entendimiento, que se desarrolla por medio de la síntesis trascendental de la imaginación, se reduce a la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno, y así, indirectamente, a la unidad de aperccepción, en cuanto que es función que corresponde al sentido interno (a una receptividad)». Luego añade que «los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y posean, por tanto, significación». Y, finalmente, concluye con estas palabras, reveladoras más allá de toda duda, de cuanto estamos diciendo: «En definitiva, las categorías son capaces de un uso empírico porque únicamente sirven para someter los fenómenos a las reglas generales de la síntesis por medio de una unidad necesaria a priori (a causa de la necesaria unión de toda conciencia en una aperccepción primitiva) y para hacer así a los fenómenos susceptibles de un enlace universal en la experiencia» ⁴⁴.

Así, pues, la renuncia a la posibilidad de un conocimiento de objetos no empíricos, que acontece entre la *Dissertatio* y la *Crítica*, no es un paso más dentro de un proceso lineal que definiera la evolución de la filosofía kantiana; es más bien una ruptura perfectamente determinable ⁴⁵. Porque no es una ampliación del marco cognoscitivo del

⁴² Kr. A, 125. El texto es tan importante que merece la pena su transcripción: «Die Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, so fern sie bloss die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien. Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelt dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Rekognition, Reproduktion, Assoziation, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese, nur vermittelt jener Elemente der Erkenntnis und überhaupt unserm Bewusstsein, mithin und selbst angehören können.»

⁴³ Kr. 181: «Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, est eine verbogene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele (...) Das Schema... ist nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt...» Vid., asimismo, Kr. 151 (*synthesis speciosa*).

⁴⁴ Kr. 134.

⁴⁵ Lo cual coincide, como es sabido, con las propias confesiones de Kant en la correspondencia que cruza a lo largo del decenio del silencio (1770-81), y en la que se percibe un paulatino pero enérgico alejamiento de la *Dissertatio*. Compá-

espacio y el tiempo lo que constituye el nuevo concepto de 'experiencia posible', que ahora se dibuja en la Crítica, sino la síntesis de las intuiciones con las categorías según los *principios del entendimiento*. Son ambas cosas, por tanto, las que definen la noción crítica de 'objeto', que ciertamente es ignorada por la *Dissertatio*. «La unidad total y sintética de las percepciones —escribe Kant— constituye la *forma de la experiencia*, que no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos obtenida mediante conceptos»⁴⁶. Y ello es así por cuanto «el enlace no se halla en los objetos *ni puede ser tomado de ellos mediante percepciones* . . . Al contrario, ese enlace es *obra exclusiva del entendimiento*, que no es, a su vez, más que la facultad de enlazar *a priori* y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la *apercepción*»⁴⁷.

Con lo cual llegamos al punto culminante de este hilo analítico que ahora estamos siguiendo. Todo el proceso legitimador y posibilitante del conocimiento vemos ahora que no cae del lado de las percepciones en el espacio y el tiempo, sino del lado de la 'unidad de la *apercepción*': «este principio, el de la *apercepción* —concluye el texto último citado—, es el más sublime de todo el conocimiento humano»⁴⁸. Como la unidad de la *apercepción* no es ya ninguna síntesis concreta, sino la propia posibilidad pura en general de toda síntesis, resulta claro que ella misma no es otra cosa que la conciencia, *a priori*, del yo: el *Ich denke* trascendental o también la *apercepción originaria*. Este es el último paso que se puede dar dentro del conocimiento objetivo: la *speciosa* del esquematismo halla su fundamentación *real* en esta conciencia pura. Pero no hay que decir que esto es decisivo para nuestro tema y que invierta totalmente la perspectiva de una prioridad crítica privilegiada del espacio y el tiempo. El *Ich denke* fundamenta la intelección (por medio de los esquemas) *de las intuiciones*: ¡sólo en esta medida son ellas conocimiento!⁴⁹. Esto quiere decir, en primer lugar, que es el *Ich denke*, y no las per-

rense las cartas *A Lambert*, 2/9/1770 (AK., X, 98); *A M. Herz*, 21/2/1772 (AK., X, 129), y *A Bernonilli*, 16/11/1781 (AK., X, 277-8).

⁴⁶ Kr. A, 110.

⁴⁷ Kr. 134.

⁴⁸ Kr. 135.

