

FENÓMENO Y FENOMENOLOGÍA EN EL PERÍODO CRÍTICO DE KANT¹

[*PHENOMENON AND PHENOMENOLOGY IN
KANT'S CRITICAL PERIOD*]

Jesús GONZÁLEZ FISAC²

1. EL FENÓMENO Y LA RENUNCIA AL FUNDAMENTO. EL ATISBO DE UNA FENOMENOLOGÍA EN LAMBERT

Como es sabido, Kant toma de Lambert el término “fenomenología”. Estamos ante un término infrecuente que aparece en la *Dissertatio*, pero sobre todo en la correspondencia entre 1770 y 1772. Pero Kant también toma de Lambert el sentido de la fenomenología, que es básicamente negativo. Para Lambert la fenomenología es una lógica de la apariencia. Kant no renunció nunca a este sentido negativo, si bien pronto dejó de utilizarlo. En una obra posterior, articulada conforme a la arquitectura de la crítica, los *MA*, recuperará el término para dar nombre a los cuartos principios metafísicos de la naturaleza, de modalidad, por tanto con un sentido positivo. Sin embargo, ya desde la obra precrítica podemos reconocer un sentido constante y obstinado, vinculado con una lectura del fenómeno como aparecer inalienable. Desde esta lectura vamos a ordenar nuestro trabajo.

Encontramos dos puntos de coincidencia entre Lambert y Kant.³ El primero tiene que ver con el vínculo entre apariencia e ilusión. Lambert entiende la fenomenología como el trabajo de distinguir la verdad de lo que no es la verdad, donde incluye al error, *Irrthum*, pero también a la apariencia, *Schein*. En este sentido, la verdad no se opone sólo a la falsedad. La verdad también se opone a un particular modo de presencia, que es la apariencia. Otra traducción de *Schein* es ilusión, que es como la encontramos frecuentemente vertida en la *Dissertatio*. En cualquier caso, la verdad y lo que se opone a ella, la no-verdad, se encuentran en un ámbito común, que es el de lo que se muestra. Por eso lo que conjura la no verdad es una fenomenología. La verdad está en un particular modo de aparecerse, que es el fenómeno,

mientras que la no-verdad tiene su propio aparecer consistente, que es la apariencia. Por eso para Lambert no hay sólo una doctrina del pensamiento, la *Dianologia*. Toda vez que la verdad también se muestra, y que es un hecho que se se muestra equívocamente, todavía deberá distinguir entre la doctrina de la verdad o *Alethologia* y la doctrina de la apariencia, que es la *Phenomenologia* propiamente dicha. La fenomeología no se dirige a la verdad en un sentido meramente lógico; la fenomenología se ocupa de la verdad metafísica.⁴

Lambert no desecha totalmente la condición apariencial de la verdad. Ciertamente los términos en que Kant y Lambert piensan el fenómeno y la apariencia no se pueden avenir. Lambert entiende que Kant, al hacer de espacio y tiempo “entes imaginarios” (*MSI*, AA 04: 404), ha caído en el idealismo. Sin embargo, aunque para Lambert espacio y tiempo no dejan de ser apariencia eso no significa que sean simplemente nada. Espacio y tiempo no son falsos, lo que haría de ellos una nada lógica, un oxímoron, sino que *son* apariencias. Su consistencia es otra que la meramente lógica. Lambert expresa esto distinguiendo entre “apariencia real”, *reeler Schein*, de parte de la que quedan espacio y tiempo, y “apariencia vana o vacía”, *leeren* (carta a Kant, AA 10: 110), que es la ilusión. Lo aparente no es lo real, pero tampoco es nada. ¿Y qué puede haber de real en lo que es sola apariencia?. Lambert acepta que en la apariencia cabe encontrar un orden. Para Lambert la sensibilidad no puede ser fuente de verdad, así que este orden queda de parte del pensamiento. No obstante, importa comprender que el rango fenomenológico de la distinción de Lambert no es tanto que distinga lo real de lo aparente, que no deja de oponer, sino que de una consistencia inédita a la apariencia, aunque, y esta es la dificultad, *sin dejar de ser apariencia*. La clave que anticipa la posibilidad del fenómeno kantiano es que pueda haber “una apariencia que *nunca engaña*” (AA 10: 110; el subrayado es mío).

Esta consistencia de la apariencia es un modo fenomenológico de comprender el mostrarse, que demanda un ámbito de mostración previo a la distinción entre apariencia engañosa y apariencia cabal. Para ello ante todo hay que desprenderse de la exigencia de dar con un fundamento de lo que se muestra. La apariencia en general tiene que ser irreducible. En Kant ésta ha sido la razón de buena parte de los enredos en torno a la noción de *Erscheinung*. Por eso vamos a referirnos a una indicación de Lambert muy sugerente y atinada, que luego aparecerá en la solución kantiana.

Lambert está buscando un método. Esta impronta metódica es fundamental para comprender también el sentido de la crítica en Kant. Concretamente Lambert va a tomar como modelo el método de los astrónomos. Este método consiste en elaborar la teoría a partir de los *Phenomena* observados, esto es, a partir de los datos recogidos en las efemérides. La teoría no es una explicación por las causas sino una interpretación del orden de los efectos. La teoría hace comprensible la apariencia desde la apariencia misma, sin necesidad de dar con el fundamento. Lambert lo expresa claramente cuando dice que el fundamento “o bien no se descubrirá nunca o sólo en el futuro” (*Br*, AA 10: 108). Dicho de otra manera, hay que, si no renunciar al fundamento, sí dejarlo a un lado. Pensemos que algo así es la reducción del fenómeno. Por eso Lambert llega a decir que espacio y tiempo son apariencias reales, toda vez que lo que tiene lugar en ellas “se rige por la apariencia [esto quiere decir que es lo que se ve, ni más ni menos: JGF] con tanta precisión y constancia como puedan hacerlo las verdades geométricas” (AA 10:

111). De este modo se cumple la que bien podríamos considerar como *premisa fenomenológica*, que consiste en suponer que, sin salir de tales apariencias, tiene que poder encontrarse “algo más que la sola apariencia” (AA 10: 110). Otro modo de expresar una tal premisa es que lo que se muestra es *fundamento de sí*. En el mismo sentido hay que hacer notar que Lambert habla de la verdad de la apariencia en tanto que “para nosotros”, *für uns* (AA 10: 109), lo que no es una declaración idealista sino una apreciación coherente, fenomenológicamente hablando, con la renuncia al fundamento.

Aunque Lambert entiende que hay algo verdadero en la apariencia, para él esto verdadero queda de parte del pensamiento. Kant no seguirá este camino. En la *Crítica* vendrá a dar cuenta de la sensibilidad como condición de tales verdades, en esa particular síntesis de pensamiento y sensibilidad que es el uso matemático. Para Kant el problema no va a ser sólo que se ha dejado fuera a la sensibilidad a la hora de comprender la verdad, y con ella también la apariencia. El problema es que esto ha sucedido porque no se ha comprendido rectamente la sensibilidad. No se ha tenido en cuenta que también alberga condiciones formales de la experiencia, y no sólo del conocimiento matemático (en relación al cual, como veremos en los *MA*, se revelará toda su potencia fenomenológica), y que esto es posible precisamente porque rinde un objeto que es finito. No se ha reconocido que su *potencia de verdad*, si puede decirse así, está no sólo en lo observado sino incluso en lo sentido (que es, como recuerda Kant en B 68, la dificultad de “toda teoría”).⁵ No obstante, reconocer la capacidad de la apariencia de acoger la forma, ésa es la aportación de Lambert.

2. LA DOBLE FAZ DE LA FENOMENOLOGÍA

En Kant el sentido de la fenomenología tiene que ver con la interpretación de la sensibilidad. Pensemos que, toda vez que el problema de la síntesis no está todavía en el horizonte de la *Dissertatio*, la fenomenología esbozada aquí tiene que ser leída contando con esta falta. Sin embargo, tanto la herencia de Lambert como el modo genuinamente kantiano de comprender la sensibilidad hacen de la fenomenología una doctrina de la sensibilidad genuinamente crítica.

Para Lambert la fenomenología es negativa por cuanto tiene que depurar la ilusión. En el caso de la fenomenología de Kant, la cuestión no está tanto en distinguir la verdad y la apariencia en lo que se muestra como en reconocer y en separar el distinto rendimiento de la sensibilidad y el entendimiento en el conocimiento. En los años setenta, aun cuando el conocimiento no se comprende todavía como síntesis, ya se ha hecho presente el problema fundamental así como el modo de este problema. El problema de la metafísica es que confunde el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual (en la *Dissertatio* aparece un primer esbozo de las antinomias). El modo que adopta este problema es el de la figura lógica de la *subrepción* (en el período crítico, la figura que asumirá la problematicidad de la metafísica será la de la dialéctica; ahora veremos por qué). Para evitarla debe ponerse coto a cada uno de los términos que se confunden de de la sensibilidad. Por eso hace falta un saber de los límites de la sensibilidad, que es la fenomenología, cuya contraparte será un saber de los límites de la razón, que queda de parte de la metafísica (*Br*, AA 10: 129). Esta división conforma el proyecto crítico

que Kant expone en la carta a Herz de febrero de 1772. Sin embargo, aunque Kant no tiene todavía clara esta estructura en la *Dissertatio*, los principios del mundo sensible ocupan ya una parte separada, por lo que la tarea que consiste en trazar metódicamente la distinción entre lo sensible y lo inteligible está ya decidida. Esta es la razón de que la fenomenología presente una doble faz.