⁴⁹ He aquí el texto fundamental de esta dimensión realmente concluyente del problema: «Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen. Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber so viel, als, daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben *a priori* bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der *Apperzeption* heißt, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.» (Kr. 135-6.)

cepciones en el espacio y el tiempo, el que constituye el *punto de partida* y la *condición de posibilidad del conocer*: «El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones, ya que, si fuera de otro modo, habría algo en mí representado que no podía pensarse... La representación que puede darse antes de todo pensamiento se llama *intuición*. Toda diversidad de la intuición tiene, pues, relación necesaria con el Yo pienso en el mismo sujeto en quien se encuentra esta diversidad. Pero esta representación es un acto de *espontaneidad*, es decir, que no puede considerársela como perteneciente a la sensibilidad. Por eso la llamo *apercepción pura*, para diferenciarla de la *empírica*...»⁵⁰. Y no es sólo en esta posibilidad originaria (sin la que, hay que insistir en esto muchas veces, nada representado podría pensarse⁵¹) donde es precisa la fundamentación del *Ich denke*. Esa misma posibilidad, y no —tampoco aquí— el contenido de las percepciones en el espacio y el tiempo, es, en segundo lugar, la que decide el *límite del conocimiento*. El ámbito de la 'experiencia posible' no procede ya, en la *Crítica de la Razón pura*, por modo directo de los límites de la sensibilidad, sino por modo mediato, en cuanto que tales límites no expresan sino los propios límites en general del *a priori*, y de la síntesis trascendental. Tal es el nivel en que ahora se presenta el problema. Y el fundamento, una vez más, es la *apercepción pura*, puesto que también el límite, así considerado, resulta un acto de la espontaneidad del sujeto. «El *enlace* de lo múltiple —escribe, en fin, el filósofo— no puede sernos dado nunca por los sentidos ni, por tanto, tampoco puede contenerse en la forma pura de la intuición sensible, ya que es un acto de la espontaneidad de nuestra facultad de representación. (...) Este enlace es, de todas las representaciones, la única que no puede sernos dada por los objetos, sino que sólo puede efectuarse por el sujeto mismo, ya que es un acto de su espontaneidad»⁵².

Así, pues, hay que concluir que el espacio y el tiempo constituyen nociones no primarias, sino derivadas, dependientes del hecho radical de la espontaneidad primitiva de la conciencia sobre el fundamento del *Ich denke*. Se ha de pensar entonces que aquella interpretación de la Estética, que antes repasamos y que veía en el espacio y el tiempo el punto de partida del idealismo crítico, debe abandonarse completamente. Por la misma causa se ha de pensar también que el nexo entre la *Dissertatio* y la *Crítica*, que no ya sólo

⁵⁰ Kr. 132.

⁵¹ Véase, *infra*, § 3 (p. 66). De las diferencias entre «conocer» y «pensar» me ocuparé también en § 4. Un estudio cuidadoso de tales diferencias —y concordancias— se encontrará en S. RABADE, *Kant. Problemas gnoseológicos de la KrV*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 155-63.

⁵² Kr. 130.

autorizaba aquella interpretación, sino, algo mucho más importante, que establecía un cierto *orden de lectura* de Kant, resulta poco plausible y no puede justificarse sobre la simple coincidencia formal de las argumentaciones. Pero todo esto no significa más que un primer nivel de análisis y, por lo demás, también ahora es inútil proseguir. Los textos que he presentado sugieren claramente que el camino que debe seguir la interpretación es el inverso a este orden de lectura: que la Estética debe interpretarse como una consecuencia de la unidad de la apercepción (y no al contrario); que, por decirlo con las viejas palabras de Cohen, «sólo partiendo de las categorías parecen transferirse al espacio y al tiempo el carácter trascendental del *a priori*»⁵³; y que, por todo ello, como recientemente ha señalado Vleeshauwer⁵⁴, la *Crítica* trastoca en sentido íntegro el orden y el talante de argumentación de la *Dissertatio*. Con lo cual, en resumen, lo que se pone en duda es que la idealidad del espacio y el tiempo sea, por decirlo metafóricamente, un *asunto* de la Estética trascendental, en vez de, al revés, la Estética trascendental un resultado —el primero y más inmediato por cuanto atañe al conocimiento sensible— de lo que propiamente signifique el apriorismo en general y el del espacio y el tiempo en particular.

Ahora bien, esto último es lo que nos interesa poner de manifiesto y lo que nos introduce, en rigor, en un segundo y más interesante nivel de nuestro análisis. Porque, naturalmente, no hace falta señalar que la conclusión que precede no se ha afirmado aquí como quien desvela un enigma y que es, salvo residuos, no poco elemental para cualquier conocedor de la filosofía kantiana. Pero lo importante es que ella apunta con toda exactitud al verdadero terreno, casi deberíamos decir al único, en que realmente se plantea el problema del espacio y el tiempo. Las intuiciones de la sensibilidad no son tanto operaciones *de* la sensibilidad como operaciones *en* la sensibilidad. Son, dicho con otras palabras, intuiciones propia y rigurosamente *de la conciencia trascendental*, que presuponen, por ello mismo, la unidad de la apercepción y que sólo pueden ser consideradas, desde este punto de vista, en atención a la espontaneidad pura, originaria del sujeto⁵⁵. Este —ahora sí, ahora ya podemos formularlo— es el nú-

⁵³ *Op. cit.* en nota 33, p. 261 s.

⁵⁴ Me refiero al articulo sobre Kant con que ha contribuido a la *Histoire de la Philosophie* de la *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1973 (trad. esp. en s. XXI, tomo VII, p. 180). Hay que notar que este punto de vista aparecía mucho más suavizado en *L'évolution de la philosophie kantienne* de 1939.

⁵⁵ Sobre algunos textos bien conocidos (Kr. 123; 161 nota, y, en parte, 335) que conceden autonomía cognoscitiva a los objetos de la intuición (sin la participación del entendimiento) y que, por consiguiente, podrían servir a un planteamiento distinto del que estoy formulando, véase el § 4 de este artículo.

cleo de la cuestión. Por eso, el espacio y el tiempo es un tema que escapa al rígido corsé —sobre todo insuficiente— de la Estética. Y por eso también, porque era obligatorio, como mera presentación, plantear el problema en su terreno, es por lo que hemos tenido que dar el rodeo que nos ha traído hasta aquí. Es evidente, pues, que esta conclusión, al par que rechaza una determinada lectura de Kant, matiza en un sentido muy preciso las primeras impresiones que anotamos sobre el espacio y el tiempo. Pero es evidente también que, con ello, nuestro tema se amplía y complejiza en los mismos términos en que lo requiere el puro planteamiento del problema. ¿Cuál es, por tanto, en Kant dicho planteamiento? ¿A dónde nos conduce esta ampliación de nuestro tema, esta como liberación del espacio y el tiempo de los estrechos márgenes en que, al principio, parecía recluirlos la Estética trascendental?

3. Las intuiciones y la experiencia posible

La rectificación a que el desarrollo de la *Critica* somete el fundamento de las intuiciones del espacio y el tiempo no significa, como es obvio, una refutación del valor de sus usos, sino, más bien, un cambio en el eje central del problema del conocimiento. Los hitos de este cambio, por cuanto acaba de decirse, podemos seguirlos con bastante exactitud. Lo que se ofrece en las intuiciones empíricas es —y sólo es— una pluralidad de impresiones que no tienen por sí solas otro estatuto que esa misma pluralidad: «Lo múltiple de la intuición sensible»⁵⁶, como Kant repite incansablemente. Lo dado en la intuición es el fenómeno y el fenómeno implica siempre el límite empírico del conocer⁵⁷. Pero el fenómeno —he aquí lo decisivo del asunto— no es todavía el objeto⁵⁸. Sólo cuando a los fenómenos, por un acto de espontaneidad de la conciencia, les son aplicadas formalmente las categorías, el resultado de esa aplicación es un objeto de conocimiento. Tal espontaneidad, pues, pura y originaria del sujeto, que hemos visto precisarse y desarrollarse a lo largo de nuestro análisis, es lo que hace posible la unificación de lo múltiple de las representaciones, y, con ella, la constitución del ámbito de lo obje-

⁵⁶ Entre otras muchas referencias, Kr. 31.

⁵⁷ Lo cual es otro de los temas sobre los que también Kant insiste incansablemente, ya desde el prólogo de su obra: «Unsere Vernunftenerkenntnis a priori... nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkant, liegen lasse» (B, XX).

⁵⁸ Kr., A, 190-1. Cfra. también Kr., A, 250-1. De todos modos, como es sabido, las fronteras terminológicas entre fenómeno/objeto son fluidas en Kant. Aquí se trata solamente de subrayar la distinción entre la multiplicidad de las representaciones en la intuición y la unidad de la síntesis del entendimiento, que piensa el objeto como uno en lo múltiple dado en la intuición.

tivo. De modo que, por su parte, esa espontaneidad de la conciencia —el *Ich denke*— constituye a su vez otro límite: el *límite trascendental*. Todo apunta, por tanto, a que aquel cambio de eje, que expresa y sobre el que se edifica la *Crítica*, el eje en el que se encuentran ambos límites y en el que se produce toda (y la única) posibilidad de conocer, se halla situado en el concepto de *síntesis*. Lo que Kant entiende por *síntesis* —y añade expresivamente: en su significación más general, *in der allgemeinsten Bedeutung*— es, en efecto, «el acto de reunir unas con otras varias representaciones y comprender toda su variedad *en un solo conocimiento*»⁵⁹. Esta *síntesis* —lo vamos a ver en seguida— puede ser pura o empírica. El conocimiento que produce puede ser en un principio tosco y confuso, de modo que precise del análisis⁶⁰. Pero, en todo caso, «la *síntesis* es propiamente lo que recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne de cierta manera con vistas a darle contenido; *por eso constituye lo primero a que debemos atender cuando queremos juzgar el primer origen de nuestro conocimiento*»⁶¹.