Por una parte, la fenomenología es una ciencia “meramente negativa” (carta a Lambert de 1770; cf. AA 10: 98). Kant concibe la fenomenología al tiempo como una parte que puede separarse de la metafísica, pues la verdad del fenómeno puede ser desglosada, pero también constituye una parte que debe separarse de la metafísica, que es donde toma su cariz negativo, pues la confusión entre fenómeno y apariencia es algo inalienable. Podría decirse que en Kant *el punto de partida de la fenomenología no es el error sino la confusión*.⁶ La fenomenología, pero también el fenómeno, deben entenderse *ab initio* y de consuno con el doblez del límite y del trabajo del límite. La fenomenología es *meramente* negativa toda vez que el límite restringe al tiempo que asegura. Como luego para la crítica, la primera evidencia de la fenomenología es la constatación del gozne desquiciado entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. La fenomenología, igual que la crítica, es un trabajo del límite que busca poner en claro la distinción perdida. El límite es ante todo preciso y no debe ni trastabillarse ni fluctuar (debe buscar una delimitación cuya seguridad sea equiparable a una “certeza geométrica”; cf. *Prol*, AA 04: 317). Para lograr esta claridad deben asegurarse las distintas facultades y sus fuerzas. En esto reside el doblez de la noción de límite. La posición de un límite *encierra y restringe un espacio tanto como lo asegura*. El tercer Capítulo de la Analítica trascendental, como también la entera *Crítica*, confirman este extremo. La “doctrina de la sensibilidad” (así es llamada en la *Crítica*: B 307) es una doctrina que excluye la apariencia negativa, pero precisamente a cuenta de a cuenta de sostener el fenómeno y su verdad (*KrV*, B 307). Como Kant ya deja claro en la *Dissertatio* (AA 02: 411), en la confusión entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual no sólo pierde la metafísica sino también la fenomenología. La fenomenología no es una objeción a la sensibilidad; tampoco una rectificación del conocimiento sensible. La fenomenología es una *fundamentación* del conocimiento sensible y, hasta donde tenga que hacerlo contra el dogmatismo racionalista, también es una *rehabilitación* de aquél. Ahora bien, sostener, como hace Lambert, que la fenomenología es una lógica de la ilusión conduce a oponer contradictoriamente el fenómeno y la apariencia, lo que priva a ambos de cierta consistencia, que a nuestro juicio es rigurosamente fenomenológica. En efecto, Kant reconoce algo más que la distinción entre apariencia y error o ilusión. El fenómeno se convierte en Kant en algo irreducible; pero la ilusión, también.

Por otra parte, la fenomenología es una “ciencia enteramente particular”. Kant habla de una fenomenología sin más, überhaupt (AA 10: 129), o también de una *phaenomonologie generalis* (como dice en una carta a Lambert de 1770; AA 10: 98). ¿Por qué? Para empezar porque la sensibilidad rinde un conocimiento verdadero (*MSI*, AA 02: 397). Este rendimiento tiene todo que ver con el conocimiento matemático y con su reconocida condición formal. Pero también tiene que ver con el hecho de que su consistencia guarda un vínculo indisoluble con la realidad, que es por lo que Kant habla de mundo (sensible). Por ello resulta relevante que la sensibilidad pueda ser aislada, porque así demuestra que puede ser el fundamento de una

ontología posible. De hecho, la forma que descubre la fenomenología habilita la presencia de los objetos de la naturaleza (*MSI*, AA 02: 404-405).

Convengamos que algo del carácter rigurosamente fenomenológico que Kant anuncia en su concepto de fenomenología, tanto como en el de metafísica, está en la *ambigüedad* del juego entre conocimiento y objeto de conocimiento. El fenómeno es una presencia habilitada por un ámbito, para empezar el de las intuiciones puras, que son formas o ámbitos formales (Kant llama en la *Dissertatio* “Todo formal” a espacio y tiempo –AA 02: 402). Este rango fenomenológico supone que ser conocido es idéntico a ser patente. Tal es sentido último de una reducción fenomenológica, término que vamos a tener a partir de ahora en un significado inédito en Kant, su significado *avant la lettre*, si se nos permite expresarlo así, porque, ¿qué si no es el aislamiento de la sensibilidad como forma del conocimiento sensible? El hecho de la posibilidad, que la posibilidad se revele como un hecho inalienable y reconocible, éste sería el modo específico en que Kant lleva a cabo un trabajo fenomenológico. Esta ambigüedad tendrá su formulación expresa en la *Crítica*, concretamente en el principio supremo de los juicios sintéticos *a priori* (A 158/B 197). Pero lo que nos interesa es que *lo que da razón de la misma es algo que se impone y que no puede ser reducido*. No se trata de que estemos ante los objetos dados, pues valdría lo mismo para los principios formales del entendimiento (al menos esto es así en la *Crítica*); está en juego *un modo, que es a un tiempo fáctico y primitivo, de imponerse la forma*. El trabajo que vamos a llamar fenomenológico queda definido en primera instancia por el tema, que es el conocimiento sensible y su objeto, el fenómeno. Sin embargo, lo rigurosamente fenomenológico que se inicia con este trabajo es el modo y manera en que va a enfrentar en general el conocimiento y el objeto de conocimiento, que constituye una particular renuncia al fundamento, según lo hemos expresado anteriormente. Es decir, lo que en Kant especifica esto fenomenológico es su rango metódico. Por eso vamos a encontrarnos con que esta caracterización de la fenomenología en los textos precríticos es la misma caracterización que recibe la entera *Crítica* (que, recuérdese, es un tratado del método), a saber, la de ser una “ciencia particular” (A 11, B 24) de utilidad “puramente negativa” (A 11, B 25)⁷, como si aquella fuera su esbozo ésta.

3. LA OBSTINACIÓN FÍSICA DEL FENÓMENO

Kant siempre ha separado el fenómeno de la ilusión, tanto en los textos precríticos como en los posteriores. Pero si ha mantenido esta terminología, que vincula el conocimiento con la presencia fáctica y con la mostración, no es porque esté haciendo una transliteración de un término antiguo, sino porque en él se encuentra un pensamiento y un sentido que sólo esta palabra puede albergar (*cf.* A 313/B 369; A 21/B 36, nota).⁸ Entonces, ¿por qué sostiene Kant este término? El sentido que Kant reconoce en el término *phenomenon* tiene que ver con *el carácter inalienable de la presencia, con su condición de aspecto inalienable*, más que con la condición de remisión, que es la que se considera habitualmente, y donde las lecturas encuentran una gran dificultad. Por eso Kant va traducir el vocablo por *Erscheinung*, para poder jugar con el doblez de la noción de apariencia.⁹ Concretamente con la posibilidad de considerar otro modo de presencia, igualmente inalienable, que llamará *Schein*, y que vincula con la idea de ilusión.

En la *Dissertatio* la *apparientia* mienta el aspecto no lógico del fenómeno. La apariencia es aquello que, en el fenómeno, no es pensado (*MSI*, AA 02: 394). El fenómeno es la presencia no mediada, la aparición. Esto vale tanto para *Erscheinung* como para *Schein*. En un sentido, *Schein* mienta una presencia que es apariencia, entendida como eso que se muestra o que se aparece a nosotros, lo que “nos parece”, o simplemente “parece”, pero sin que suponga engaño alguno. Este sentido se solapa al de fenómeno cuando mienta este aparecer no problemático. Esta equiparación se puede confirmar en varios textos y apunta a la particular condición inalienable, *cuasi*-evidencial, que tiene la mostración o el aparecerse y que constituye el punto de partida de toda fenomenología (aquí nos movemos en el sentido lato de fenomenología). Lo primero que queremos poner en claro es que hay un sentido del fenómeno, que vamos a llamar apariencial, y que no delata tanto su verdad como su condición inmarcesible. Tomemos para empezar (ahora volveremos sobre este texto) la equiparación que hace Kant entre fenómeno y apariencia. En el *Preischrift* Kant se sirve de la expresión *Apparenz* para abundar en la condición inmediata y no problemática que tiene *Schein*.¹⁰ El fenómeno es “una cosa se me aparece, *erscheint mir*” (*FM*, AA 20: 269), que aquí tiene el sentido riguroso del aparecerse o mostrarse inequívoco de un cosa sensible. Kant también lo llama “fenómeno físico” (*ibidem*). La apariencia/fenómeno es “la representación de los sentidos” (AA 20: 269), que obran como fuerzas físicas de representación y que, por ende, *rinden solos efectos*.¹¹ Esto es así no sólo cuando hablamos de la materia de los fenómenos sino, tal y como supone la doctrina de la autoafección, también cuando hablemos de las “formas de representación”, según expresión de B 70, que también obran efectos.