Así, pues, la rectificación del significado de las nociones de espacio y tiempo, su ubicación en la óptica de la conciencia trascendental, su separación del marco único de la Estética —modos todos estos de decir, en definitiva, su planteamiento como problema— nos conduce al terreno de la *síntesis*, al punto primero en que se sitúa el origen del conocer. Ahora bien, el panorama se clarifica extraordinariamente desde este punto de vista. Tenemos, ante todo, que el espacio y el tiempo son intuiciones puras de la sensibilidad. Pero esto no quiere decir propiamente, sino que el espacio y el tiempo constituyen las *formas adecuadas* con que la espontaneidad del sujeto se ejerce sobre las impresiones sensibles. Es este ejercicio —sobre una materia sensible, sin duda, pero, sobre todo, en lo que tiene de aplicación espontánea— lo que hace del espacio y el tiempo formas puras *a priori*⁶². Del mismo modo que son estas formas puras —y, de nuevo, en cuanto formas que *adoptan* las percepciones sensibles, pero, sobre todo, en cuanto formas que *pertenecen* a la conciencia trascendental— las que estatuyen lo que deviene cognoscible de aquella materia dada en la sensibilidad⁶³. Sólo bajo ambas condiciones, como

⁵⁹ Kr. 77.

⁶⁰ Ambas restricciones son anotadas por Kant en el mismo texto. Véase también *Prolegomena*, § 18.

⁶¹ Kr. 77-78.

⁶² «Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert» (Kr. 155).

⁶³ Véase *supra*, las consideraciones sobre la *Speciosa* del entendimiento con la distinción de Kr. 151 entre una *synthesis speciosa* y una *synthesis intellectualis*. Cfra. también Kr. 244-45.

ejercicio o aplicación de la conciencia y como determinación de la forma asimismo por la conciencia, resulta posible la síntesis de lo múltiple, de suerte que en tal síntesis se recorta y determina el marco íntegro y las modalidades propias de lo que podemos conocer. Y, en este preciso sentido, nada más que en ése (porque no hay otro), pero ese entendiéndolo en todo su valor fundamental, el espacio y el tiempo definen la posibilidad, el punto de partida y el límite del conocimiento: el significado riguroso de la experiencia.

Vemos, pues, *idealismo crítico mediante*, cómo los valores que primeramente asignamos al espacio y al tiempo reaparecen y se confirman. Kant lo señala, de un modo que no admite lugar a duda, en un texto diamantino de «El principio supremo de todos los juicios sintéticos», que se refiere al espacio⁶⁴, y que dice:

«Aunque conocemos *a priori* en los juicios sintéticos muchas cosas acerca del espacio en general o de las figuras que en él diseña la imaginación productiva (...), si no tuviésemos que considerar el espacio como condición de los fenómenos que constituyen la materia de la experiencia externa, tal conocimiento sólo equivaldría a entretenernos con un mero fantasma. En consecuencia, dichos juicios sintéticos, *a priori*, se refieren, aunque sólo inmediatamente, a la experiencia posible o, más bien, a la misma posibilidad de la experiencia, de modo que la validez objetiva de su síntesis se basa únicamente en tal referencia.

Teniendo, pues, en cuenta que la experiencia, como síntesis empírica, es, en su condición de posible, *el único tipo de conocimiento que da realidad a toda otra síntesis*, esta otra síntesis, en cuanto conocimiento *a priori*, sólo posee verdad (concordancia con el objeto) por el hecho de no incluir sino aquello que es indispensable a la unidad sintética de la experiencia en general.

Por consiguiente, el principio supremo de todos los juicios sintéticos, *a priori*, consiste en que *todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición*»⁶⁵.

Es, pues, la posibilidad de la experiencia lo que da realidad objetiva (verdad) a todos los conocimientos *a priori*⁶⁶, y son el espacio y el tiempo, como formas primeras de la conciencia trascendental —y sólo como eso— quienes proporcionan esa posibilidad de la experiencia bajo las condiciones de la síntesis. No se puede perder de vista este nivel de explicación, si quiere formularse de modo riguroso el planteamiento del problema. Porque este es el nudo del asunto: el hecho de que, no la recepción de la materia sensible dada en las

⁶⁴ Pero es lo mismo respecto al tiempo, para todos los objetos de la experiencia interna. Cfra. Kr., A, 196 55.

⁶⁵ Kr. 196-7.

⁶⁶ Kr. 195.

impresiones, sino la determinación formal, la constitución posible de lo dado en esa materia por el espacio y el tiempo, es lo que constituye la experiencia. Por ello escribe Kant ya en el mismo prólogo de la *Crítica* que «si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo pueda conocerse de ellos algo *a priori*; pero si es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, entonces puedo representarme fácilmente esa posibilidad»⁶⁷. Esta frase, que es expresión del célebre «giro coperniano» de Kant, se repite, casi literalmente, en varias ocasiones dentro de la *Estética*. Pero es claro que allí ni tales frases se justifican ni apenas pueden entenderse. Como escribe Vernaux, que tiene razón en esto *precisamente* porque no ha entendido la *Crítica*, si las de la *Estética* son «definiciones nominales, es un procedimiento legítimo, pero arbitrario (...) Si se trata de definiciones reales, son *a posteriori*, y entonces escapan de lo que la experiencia puede decirnos»⁶⁸. Ocurre, sin embargo, que la definición de las intuiciones de la sensibilidad no se alcanza en la *Estética* trascendental (aunque sí se propone) ni puede alcanzarse sin una referencia a la pura apercepción, a la pura espontaneidad del sujeto como conciencia, justamente en la propia determinación o definición de su *naturaleza* misma como intuiciones y no sólo en su modalidad de *acto* del conocimiento. Por el mismo motivo, tampoco escapan las definiciones del espacio y el tiempo a la experiencia —¿cómo podrían hacerlo si son quienes la constituyen?—, a condición de que no se juzgue a la experiencia como una mera receptividad⁶⁹ y al espacio y al tiempo únicamente como las formas de lo recibido, sino a una y a otras como a la entera, la íntegra determinación de la conciencia —en bloque y sin las divisiones que permite el análisis⁷⁰— de las sensaciones dadas en el nivel del conocimiento sensible, bajo la estructura constituyente de la síntesis. Eso es, pues, la experiencia: aplicación de la conciencia total, del *Ich denke*, a lo que nos es o nos puede ser dado en la sensibilidad. Y a esa aplicación total, dentro de este nivel de conocimiento, a eso y no a otra cosa es a lo que el filósofo llama las intuiciones, las formas puras *a priori* de lo sensible, el espacio y el tiempo.

He aquí, pues, una primera conclusión que compromete toda la *Crítica* y que permite ya formular rigurosamente el problema del espacio y el tiempo. Pero esto no es todo aún. A la misma conclusión se llega si se analizan (y hay que tomarse en serio el significado de

⁶⁷ B XVII.

⁶⁸ *Op. cit.*, pp. 27-28.

⁶⁹ Kr., A, 123.

⁷⁰ Kr., A, 110; Kr., 123.

este verbo; es decir, si se toman analíticamente) las distinciones que Kant hace tanto para la intuición como para la propia experiencia⁷¹. La intuición puede ser empírica o pura. En la Estética trascendental se definen con toda claridad estos conceptos, diciendo: «La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica* (...) Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras* (en el sentido trascendental)... Esta forma pura de la sensibilidad se llamará igualmente *intuición*»⁷². Ahora bien, en lo que se refiere al concepto de experiencia, sabemos ya que sólo cuando es interpretada como experiencia real y, por tanto, como una serie de representaciones acompañadas de sensación, produce verdadero conocimiento. Es lo que vimos mucho más arriba, en el epígrafe 1.º de este trabajo: «Los conceptos puros del entendimiento, incluso cuando se aplican a intuiciones *a priori* (como es el caso en las matemáticas), sólo suministran conocimiento en la medida en que esas intuiciones —y consiguientemente también, a través de ellas, los conceptos del entendimiento— pueden aplicarse a intuiciones *empíricas*»⁷³. Sin embargo, no hay que dejarse llevar por las palabras, y esto, lejos de ser una solución, constituye obviamente un problema. Porque lo que señala aquí Kant es que las categorías sólo proporcionan conocimientos, si pueden aplicarse a las intuiciones empíricas, es decir, si existe, si se da y puede ser aislada, *la posibilidad de un conocimiento empírico*. Por tanto, sólo bajo la condición de que sea posible, «este conocimiento recibe el nombre de experiencia»⁷⁴. Y es evidente que esto nos devuelva a nuestras anteriores disquisiciones, esto es, a la naturaleza de la intuición como *forma pura*, como *a priori* de la conciencia trascendental.

La distinción entre experiencia real y experiencia posible es decisiva para comprender el tema que nos ocupa. La síntesis, que es, como ya sabemos, la fuente de todo conocimiento, puede ejercitarse sobre una diversidad dada *a priori* o *a posteriori*: no requiere, en principio, la presencia de sensaciones para cumplir su función posibilitante de unificación de lo múltiple. En un texto que ya hemos comentado, leemos: «La síntesis es pura si la variedad no está dada empíricamente, sino *a priori* (como la del espacio y la del tiempo)... La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce conocimiento»⁷⁵. Desde luego, no puede olvidarse aquí la restricción

⁷¹ Véase la obra ya citada de Rábade, pp. 46-50.