Este sentido representacional y puramente apariencial es el *sentido físico* del fenómeno. Es el sentido que Kant recoge en *Anth.*, donde se sirve de la expresión “apariencia de los sentidos”, *Sinnenschein*. Esta apariencia es la *species* o *apparientia* (*Anth.*, AA 07: 146), es decir, es lo *adspectabile* y no lo engañoso de la apariencia (Kant también utiliza el término *Anschein* para referirse al mismo).¹² Por eso los ejemplos de esta clase son las apariencias que tienen que ver con la luz, como que la luna parezca mayor cuando está cerca del horizonte, que el mar nos parezca menos alto cuanto más próximo (*KrV*, A 297/B 354), o que, en su trayectoria, los planetas parezcan tan pronto avanzar como retroceder (*Prol.*, AA 04: 290-291; en *MS* –AA 06: 354– llamará a esta apariencia *Phänomen*). En estos casos –todas las ilusiones ópticas son de esta clase–, estamos ante engaños de los sentidos, pero no ante apariencias sino ante fenómenos (la causa del engaño de los sentidos es un “verdadero fenómeno”: cf. *V-Anth/ Collins*, AA 25: 45-6). Guardando este mismo sentido apariencial tenemos que el arco iris, y con él las gotas de lluvia, también la misma luz (A 45-6/B 62-3), no son ilusiones sino “meros fenómenos”, que quizás es la expresión más ajustada para designar este sentido de apariencia/fenómeno. Nótese que en el texto de la *Anth.* antes referido Kant se servirá de los mismos dos ejemplos de los que se sirve en el comienzo de la Dialéctica trascendental para ejemplificar, no tanto la ilusión, *Illusion* (en el texto de la *Crítica* se trata de introducir la noción de ilusión trascendental), como su carácter inalienable, que es a lo que a nuestro juicio apunta este sentido físico y no problemático de apariencia.¹³

El carácter físico de la apariencia alcanza por igual a la clase o modo de conocimiento. Que la luna parezca más grande cuando sale es una apariencia que no puede evitar “incluso el astrónomo” (A 297/B 354). El sentido rigurosamente fenomenológico de fenómeno, que

está también en el carácter inalienable de la apariencia, significa que no hay *nada detrás del mostrarse*. Por eso se trata del mismo aspecto sensible cuando hablamos del arco iris que cuando lo hacemos de las gotas de lluvia. En realidad se trata de una *reducción del fenómeno*. Todo lo que se encuentra en momentos distintos de la investigación de la naturaleza (o de la “investigación física”: A 693/B 721) es fenómeno. La sensibilidad no puede ser trascendida, ni en las investigación de la naturaleza ni tampoco, en cierto modo, en la investigación de la propia Facultad, digamos en la investigación crítica (la paradoja del sentido interno es la constatación de esta imposibilidad –luego diremos algo sobre ella). Ciertamente, el conocimiento empírico puede progresar hacia un grado cada vez menor de percepción, hasta la “más profunda exploración” (A 45/B 62), pero la sensibilidad “permanece siempre la misma en cuanto al modo”, *Art* (ÜE, AA 08: 208; *KrV*, A 277-8/B 333-4). Por lo que hace a nuestro estar ante los fenómenos, la observación, *Beobachtung*, es el particular modo de enfrentarlos. La observación es el modo de dar con, *auffinden*, los fenómenos (la expresión está en A 278/B 334) en cuanto fenómenos; el modo de habérselas con ellos en tanto que presentes en la naturaleza (*cf.*, p.e., A 613/B 641; A 469/B 497, etc.), que es lo que Kant llama en algún lugar investigación fisiológica (A 550/B 578). Éste es el sentido que también tiene observar en la antropología (ídem)¹⁴ y que, como no podía ser de otro modo, alcanza igualmente a la astronomía (A 663/B 691). Si se quiere, incluso, la observación es el modo de habérselas propio de toda teoría (en el sentido del conocimiento o noticia de la naturaleza y no en el de doctrina; *cf.* p.e. *EEKU*, AA 20: 199). Pero observar significa que tiene que haber una posición. Los fenómenos se muestran de modo diverso según la situación o emplazamiento, *Lage*, de la cosa respecto a los sentidos (A 45/B 63). Este emplazamiento tiene que ver con el espacio y con la posición del cuerpo en el espacio, que es donde debemos buscar la obstinación física.

Por el momento baste con insistir en que la apariencia presenta una condición o respecto físico. En este respecto, físicamente hablando, los fenómenos pueden descomponerse (A 278/B 334), lo que quiere decir que se pueden buscarse otras posiciones para observarlos, ganando así nuevos fenómenos. No se trata del análisis matemático sino de una descomposición empírica, como *un recurso de la investigación física de la naturaleza*. Por ejemplo, acortando la distancia entre el punto de observación del arco iris y el punto de observación de la gota de lluvia, se puede “conocer *más cerca*” a ésta (*Prol*, AA 04: 354; el subrayado es nuestro), pero no más allá. Este es el saldo que arroja la segunda antinomia matemática, la imposibilidad de encontrar lo simple en la experiencia, lo cual, como veremos, tendrá su importancia en los *MA*. La *solitud del fenómeno*, sin embargo, tiene que alcanzar también al distanciamiento respecto de las cosas. La primera antinomia es la que arroja el saldo de la fenomenidad de cualesquiera lejanías a las que podamos llegar en una investigación empírica que nos aparte de un lugar o tiempo determinados. Es cierto que el fenómeno parece comprender una remisión que parece más clara cuanto menos sea la distancia; pero ello se debe a que no se comprende cabalmente como mostración en general sino como como mostración de algo (cuando la mostración no se comprende ontológicamente sino sólo ópticamente), que es lo que parece estar más cerca cuanto menor sea la cosa observada, como si en la cercanía llegáramos al límite que separa al fenómeno de lo que se muestra.

El fenómeno así entendido es inequívoco. La verdad, al menos tal y como se caracteriza en la Lógica transcendental, no está todavía en juego (A 293/B 350). Esto vale tanto para la verdad en su sentido meramente lógico como para la verdad transcendental. Kant dice en varios lugares que los sentidos no engañan. Los sentidos son merecedores no sólo de una justificación sino aún de una apología (*Anth.*, AA 07: 14e ss.), tanto como el idealismo lo es de una refutación (B 274 ss.). El fenómeno, entendido como objeto logrado de los sentidos, se presenta siempre ya como una realidad consistente, bien que limitada a la sensibilidad. Los objetos sensibles se revelan como objetos de conocimiento precisamente en la medida en que en ellos se descubre que hay orden. Son objetos que se dan por medio de una receptividad (la sensación constituye no sólo el índice material de la misma sino su somera indicación modal, como presencia de un efecto) y que se dan siempre de una determinada manera. Nótese que para que el darse de los objetos, su darse como fenómenos (como los *Erscheinungen* de B 34), no sea sólo una expresión vacía o meramente tautológica (dado es lo mismo que sentido y sentido es lo mismo que dado) la sensibilidad tiene que ir de consuno con un particular modo que distinga y permita reconocer ese darse. Digamos que tiene que venir acompañada de una cierta figura. Lo que se da tiene que hacerse presente con un cierto aspecto, como algo que *se da a ver*, que es en lo que consiste a la postre el fenómeno. No se trata tanto ni únicamente una presencia ahí, mostrenca, sino que se trata de una presencia asequible. Este modo es lo que alberga la forma de la intuición. Pero la figura no es otra cosa que diferencia; un trazo que distingue y que hace asequible algo como algo. La forma de la intuición consiste en el modo sensible de esa diferencia, concretamente el modo de estar cabe ciertas relaciones (B 67). El objeto no está dado sin más; *guarda* relaciones que son las que nos permiten reconocerlo. Por eso resulta infructuoso intentar apartar la intuición interna de la aspectualidad de todo fenómeno. La forma de la intuición interna también es un modo de receptividad. Por eso no basta la sensación, o mejor, por eso la sensación tiene siempre ya relevancia para el conocimiento, porque va de consuno con este modo de presencia reconocible para nosotros. Pero, ¿de qué relaciones, *Verhältnisse*, hablamos?