⁷² Kr. 34.

⁷³ Kr. 120; *supra*, nota 10.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Kr. 195.

ya señalada de que ese conocimiento sólo será verdadero conocimiento cuando, incluso tratándose de una variedad dada *a priori*, el resultado pueda aplicarse a intuiciones empíricas. Pero es precisamente la posibilidad de excluir esta referencia a lo dado empírico lo que nos permite comprender el concepto de experiencia. Este es, ahora, el punto crucial de la cuestión. Lo dado *al margen* de la experiencia nunca podrá ser conocido; lo dado *en* la experiencia es sólo el objeto de nuestro conocimiento; consiguientemente, lo dado no es la experiencia, sino que es la experiencia quien determina lo dado, por lo que resulta palpable que se debe poder aislar un concepto de experiencia, no en relación a lo empírico, sino como condición de posibilidad de lo dado, para que tenga lugar la síntesis del conocimiento⁷⁶. Tal es, pues, el valor de la distinción entre la experiencia real y la experiencia posible, en cuanto que esta última delimita el *posse*, la pura condición o forma, como aquélla efectivamente se produce. La experiencia posible nos devuelve así al ámbito de las condiciones, de las formas puras de la conciencia trascendental. Y esto es lo decisivo para cuanto estamos diciendo: dicha devolución —como ya antes, también ahora desde este punto de vista— nos sitúa propia y rigurosamente, desde el horizonte de la síntesis, en el campo de las intuiciones, en el campo del espacio y el tiempo. Detengámonos por un instante en el texto fundamental:

«En las representaciones de espacio y tiempo tenemos *formas, a priori*, de la intuición sensible, tanto externa como interna, y a ellas debe conformarse siempre la síntesis de aprehensión de la diversidad del fenómeno, ya que dicha síntesis sólo puede tener lugar de acuerdo con tal forma. Ahora bien, espacio y tiempo se representan, *a priori*, no simplemente como formas de la intuición sensible, sino directamente como *intuiciones* que contienen una variedad y, en consecuencia, con la determinación de la unidad de tal variedad. Por tanto, la misma *unidad de la síntesis* de lo vario, dentro o fuera de nosotros y, consiguientemente, también una *combinación* a la que debe conformarse cuanto tengamos que representar como determinado en el espacio o en el tiempo, están simultáneamente dadas, *a priori* —como condición de la síntesis de toda aprehensión—, *con* esas intuiciones, no en ellas. Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la combinación en una conciencia originaria, de lo vario de una *intuición* dada *en general*, conforme a las categorías y aplicada sólo a la *intuición sensible*»⁷⁷.

No puede haber, pues, ninguna duda sobre cómo plantea Kant la función de las intuiciones en relación con la posibilidad de la experiencia. Con las intuiciones, mejor todavía con la pura posibilidad

⁷⁶ Kr. 126 y 103.

⁷⁷ Kr. 160-I.

de una intuición en general, se da *a priori* la posibilidad, a su vez, de la combinación de lo vario según las categorías y dé su unidad sintética en la conciencia. Para pensar en todo esto, no es preciso tomar en consideración lo dado empíricamente; *pero sí a la inversa: sólo podemos pensar en qué nos es o nos puede ser dado (es decir, sólo podemos pensar el alcance y la naturaleza de nuestra experiencia real) cuando conocemos la totalidad del proceso de aplicación 'a priori' de la unidad de la síntesis, que, por su parte, únicamente es aplicable a lo percibido en el espacio y el tiempo.* Una vez más, por tanto, es la determinación íntegra de la conciencia trascendental lo que define las condiciones de la experiencia. Y, una vez más también, es la posibilidad de esa determinación global en el ámbito del conocimiento sensible, mediante las formas puras del espacio y el tiempo, lo que significa el concepto kantiano de intuición. Desde este punto de vista, en fin, hablar de la *posibilidad de la experiencia* supone dos cosas, que, sin embargo, sólo pueden distinguirse por análisis. Supone hablar, ante todo, de una condición precisa del conocimiento, tal que hace de la multiplicidad dada sensiblemente algo susceptible de unidad en la conciencia pura. Y supone hablar, después, de la *posibilidad* de esa misma condición, en cuanto que ella no es, en último término, nada distinto de la propia estructura global de esa conciencia, de la propia estructura formalizadora que define, recorta, aísla las condiciones generales de lo que significa pensar. Por eso Kant insiste tantas veces en ese doble flujo, por otra parte coincidente, que se anuda en el concepto de *experiencia posible*: «Es la *posibilidad de la experiencia* —escribe— lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*. Pero la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento»⁷⁸. De modo que no cabe sino concluir que «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por ello poseen validez objetiva en un juicio *a priori*»⁷⁹.

Nuestro problema queda así, creo yo, perfectamente formulado. El espacio y el tiempo —las intuiciones de la sensibilidad, pero, más que nada, la propia idea en general de una intuición— constituyen, en efecto, aquellos requisitos obligatorios sin los que la variedad de las percepciones no podría ser reducida a la unidad de un conocimiento. Pero esto es sólo una cara de la formulación del problema.

⁷⁸ Kr. 196.

⁷⁹ Kr. 197.

Su otra cara, tan necesaria como la primera para que la moneda de la experiencia tenga curso legal, es que el espacio y el tiempo son también aplicación pura de la conciencia en un acto *a priori*; aplicación, pues, del *Ich denke*, que identifica, que hace una sola y misma cosa, a través de sus estructuras trascendentales, lo *posible* y lo *pensable* de la realidad en la intuición⁸⁰. Si hay, pues, un punto de partida en la *Crítica*, si hay un fundamento (que tampoco es anterior a las intuiciones, ya que es el mismo en ellas y en todas las estructuras del conocer), ese punto de partida es la afirmación del sujeto, a la luz de cuyo pensamiento —y ciertamente en sentido trascendental— se constituye la posibilidad, no de las cosas, sí de los objetos y, por ello mismo, de *todo lo que es real* para nosotros en la naturaleza⁸¹. La constitución de esa *posibilidad de la realidad* es lo que el sujeto determina en las intuiciones y precisamente para el sujeto mismo en cuanto sujeto de pensamiento. Porque esta es la actividad del *Ich denke*: el pensar; que quiere decir: el hacer posible por la intuición que algo nos sea dado, en los términos justos en que eso dado puede ser conocido.—en unos términos, por consiguiente, que determinan también a la intuición y, con ella, a toda la realidad natural. «El pensar —he aquí lo que escribe el filósofo— es el acto de referir un objeto a una intuición dada»⁸². *Esto es, pues, lo decisivo*. Si la intuición no es dada, el concepto del entendimiento no tiene otro uso que el que surge trascendentalmente de la pura posibilidad de una unificación de lo múltiple⁸³. Pero, también a la inversa, si este uso trascendental faltase, faltaría «la condición formal *para que pueda dárseos algo* en la intuición»⁸⁴. Tenemos que concluir, por tanto, que «ningún objeto es determinado <ni consiguientemente conocido> mediante una categoría pura en la que se prescindiera de toda condición de la intuición sensible, que es la única posible para nosotros»⁸⁵. Y en este sentido, en fin, en el marco de una determinación que es empírica para el uso de las intuiciones, pero que es también trascendental, y *por la misma razón*, para el uso de lo empírico mismo, es como el espacio y el tiempo definen la naturaleza de la experiencia y comportan su límite de una sola vez⁸⁶.

⁸⁰ Kr. 307.

⁸¹ Véase (*supra*, pp. 56-57) cuanto ha quedado dicho sobre la función del *Ich denke*, que ahora se comprende en toda su radicalidad.

⁸² Kr. 304. Cfra. también —y en el mismo sentido— todo el desarrollo de Kr. 307-9.

⁸³ Kr. 304.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*. La interpolación en paréntesis pertenece a los *Nachträge zur Kritik*, CXXVI.

⁸⁶ Kr. 271: «Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der

No se puede transgredir el marco de esas determinaciones (que, ya se ve bien, son en realidad una sola), porque entonces no hay *experiencia*; o sea, formulado ya rigurosamente, porque entonces no hay *intuición*: porque entonces no hay posibilidad de *pensar* objeto ninguno de conocimiento.