La relación de fuera/al lado (A 23/B 38), es decir, el modo de la tridimensionalidad de los fenómenos en el espacio, o de la relación de antes/después (A 31/B 47), que constituye el modo de la unidimensionalidad e irreversibilidad de los fenómenos en el tiempo; también la de la simultaneidad. Estas relaciones tienen que ser debidamente separadas de las relaciones lógicas de subsunción o de predicación, que es a lo que se aplican básicamente las dos Exposiciones metafísicas. Pero también hay que separar lo que corresponde a eso que no es relación. Kant desglosa esto en el comienzo de la Estética transcendental sirviéndose de dos binomios, el de los conceptos de reflexión de materia y forma, donde la sensación queda de parte de la primera y la intuición pura de parte de la segunda, y el binomio *a posteriori/la priori*, que ha sido develado por el enfoque o el análisis transcendental del conocimiento de la *Einleitung*. Una de las principales dificultades a la hora de entender esta separación, si es que se quiere ganar un sentido inalienable de la fenomenidad, es que el desglose se hace cabe uno y el mismo objeto de la sensibilidad, que es el fenómeno. El análisis del comienzo de la *Crítica* ha mostrado que para que haya conocimiento empírico tiene que haber conocimiento *a priori*; que la experiencia, hasta la más común, va de consuno con la forma de la experiencia, que constituye un hecho, *Thatsache*, inalienable (B 5). Este mismo vínculo tiene que darse en el caso de la intuición. De

la misma manera que el binomio *a priori/a posteriori* no es más que una distinción que sirve al análisis que es la crítica, pero que no es una conclusión o un resultado sino una herramienta, la distinción entre materia y forma, que parece pesar sobre la intuición de un modo más evidente si cabe, debe ser igualmente reconsiderada como una distinción que no puede desglosarse mas que para el propósito del análisis (no es un concepto de reflexión de los que se sirve el racionalismo, aunque bien podría considerarse como un concepto de reflexión específicamente crítico). Decimos que parece más evidente porque la sensación queda como materia del fenómeno, vinculada a la experiencia y a la intuición que se da en la experiencia, la intuición empírica, mientras que la forma parece quedar más acá de la experiencia, en el lugar de la intuición pura, que constituye una instancia independiente y cuyo rendimiento, concretamente su rendimiento en el conocimiento matemático, no es necesariamente la experiencia. El mismo razonamiento se hace con el conocimiento transcendental, que, en este caso gracias al tiempo, parece quedar más acá de toda experiencia. Pero esto no es así y *Kant no se desdice en ningún lugar de que el fenómeno sea el objeto de una intuición empírica*, a la que pertenece igualmente, a su aparecer queremos decir, la forma. Los principios de la geometría tienen certeza, *Gewissheit* (B 64, etc.), tanto como la tiene la experiencia (B 5). *Kant tampoco dice en ningún lugar que la intuición pura no pertenezca a la forma de una facultad que es receptividad y que por consiguiente pueda tenerse al margen de la sensación*. Por eso en la segunda edición Kant introduce la doctrina de la autoafección, que no hace sino rectificar otro binomio igualmente malentendido, y que también suele estar presente en el juego de ecos que se establece entre otros binomios, que es binomio *externo/ interno*. Porque este binomio parece asegurar más intuitivamente que ningún otro la separación del binomio materia/ forma, donde externo quedaría de parte de la materia mientras que interno lo haría de parte de la forma (formalizando así preferentemente el tiempo como intuición fundamental mientras que el espacio queda restringido, cuando menos ontológicamente), cuando estos conceptos de reflexión no pueden distribuirse según el sentido, externo o interno, sino que tienen que poder reconocerse igualmente en cada uno de ellos (de ahí lo paradójico de la paradoja del sentido interno, que revela que hay igualmente una materia del sentido interno, cuyos fenómenos están sometidos a la misma idealidad que los fenómenos externos).

Otra de las distinciones que se ponen aquí en juego no está en Kant mismo y sólo se refiere a ella episódicamente. En los *Prolegomena* Kant recuerda que su doctrina de la idealidad transcendental no se compadece con la distinción de Locke entre cualidades primarias y secundarias (AA 04: 289). Mientras que para los idealistas sólo las cualidades secundarias pertenecen a la apariencia de las cosas en sí, cuyas propiedades específicas encontramos en las cualidades primarias, Kant subvierte esta diferencia al incluir en el fenómeno también las cualidades primarias, que son las que conciernen a todo lo que pertenece al espacio. Entre estas cualidades secundarias están aquellas que tienen que ver con la sola sensación como el color (A 20-21/B 35), el calor o el sabor (AA 04: 289; A 29/B 45), que son sólo modificaciones de un sujeto que pueden ser distintas para otro sujeto (A 29/B 45). Las cualidades primarias, por su parte, son las que contienen todo lo que inhiere, *anhängt*, al espacio, según expresión de los *Prol.* Estamos ante ese *otro* modo de relación que queda fijado formalmente en el fenómeno. Estas cualidades son universales y aparecen con cualesquiera fenómenos. Las cualidades primarias

son: la “extensión” del fenómeno, su presencia mostrenca, diríamos (cuyo conocimiento lógico requiere de un principio transcendental del entendimiento, sólo que entonces hablamos de magnitudes extensivas y no de simple extensión o de “magnitud originaria”, según vimos antes –*cf. KrV, A 411-2/B 438-9*); el “lugar”, *Ort*, que mienta la condición posicionada de toda extensión; la “figura”, *Gestalt*, que mienta la definición o delimitación del fenómeno; pero también, según el texto de los *Prol.*, la impenetrabilidad o materialidad, que significa que el fenómeno siempre se hace presente en algún modo físico y que va unido a la figura.¹⁵

De acuerdo con esto debe matizarse la idea de que la ilusión no está en la facultad que rinde el fenómeno sino del posible juego que los fenómenos puedan dar a otra facultad. Los fenómenos todavía no son nada, y demandan una lectura (*Prol. AA 04: 312-3*). Por eso Kant se refiere al juicio, *Urteil*, como al lugar de ese trastocamiento (*cf.*, p.e., B350/A293). El fenómeno se distingue señaladamente de experiencia, que será el producto de esta lectura (lo mismo que, dicho sea de paso, se distingue la crítica respecto de la metafísica o la matemática o la ciencia natural), pero tampoco podrá reducirse a ella. La lectura exige cierta distancia, un punto de vista. Ciertamente no es lo mismo la distancia del esquematismo del entendimiento que la del esquematismo de la razón. El texto de la experiencia posible no es el mismo texto que el de la experiencia del físico o que el texto de la experiencia del naturalista. Pero en ambos casos el fenómeno demuestra un riguroso aparecer que es inalienable y con el que tienen que habérselas ambas facultades. El fenómeno no contradice ni se opone en ningún sentido a la experiencia, ni tampoco a la apariencia o a la ilusión; simplemente *queda más acá*. El ejemplo de las asas de Saturno que Kant añade en la nota de B 69-70 confirma que el fenómeno necesita todavía de un engarce, que es de carácter lógico, que sólo se podrá hacer desde cierta distancia. Mientras que lo que se observe de este planeta (con los límites de los instrumentos de observación) no se atribuya, *beigelegt werden*, al objeto en sí (mientras no se haga de ellas parte del conocimiento del objeto planetario), tenemos que hablar sólo de apariencia, *Schein*. La apariencia indica que tenemos un aparecer reconocible y estéticamente inalienable, pues las asas se presentan como ocupando el espacio y como dotadas de una figura. Pero también tiene una consecuencia fundamental para la doctrina del juicio. Kant dice que no hay ilusión hasta tanto no se atribuya esto observado al objeto sino sólo al sentido. Ahora bien, *atribuir estos predicados al sujeto y no al objeto significa que puede tener lugar algo así como una atribución sin categoría*. Esta distinta relación, con el objeto o con el sentido, apunta a una distinta relación o vínculo del sujeto consigo mismo, que es donde va a estar la clave de toda apariencia, pues, en efecto, la apariencia consiste en “que la condición *subjetiva* del pensar [*mutatis mutandis*, del intuir: JGF] sea tomada por el conocimiento del objeto” (A 396). Una relación que, como decimos, no consiste en el esquematismo. Sea como fuere, por ahora queremos apuntar que lo que se muestra en cuanto tal, las dos formas que sobresalen de la figura redonda del planeta, lo mismo que el olor o que el color de otros objetos, no dejan de ser lo que Kant llama en este texto “predicados del fenómeno”, *Prädikate der Erscheinung* (B 69, nota). Estos predicados no son predicados lógicos sino sensibles, esto es, son o bien modificaciones de la receptividad, como el color, el sabor, etc., o bien son modos o hechuras de la receptividad, como la figura, la extensión, etc. Predicados en cualquier caso, por ende susceptibles de alguna clase de operación lógica.