* * *

Así, pues, experiencia, posibilidad, acción espontánea de pensar, conocimiento...: tales son los parámetros sobre los que se asienta la formulación del problema del espacio y el tiempo en la filosofía de Kant. Pretender, como anotamos más arriba⁸⁷, que el hallazgo de la idealidad del espacio y el tiempo ha puesto en marcha los mecanismos que desembocan en el *a priori* y en la doctrina del sujeto transcendental equivale a substituir el orden real de la *Crítica* por su orden aparente y no comprender que es el pensamiento, de un modo espontáneo e indivisible y todo él desde el principio, quien estatuye lo que, de entre la multiplicidad de lo dado, puede ser objeto de experiencia. Pero hay más aún. Pretender, como también anotamos, que las categorías suponen la prolongación de un proceso de formalizaciones, al que corresponde una elaboración progresiva de la materia cognoscible —todo ello a la manera de un almacén ordenado por técnicas de *marketing*⁸⁸— equivale, a su vez, a confundir esa compleja, verdaderamente revolucionaria noción Kantiana de experiencia con la fraguada y sostenida por el empirismo inglés. Esta confusión es, creo yo, la raíz de casi todas las incomprendiones sobre el significado del espacio y el tiempo en Kant; una confusión nada desdeñable y tal vez más frecuente de lo que se está dispuesto a reconocer. La crítica a estas interpretaciones, que han servido de fondo a nuestra argumentación en cuanto que solapan el verdadero planteamiento kantiano del espacio y el tiempo, descubre ahora su originaria intencionalidad. En ellas se esconde, en efecto, no más que un ensayo característico de empirizar a Kant, en un sentido que ya no corresponde a las posiciones venerables de Fischer o de Adikes, sino que cuenta en su haber con circunspectas monografías recientes⁸⁹. Sin embargo, el intento de empirizar a Kant sobre la base de

Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einer Erfahrungsbegriff zu machen, das ist allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft.»

⁸⁷ Vid. *supra*, pp. 51 a 54, con las consideraciones de las notas 32-34.

⁸⁸ Esta no es una imagen traída por los pelos. Se desprende fácilmente de algunas monografías como la ya citada de Körner (vid. nota 33).

⁸⁹ Consultense, por ejemplo, las tres siguientes obras, que diseñan una tendencia muy bien determinable: ROUSSET, *La théorie de l'objectivité chez Kant*

la Estética —y, por lo tanto, de una cierta interpretación de las intuiciones y los fenómenos— no significa, como digo, sino una confusión entre experiencia y empirismo, que Kant nunca llegó a sostener. De modo, en fin, que si es importante denunciar dicha confusión, lo es porque dibuja el perfil exacto de las dos fórmulas fundamentales a que puede reducirse el planteamiento del espacio y el tiempo. Dichas fórmulas son, la primera, que la *forma de las intuiciones* coincide sintéticamente con el concepto de *experiencia posible*, puesto que con cada intuición se da *a priori* la posibilidad de la síntesis y puesto que es esa posibilidad *la que determina lo que es intuitivamente pensable*⁹⁰. Y, la segunda, que, del mismo modo, *lo dado en las intuiciones* coincide —y también ahora: sintéticamente— con el alcance íntegro y la propia naturaleza de la *experiencia real*, puesto que sólo lo dado en las intuiciones es fenómeno y puesto que el fenómeno es la única realidad para nosotros, *la única realidad que puede ser pensada*⁹¹. Lo cual es, en definitiva, lo que verdaderamente nos importa de todo este análisis: el hecho de que, en la posibilidad que se abre con cada intuición de unificar lo múltiple por una conciencia originaria, en esa posibilidad misma y, por lo tanto, en la reducción de *toda* experiencia a su condición espacio-temporal, se contiene el *único* ejercicio posible del pensamiento sobre la realidad.

QUINTÍN RACIONERO CARMONA

(Paris, 1966); PRAUSS, *Erschaining bei Kant* (Bonn, 1968 —citado en nota 4—); y, MONTERO MOLINER, *El empirismo kantiano* (Valencia, 1972).

⁹⁰ A los múltiples textos ya citados añádase un párrafo de Kr. 309, en el que Kant razona la mayor extensión de las categorías respecto de la intuición sensible, por cuanto, aún prescindiendo de las intuiciones, «so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen». El pensar, como se ve, es siempre más amplio y determina, a su vez, el plano del conocer como un acto suyo. Sin embargo, Kant añade a renglón seguido —y esto es lo que ahora nos importa— que la restricción del pensar al conocer implica su aplicación a la sensibilidad, puesto que no disponemos de otras intuiciones que las sensibles, es decir, puesto que no disponemos de otro marco posible de experiencia: «Daher erstrecken sich die Kategorien so fern weiter, als die sinnliche Anschauung (...) Sie bestimmen aber dadurch nicht eine grössere Sphäre von Gegenständen, weil, dass solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne das man eine andere als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt sind». Se comprende, pues, con claridad —y, en este sentido, se justifica la fórmula empleada en el texto— cómo es justamente en la restricción de lo pensable a lo posible-de-conocer (lo dado en la sensibilidad) lo que constituye la *forma* de la intuición, de modo que, en este sentido, dicha forma configura toda posibilidad de experiencia. Cfra. también a este respecto, Kr. 422, que sintetiza la argumentación acabada de transcribir; y *Prolegomena*, 22.

⁹¹ Cfra. Kr. 33, que resume muy bien los otros textos ya citados en este estudio. De todos modos, para la determinación del problema de la realidad, véase, *infra*, lo que diré en el epígrafe 5.