4. LA COSA EN SÍ Y SU ALCANCE METÓDICO. SENTIDO EMPÍRICO DE LA DIFERENCIA FENÓMENO/COSA EN SÍ

En las dos primeras Antinomias se demuestra que ninguna parte del espacio o el tiempo puede ser incondicionada. Esto constituye una prueba indirecta de la Doctrina del Idealismo trascendental (A 534/B 506), pues confirma que espacio y tiempo no constan de partes; ni tienen una parte señalada como parte absoluta (el límite o el comienzo), ni tampoco ellos mismos constituyen totalidades absolutas. En la Estética trascendental no aparece la noción de incondicionado, que pertenece al uso de la razón entendida como facultad específica, ni tampoco podrá encontrarse en la prueba de su rigurosa condición formal y trascendental. Es cierto que algunos autores han sostenido que las intuiciones puras son el realidad ideas. Sin embargo, debe distinguirse entre la naturaleza de la intuición, que Kant separa cuidadosamente del concepto, y la noción de finalidad, que es con la que se vincula a la postre lo incondicionado y la idea. No es que la intuición no pueda vincularse con la finalidad y con la economía de la razón; esto es lo que sucede en la matemática aplicada (*cf.* *KU*, AA 05: 366) y también en la física. Se trata más bien de que, para asegurar este posible vínculo, la intuición tiene que sostenerse separadamente de cualesquiera facultades lógicas. Este sostenimiento se lleva a cabo en la Estética trascendental, que es una parte separada de la doctrina de los elementos.¹⁶ En la Estética las intuiciones puras son aseguradas como magnitudes originarias, lo que quiere decir que no pueden reducirse a número (sea finito o infinito), pues no constan de partes que puedan ser contadas (es en la síntesis y en el conocimiento empírico donde nos hemos con estas partes, que es lo que son las intuiciones empíricas). Este malentendido tiene lugar en la Dialéctica, que considera a espacio y tiempo como agregados de partes, donde la dificultad está en saber si constituyen una serie infinita o no (*KrV*, A 411-2/B 438-9), es decir, si admiten una parte incondicionada a la que no alcanzaría la síntesis, o si lo incondicionado es el conjunto mismo de partes. En cambio, desde el punto de vista del conocimiento sensible empírico (el que concierne a la Estética), no está en juego una tal serie ni la síntesis que la determina (y en cuya determinación consiste el conocimiento de las magnitudes) sino sólo el aseguramiento de cualesquiera objetos que se presenten como fenómenos, simplemente como objetos de una síntesis posible. Está en juego el aseguramiento del conocimiento sensible en cuanto tal, sin más.

Por eso el fenómeno es aquí “un objeto indeterminado de la intuición empírica” (A 20/B 35). Porque todavía no se trata de decidir qué sea, para lo cual hace falta el concepto, sino simplemente *que sea fenómeno*. La razón –nos referimos al Apéndice de la Dialéctica trascendental– opera regulativamente orientando al entendimiento en la búsqueda de conceptos empíricos. Se trata de dar con nuevos objetos; es decir, ir ampliando el conocimiento de la experiencia (la idea tiene un carácter heurístico: *KrVA* 671/B 699). Pero aquí el negocio es otro. *Se trata más bien de ampliar la experiencia para el conocimiento*, dando siempre con nuevos fenómenos y con nuevos predicados. Por eso espacio y tiempo son representados (B 40) o han de ser pensados (AA 20: 419) como rigurosas magnitudes *infinitas*, lo que significa que no pueden determinar nada de la magnitud de los fenómenos, ni siquiera de la suma de todos ellos (el mundo), sino tan sólo apuntalarlos como objetos de una posible medición (que sería la síntesis que los rinde como objetos de conocimiento y no sólo como meros objetos sensibles).

La infinitud del espacio y el tiempo, lo que haya de entenderse como todo, *Ganzen*, infinito, no es más que “la relación con la unidad dada”. Esta relación constituye a la unidad *sin más*, como la unidad de este o aquel fenómeno, singularmente por tanto, y no en su relación con este o aquel número de unidades (A 431-2/B 459-60). El carácter de *dado* de una tal infinitud significa que el tiempo de la sucesión, el tiempo que habilita el conocimiento de las magnitudes en plural (o *quantitates*), en fin, el *tiempo sometido del esquematismo*, está fuera de juego; el carácter dado hace que todas las partes del espacio sean “simultáneas” *ad nauseam* (B 40).¹⁷

Pues bien, la cosa en sí es el *respecto inasequible que asegura la fenomenidad del fenómeno*. La cosa en sí, lo mismo que el fenómeno, no pertenece al discurso de la ciencia natural sino al de la filosofía crítica. Para poder entender el conocimiento matemático de la naturaleza y su condición de actividad inalienable, Kant refiere un particular sentido de la distinción entre fenómeno y cosa en sí, que llama *empírico*. En la misma investigación que lleva adelante la ciencia natural la diferencia entre fenómeno y objeto en sí mismo juega a su favor. La filosofía trascendental tiene en su mira las distintas ciencias de la razón, no sólo como disciplinas en las que apoyar sus propios análisis (no son sólo ejemplos), sino también como ejercicios de conocimiento racional de la naturaleza que la filosofía trascendental debe asegurar y promover (la crítica también es una suerte de terapéutica de la razón).

Comencemos dando cuenta de este particular uso de la cosa en sí y de la forma de la intuición. El hecho de no poder trascender la experiencia cuya mostración ocupa a la filosofía trascendental es un acicate para la física. La cosa en sí asegura la “investigación fisiológica” a que nos hemos referido antes y revela un particular uso de razón. En este sentido debe entenderse el controvertido texto de A 45-6/B 62-3.¹⁸ En relación a la materia del fenómeno, la cosa en sí asegura que todo fenómeno no pueda ser reducido a algo que no se muestre. En la experiencia sólo hay objetos de experiencia, cuyo índice de finitud es precisamente el que son fenómenos. *Pero* hablamos sólo de conocimiento empírico. Decimos esto porque, como veremos al hablar de la prueba, suele pensarse que Kant también habla de un conocimiento trascendental, en el sentido de un conocimiento que tiene como tema la subjetividad trascendental y sus operaciones, cuando la filosofía trascendental y su discurso es siempre y únicamente un discurso a propósito del conocimiento empírico.

En este texto Kant se sirve de la oposición entre fenómeno y objeto en sí. No es una diferencia trascendental sino la diferencia tal que puede ser utilizada a favor de la experiencia. Por eso Kant habla aquí de diferencia empírica, no tanto para distinguir dos diferencias cuanto para precisar el solo nivel en el que podemos servirnos empíricamente de ella (el otro uso, el crítico, es el que domina en el resto de la obra). Esto significa que la diferencia arbitra y orienta la investigación empírica de los fenómenos (o si se quiere, que arbitra y orienta la experiencia de la investigación). Kant distingue entre “lo que sobreviene sólo de modo accidental” al sentido humano y “lo que depende esencialmente de la intuición del mismo”. Lo primero apunta a eso que diferencia ópticamente a los fenómenos como distintos objetos de conocimiento. No se trata sólo del color o de las sensaciones de los sentidos; también del grado de la sensación, de la fuerza que tenga, etc., que constituye un índice fenomenológico de la distancia (dispone de maneras diversas al objeto en el espacio) y que orienta igualmente la investigación. Por otra

parte está lo universal de la intuición, que no es la forma misma de la intuición (como decimos, el objeto de conocimiento transcendental es el tema de un modo inédito de conocimiento, que es la crítica, en cierto modo un no-tema), sino el conocimiento por medio de conceptos universales de los fenómenos (los conceptos físicos de velocidad, distancia, etc., que constituyen eso universal del conocimiento de un cuerpo). Pero lo que nos interesa es que Kant también formula esta diferencia en términos fenomenológicos. Concretamente como la diferencia que hay entre el “fenómeno del objeto en sí mismo” y el “objeto en sí mismo”. Es un texto controvertido pero nos interesa porque expresa en términos fenomenológicos la *irreducibilidad empírica* del fenómeno.

Podría parecer que aquí Kant está subvirtiendo la distinción al aceptar que es posible un conocimiento del objeto en sí mismo, pero no es así. “Si nos quedamos en esta diferencia (como sucede comúnmente) y no se considera aquella intuición empírica [cuyo objeto propio es el fenómeno: A 20/B 34] a su vez como mero fenómeno” entonces es cuando se arruina la distinción transcendental, que es la que sostiene a la cosa en sí como correlato absoluto del fenómeno (o viceversa). La diferencia es meramente empírica, señala Kant, lo que debemos entender en el sentido de que es una diferencia física. Empíricamente conocemos un objeto cuando lo podemos determinar por medio de los predicados universales de la forma de la intuición; esto es, cuando sabemos de su figura y de su magnitud (o de su posición). Es el conocimiento de las cualidades primarias. Por eso, porque hay determinación, no tenemos una “cosa” sino un “objeto”. Pero todavía hay cualidades que pertenecen a lo que sólo es subjetivo en el sentido de que no puede ser determinado por la forma de la intuición, que serían cualidades como el color, el sonido o el calor (A 29/B 44). Es el conocimiento de las cualidades secundarias. Ahora bien, lo que vincula a unas y a otras es una distinción relativa, digamos *absolutamente relativa*, pues quiere nada más asegurar dos niveles de conocimiento, que *siempre haya esos dos niveles* relativamente uno del otro y de que nunca, cuando se haya ganado un conocimiento universal (por haber dado con la figura y la extensión de un fenómeno), se pueda renunciar a seguir buscando en otros fenómenos otros objetos en sí mismos.¹⁹ En la expresión “fenómeno del objeto en sí mismo” se encuentra una suerte de *genitivo indefinido* que sostiene la diferencia. Como hemos dicho arriba, el arco iris nos lleva a un objeto en sí mismo que es la gota de lluvia, que por su parte es un fenómeno de otro objeto en sí mismo que es la fluidez, que a su vez es el fenómeno de ciertas fuerzas (MA, AA 04: 523 ss.), etc.; pero también en sentido contrario podría seguirse la secuencia, y podríamos buscar fenómenos dentro de la misma gota de lluvia, etc. La condición de en sí, pero como *en sí del fenómeno* (y no al contrario), funciona por tanto como el acicate para la búsqueda del fenómeno al reducir todo a experiencia.

5. LA COSA EN SÍ Y EL ASEGURAMIENTO DE LA FINITUD. LA DEMOSTRACIÓN TRANSCENDENTAL COMO PRUEBA FENOMENOLÓGICA

En cuanto al aseguramiento de la validez, recordemos que el conocimiento transcendental es el conocimiento de la validez del conocimiento, que no sólo supone un vínculo inalienable entre el conocimiento *a priori* y la experiencia sino que sostiene ese vínculo sobre la base

de la finitud, y así el conocimiento transcendental viene a definirse como el conocimiento de *nuestro modo de conocer* objetos en tanto que sea posible *a priori* (B 25). La diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí funciona como restricción absoluta del fenómeno y de la fenomenidad del fenómeno, asegurándolo en tanto que objeto de conocimiento posible, esto es, al menos “para nosotros los hombres” (B 33). Como han apuntado los comentaristas, en la segunda edición de la *Crítica* Kant vincula la noción de transcendental con esta, vamos a llamarla así, *cláusula de finitud*. Por eso la diferencia entre fenómeno y cosa en sí es una “diferencia transcendental” (A 45/B 62), no sólo porque haga una cesura entre términos que no deben confundirse (confusión que también mienta el término transcendental) sino porque traza el límite de la finitud que asegura el conocimiento *a priori*. Como la diferencia *entre algo y nada* en punto al conocimiento. Este es el rendimiento del discurso crítico y a este fin sirve la diferencia. Por ahora baste con reparar en que este aseguramiento se logra considerando que hay una cosa u objeto que no tiene vínculo alguno con ese nuestro modo de conocimiento, con la sola facultad de conocer y no con el objeto, que también es algo de lo mentado por la noción de transcendental (*Prolog.*, AA 04: 293). Por eso, toda vez que la mismidad estética pertenece a una sensibilidad inalienable en la que nosotros reconocemos la presencia de las cosas, la única y verdadera alteridad (de esa mismidad) tendrá que ser la de la cosa en tanto que no vinculada con nosotros, que es lo que mienta el en sí, “sin relación a *nuestro* sujeto” (la expresión está en A 48/B 65; el subrayado es mío).

Pero, ¿en qué consiste este aseguramiento?, ¿y qué es ese no-vínculo en el que se sitúa la cosa en sí?. Porque si la cosa en sí es la contraparte del fenómeno, ¿no es al fin y al cabo una suerte de tautología? La cosa en sí, como en general todos los recursos retóricos de la *Crítica*, tiene un rendimiento demostrativo. Kant ha tematizado la cuestión de la demostración en varios lugares de la primera *Crítica*.²⁰ Lo propio de las demostraciones transcendentales es que son circulares (*KrV*, A 736-7/B 764-5). Los principios transcendentales son el fundamento de la posibilidad de lo que sucede en la experiencia. Pero para probarlos como principios transcendentales hay que suponer aquello de lo que son fundamento, es decir, hay que suponer la experiencia posible de la que son los principios. Luego, si el principio “hace posible su fundamento de prueba”, *Beweisgrund*, que es la experiencia posible, ¿en qué consiste la prueba?, ¿qué es ese suponer el fundamento?. La prueba consiste en una suerte de *retroceso* en el que se gana el fundamento de lo que debe ser probado. La demostración transcendental consiste en ganar el fundamento como fundamento. Repárese en que no se trata de la sola mostración del fundamento desde lo fundado, que lo reconoce apodícticamente. Lo que importa de la demostración transcendental está en el proceder mismo de la prueba; la prueba es el camino, el retroceso hacia lo que funda eso fundado. Ahora explicamos esto. Pero debemos tener en cuenta que si esto es así ello se debe a que lo que ha de probarse no es ni una verdad fáctica ni una verdad lógica o matemática, sino la verdad transcendental, donde es la especificidad de lo probado la que demanda esa misma peculiaridad en la prueba. Pues bien, lo que ha de probarse no es sino el hecho de que hay conocimiento *a priori*; la verdad transcendental de los conceptos *a priori* consiste en la necesidad de la relaciones posibles entre los fenómenos que expresan (A 221-2/B 269), es decir, consiste en la necesidad de la experiencia posible. Debe probarse la necesidad de una posibilidad; que es lo mismo que decir que debe probarse el hecho de una

validez, que la validez es un irreducible (en eso consiste su facticidad), ora a la experiencia (verdad empírica) ora al pensar o a la intuición pura (verdad lógica y verdad matemática). Pues bien, mostrar el hecho de que el fundamento es el fundamento de una posibilidad, mostrar este hecho inédito, en eso consiste la demostración transcendental.

En realidad, la prueba consiste nada más que en acotar el caso, es decir, consiste en revelar el *factum* de la posibilidad, que la posibilidad es un tal hecho. Pero por eso mismo, como no hay una remisión a nada que no esté siempre ya en juego, la demostración consiste en realidad en mostrar que es la única posible demostración. Esta es la razón de que podamos explicarla también como una suerte de acotación o de exposición, pues no sólo debe mostrar que el fundamento es fundamento, sino que para ello tiene que mostrar igualmente que no se puede hacer de otro modo. El conocimiento es la prueba y la prueba es el conocimiento. Mostrar la irreducibilidad de la prueba del fundamento, bien podría ser otro modo de explicar la demostración transcendental. Si, por ejemplo, se quiere buscar el fundamento de los distintos procesos psicológicos que constituyen el conocimiento lógico, sólo se tiene que proceder hacia atrás, en pos de las causas naturales en las respectivas facultades. Esto no sería una demostración transcendental sino una “derivación fisiológica”, que es el modo de proceder del empirista (A 87/B 119). Tampoco valdría como demostración la explicación o definición del fundamento, que haría una tautología de la prueba (cf. p.e. A 244/B 302). La dificultad que tiene que proceder crítico obedece a que la propia razón tiene que dar cuenta de sí misma aunque debe intentarlo sin terminar en un enunciado meramente explicativo (como cuando se intenta hacer comprensibles las categorías desde la autoconciencia: cf. B 422). La dificultad que enfrenta la crítica consiste en no caer en los ampulosos circunloquios de la Ontología (A 247/B 303). Por eso ante todo importa acotar que se trata de algo que no es un hecho de experiencia, pero que no puede considerarse o descubrirse fuera de la experiencia, y que éste es el único modo de conocer el fundamento. Reconocer el hecho singular de una validez, que hay conocimiento *a priori*, reconocerlo como posibilidad, es lo mismo que suponer su fundamento de prueba. “Para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (...), al igual que para que para que pueda representarlas unas fuera de y junto a otras sensaciones, por tanto no sólo como distintas sino en lugares distintos [para que haya el orden de relaciones que reconozco en los fenómenos externos], para ello tiene que ponerse a la base la representación del espacio” (A 23/B 38). Como es sabido, Kant llama a esta particular prueba *deducción*. La deducción conduce de la posibilidad al fundamento de posibilidad (y no al fundamento de realidad, o causa, en cuyo caso deberíamos hablar de derivación, *Ableitung*). Es el aseguramiento de la posibilidad, en qué consiste la validez que sea el caso (sensible o intelectual), lo que nos devuelve a su fundamento y lo hace además de un modo irreducible. En esto consiste la prueba. Por tanto, como decimos, el fundamento no se gana en una evidencia inmediata sino en un proceder que asegura la condición de lo fundado en sí mismo (en el proceder mismo).

Ahora bien, para poder sostener el hecho del conocimiento y del proceder de conocimiento que sea el caso como un hecho irreducible el núcleo de la prueba debe ser *la relación que guarda el conocimiento* (o la acción, o la interpretación, etc.) *con nosotros* y tal y como podamos reconocerlo en nosotros. La prueba se orienta hacia el sujeto de un modo irreducible (no como sujeto psicológico, hemos dicho, ni como sujeto meramente lógico), y

en ello consiste ese su cariz fenomenológico. *No se trata de dar con el fundamento del hecho*, digamos con el por qué conocemos; esto lo reduciría y con ello también a nosotros, convertidos en sujetos psicológicos, o también en sujetos metafísicos. *Se trata más bien de mostrar que un tal hecho es el fundamento de lo que somos y lo que nos constituye, que es lo que demanda la prueba, tanto como lo que la sostiene.* Esto es al fin y al cabo una analítica de las Facultades. No sólo la descomposición de cierta economía de las fuerzas de representación sino también, siempre y al mismo tiempo, *el mostrar que a ese nuestro ser le va este su ser*, si se nos permite decirlo a la Heidegger. La circularidad de la demostración es característica de todo el proceder crítico y revela que estamos ante un procedimiento genuinamente fenomenológico, pues lo que está en juego es el conocimiento de nosotros mismos o *Selbsterkenntnis*,²¹ un conocimiento en el que, de alguna forma, nos ganamos y nos hacemos.

En el caso de la Estética está en juego que hay forma de la intuición y que esta forma habilita la presencia de los objetos que nos hacen frente en la experiencia. Todo esto sólo puede lograrse por medio del reconocimiento de nosotros mismos como seres que conocemos sensiblemente. Podría parecer que el nudo de la dificultad está en determinar nuestra posición en relación a las intuiciones puras; pues siendo éstas formas *a priori*, ¿en qué manera estamos concernidos por ellas? El caso que se vuelve relevante en la Estética trascendental (y en cuyo volverlo relevante consiste la prueba, etc.) no es otro que *el hecho de encontrarnos* en el espacio y en el tiempo, que nos proveen de relaciones inalienables e inmediatas (en A 23/B 38 Kant habla del lugar, *Ort*, como el emplazamiento “en el que yo me encuentro”, *befinde*). Este hecho no consiste simplemente en que reconocemos que hay fenómenos exteriores. No es la relación externa al sujeto lo que constituye formalmente la intuición. También tiene que proveer esa relación de una forma en la que situarse los distintos objetos unos fuera de otros. De este modo los objetos de la experiencia son discernibles. La forma de solucionar cualquier tentación idealista es que la misma forma de la intuición sirva para que el sujeto se discierna a sí mismo, como ser en el mundo diríamos, porque sólo así podrá discernir y no sólo imaginar. Así se distingue el sentido, *Sinn*, de la imaginación, *Einbildungskraft*, porque el sentido “es ya en sí mismo referencia, *Beziehung*, de la intuición a algo real fuera de mí”. No hay sentido externo, esto es lo que quiere decir Kant, sin experiencia externa, que es el *factum* inalienable. La experiencia, y con ella el fenómeno, suprime la invención, esta es la clave (*KrV*, B XL, nota). Pero también es cierto que de mí mismo “sólo hay una única experiencia” (B XLI, nota). El sentido interno se distingue también de la imaginación, pero no correlativa o paralelamente, sino por lo mismo, esto es, por el hecho de que guardamos un vínculo con lo externo también en la experiencia interna. Kant insiste en que la experiencia interna está ligada “inseparablemente” a la experiencia externa. La experiencia externa hace posible la figuración, *Einbildung*, como cualquiera de las demás experiencias internas. La experiencia interna no contiene menos el vínculo con la determinación de algo real que la experiencia externa, pues toda experiencia consiste en la “determinación de mi propia existencia” (B XLI). No está en juego la mera conciencia de mi representación, que sería el punto de partida de la tesis idealista. La experiencia interna, el que hecho de que sea *empíricamente consciente de mi existencia*, hace imposible que me zafe de la experiencia externa y de *mi existencia como objeto* de experiencia

cuando conozco. El conocimiento de la experiencia no puede trascender la experiencia del conocimiento.

Esta es la doctrina del “doble Yo” (*FM*, AA 20: 268; *Anth*, AA 07: 134, nota), como se la ha llamado, que no debe comprenderse, que ante todo no debe comprenderse, como una mera distinción analítica, sino más bien como *una auténtica complicación existencial*, si se nos permite decirlo de esta manera. En realidad se trata de una ambigüedad fértil, que afecta al conocimiento empírico tanto como al conocimiento *a priori*; como también, incluso, al conocimiento transcendental (y por eso el conocimiento de sí que es la crítica de la razón no puede zafarse de la experiencia de la metafísica ni de otras ciencias de razón). En el caso de la Estética transcendental (lo propio podría decirse de la Lógica transcendental), no está en juego sólo la Facultad ontológicamente relevante para el conocimiento *a priori*; también tiene que estar dada, de modo igualmente fáctico e irreducible, la condición óptica de ese *factum*, pues sin el hecho de la experiencia no tendría lugar el hecho de la validez. “¿Qué son las intuiciones puras? Formas de la sensibilidad, de los *sentidos* externos y del interno” (*FM*, AA 20: 339; el subrayado es mío). Más aún, es en esta misma condición óptica donde podrá reconocerse aquella condición ontológica, que es a lo que venimos apuntando con la obstinación física del fenómeno. De ahí la paradoja del sentido interno. No podemos dejar de encontrarnos ni de tener conciencia empírica de nuestra existencia cuando acontece el conocimiento *a priori*. La economía formal de las Facultades no puede zafarse de la experiencia. De ahí lo subversivo que supuso ya introducir un sentido interno, pues revela que también hay una apercepción empírica.

Pero vengamos sobre la cosa en sí. La cosa en sí constituye el aseguramiento tanto de la experiencia como de la posibilidad de la experiencia que, como decimos, van de consuno. Lo paradójico del sentido interno es que impide que nos conozcamos a nosotros mismos de otro modo que como fenómenos. La paradoja estriba en que contraviene la noción racionalista de sí mismo, que es precisamente la instancia apartada de toda sensibilidad. Con el resultado espurio de opacar la instancia que precisamente es la única que puede ser conocida con certeza. El realismo transcendental no pertenece sólo al sentido externo; también cabe un realismo transcendental del sentido interno. La cosa en sí hace frente también a éste (aunque en este caso también se presente como “objeto transcendental”: A 379-380). La fenomenidad del fenómeno impone el sentido y la receptividad como instancias fenomenológicamente inalienables de todo reconocimiento. Ni siquiera a nosotros mismos podemos conocernos si no es como fenómenos. La sensación interna no se zafa ni de la experiencia ni del fenómeno. La ipseidad es una vana ilusión del lógico o del metafísico. O si es algo logrado, no es un conocimiento propiamente dicho. Como expone Kant en los Paralogismos según la primera edición, la inspección lógica puede habérselas con los conceptos, que se le presentan de modo transparente (A 401-2), pero sólo proporciona un conocimiento de tales conceptos, lo que llamará en B 409 una “exposición lógica”, pero no un conocimiento de un objeto en sentido propio, en este caso un conocimiento del sujeto (se trata de una representación “totalmente simple”; *Anth*, AA 07: 134, nota). Tal es el precio de la transparencia. Por eso *la filosofía transcendental*, que sí quiere ser un conocimiento de uno mismo, *se topa irremediabilmente con la psicología empírica y con la antropología* que la

acoge (según A 849/B 877). Esto es importante porque revela que la prueba, como en general el método de la crítica, está siempre al cabo de la experiencia.

Podemos decir que la cosa en sí asegura óntico-ontológicamente el fenómeno. La condición empírica inalienable del conocimiento va de la mano de este aseguramiento, pero también la condición de hechura, *Beschaffenheit*, o índole, *Art*, que tiene la intuición. La hechura es la confirmación del rango óntico-ontológico de la intuición, que es la facultad que rinde una validez sensible específica. Como señala Kant en varios lugares, no hay ninguna razón para tener una intuición espacial, con sus tres dimensiones, o una intuición temporal, que sólo tiene una. El hecho de tener esta y no otras formas de intuición es insondable (B 145-6). La cosa en sí asegura la forma como la forma de una receptividad que *recibe y dispone así y no de otra manera* lo que se da en-y-como experiencia, y en donde también el sujeto se reconoce, así y no de otra manera, en-y-como experiencia, en este caso marcada por las relaciones espaciales y temporales inalienables. Es decir, *la finitud de la forma de la intuición consiste en que se genera en la propia experiencia* (la solución de Kant, en la que no podemos detenernos, es la de una epigénesis de las facultades: cf. B 167). Éste es el desarrollo de la cláusula de finitud a que nos hemos referido antes y el verdadero sentido de ese reconocimiento que queremos apuntar como genuinamente fenomenológico. *Que nosotros los hombres somos capaces de una validez en el conocimiento sólo y en la medida en que no podemos transcender y transcendernos en la experiencia*, que, como dice Kant en *KU* (AA 05: 174), es nuestro único suelo o un territorio. Por eso ni la materia ni la forma pueden trascenderla, y por eso la cosa en sí funciona para ambas como término de contención, o como instrumento de reducción, tanto da, que asegura la finitud de la sensibilidad en su doble condición receptiva y formal.

La cosa en sí ha venido a malentenderse como sustancia. Es claro que la expresión “*an sich*” tiene un carácter operativo cuyo sentido se juega en el mismo discurso crítico, tanto en su retórica, pues no es lo mismo “cosa” que “objeto”, como en su lectura, pues aunque obedece a una y la misma economía de la finitud y de su demostración, no es igual cuando está en juego el conocimiento sensible *tout court*, que es cuando Kant habla de “cosa en sí”, que cuando se pone en juego el entendimiento, que es cuando se mienta al “objeto transcendental” o también al “objeto en sí mismo”.²² No deja de sorprender que entre los comentaristas haya podido entenderse que, en algún sentido, la cosa en sí se refiere a una realidad pareja a la del fenómeno (y viceversa). Porque a poco que se considere el sentido que tiene el conocimiento transcendental, es decir, a poco que se considere el riguroso sentido que tiene el conocimiento *a priori* como reverso de la experiencia, el realismo de la cosa en sí no tiene razón de ser. Lo único que pretende el conocimiento transcendental es saber que hay conocimiento *a priori*, en qué consiste, y cómo obra a favor de la experiencia. Por eso decimos que *detrás de la cosa en sí hay más bien otra obstinación, que vamos a llamar obstinación transcendental*. La obstinación por el fenómeno y por su independencia.²³

Pero lo propio que se ha hecho con la sensibilidad a través de la noción de fenómeno debe hacerse también con el entendimiento y con su objeto propio, que es el noúmeno. Kant insiste en que el noúmeno es un objeto meramente pensado por el entendimiento que surge por oposición al fenómeno como objeto meramente sentido por la sensibilidad. Siendo la

contraparte de los fenómenos pensados por medio de la unidad de las categorías (A 248), la independencia que tienen que sostener tiene que ver con la síntesis trascendental. Como ésta es una síntesis sensible, el noumeno es el objeto desvinculado de la sensibilidad misma y así aparece la noción de intuición intelectual. Kant apreció una importante diferencia de matiz a la hora de pensar esta no vinculación. Retóricamente, no es lo mismo un juicio negativo que aparta el noumeno de la intuición sensible y un juicio infinito que lo que hace es situarlo como objeto de una intuición intelectual (nos referimos ahora a la distinción entre noumeno en sentido positivo y en sentido negativo de B 307). Como Kant ha señalado, el juicio infinito es un juicio afirmativo que supone que hay un campo de objetos de intuición, que se puede dividir al menos entre objetos de la intuición sensible y objetos de la intuición no-sensible (cf. A 72-3/B 97-8). Tomado, en cambio, como parte de un juicio negativo, el noumeno cumple una función restrictiva y de contención. Ahora bien, como el objeto de conocimiento necesita no sólo de la categoría sino también de la intuición, el noumeno en sentido negativo queda también como eso que en el fenómeno “corresponde” a la cosa en sí, pero que es sólo y nada más que “lo que no se muestra” (A 251). Esto es, el noumeno en sentido negativo es lo que *no se muestra a nosotros*, en lugar de ser lo que se muestra a otra clase de intuición. La cosa en sí se convierte entonces en “objeto trascendental”, que es el nombre más próximo al sentido que tiene como limitador del conocimiento intelectual, pues pensar es siempre pensar objetos, pero que mantiene la no vinculación con la sensibilidad y con la intuición sensible, que es el rédito de la obstinación del fenómeno. Kant expresa esta idea por medio de la noción de “algo en general” (A 252), o también como “una representación de un objeto en sí mismo” (B 306). Pero en ambos casos se trata de una representación que *limita igualmente la sensibilidad y ajusta la intuición a la finitud de la receptividad* (A 251).

El noumeno asegura algo más que la sensibilidad. También asegura al entendimiento. En este caso no se libera al fenómeno como objeto posible sino al objeto en general como el objeto posible del pensar en general. Es decir, la forma del entendimiento que es la categoría queda asegurada en tanto que forma. En este caso debería hablarse de *un rédito lógico* de la que hemos llamado obstinación trascendental. El noumeno segrega positivamente (no el noumeno en sentido positivo) el objeto en general así como la “categoría pura” que aparece en la primera edición (A 248/B 305). Igualmente rinde la *synthesis intellectualis* que Kant introduce, junto con la paradoja del sentido interno, en la segunda (B 150 ss.). Esta forma de obstinación irá acompañada de un índice fenomenológico paralelo, que en este caso no tendrá que ver con el fenómeno sino con el acto de pensar y con la sola receptividad de ese acto. La “intuición empírica indeterminada” o la “percepción indeterminada” de la nota de B 422-3 mientan esa particular facticidad de algo que es “dado al pensar”, que no rinde conocimiento alguno (no rinde experiencia, como sucede cuando está implicado el sentido interno) sino únicamente el hecho de que el pensar es una forma inalienable de estar en el mundo, que es lo que significa “lo empírico” sin más, el índice mundanal en cuanto tal de todo pensar. Se trata de asegurar una fenomenología del pensar, cuyo rendimiento señalado va a estar en el conocimiento práctico. Pero no podemos detenernos en esto.

El reconocimiento del sujeto como sujeto lógico no puede eludir la experiencia. Por eso en la segunda edición aparece la paradoja del sentido interno, y por eso lo hace expresamente

en el seno de la Deducción trascendental de las categorías. Aquí el fenómeno y la experiencia interna van de consuno con la síntesis trascendental. El rendimiento que viene acompañado de experiencia no es el rendimiento de las formas de la intuición sino el de las categorías y su esquematismo. Como han señalado casi todos los comentaristas, se trata del mismo acontecimiento de la síntesis de la imaginación. En todo caso, el horizonte de la autoafección es de una nueva refutación del “*idealismo* psicológico”, tal y como dice Kant en la nota añadida en B XXXIX. Es una refutación que se enfrenta básicamente al malentendido de un sujeto pensante que se considera no vinculado con el mundo externo pero que, toda vez que tiene en la sensibilidad el índice fundamental de su finitud, tiene que revertir sobre el sentido y sobre su diferencia respecto de la imaginación, tal y como vemos en esta nota. En cualquier caso, señalemos por último que en la segunda edición se impone como figura esencial del reconocimiento, a una con el acontecimiento de la autoafección, la figura del “ser pensante finito” en oposición al ser intuitivo infinito (B 71-2). Es otro modo de aseguramiento que hemos llamado antes óntico-ontológico. En este caso se pone en juego de modo expreso la oposición entre receptividad del sentido y espontaneidad del pensar, con que estipuló desde el comienzo la finitud del hombre (las primeras líneas de la Estética trascendental), pero que no aparece en el juego que dan fenómeno y cosa en sí en esta primera parte de la Doctrina de los elementos. Sea como fuere, decimos que Kant se va a servir de *la teología natural como horizonte de reconocimiento de la finitud* (la teología trascendental sólo puede ser dialéctica y no da este juego), jugando con la oposición absoluta entre intuición sensible o receptiva e intuición intelectual o creadora. Donde el ser pensante finito, tal es la lección fundamental de la teología natural, es aquel que también es *objeto para sí mismo* (B 72).

6. LA RAZÓN Y LA FENOMENOLOGÍA DEL PUNTO DE VISTA

Buscamos en el fenómeno un índice fenomenológico inalienable. Aunque la noción de fenomenología cambia, bien puede considerarse que va a ir precipitando un principio metodológico que consiste en la renuncia al fundamento. Esto, sin embargo, no significa la renuncia a la experiencia. *La renuncia supone una particular torsión sobre el propio sujeto*, que es un movimiento genuinamente fenomenológico *avant la lettre*, pero de tal manera que no le devuelve sobre sí mismo sino que le devuelve al mundo, que es el genuino ámbito en el que sólo puede comprenderse el hombre. La filosofía trascendental no puede zafarse de la experiencia, bien que no para quedar reducida a ella, sino, antes bien, para sostener el quicio en el que hemos insistido todo el tiempo entre el conocimiento *a priori* y el conocimiento empírico. Esto tiene consecuencias tanto para las operaciones fundamentales del conocimiento *a priori* como para las distintas disciplinas que se ocuparán de ellas. El juego de contención del fenómeno por parte de la cosa en sí constituye un modo particular de reflexión que se apoya en la obstinación física del mismo así como en el carácter inalienable y fáctico de la aparición y de la mostración. En ello nos parece que Kant atisba una particular forma de fenomenología, digamos el concepto duro de fenomenología. Sea como fuere, ahora, para terminar, vamos a ocuparnos de un desarrollo específico de la fenomenología en los *MA*. Ciertamente no es el concepto de *Phänomenologie* con el que Kant nombra la cuarta parte de esta obra, aunque tenga todo que ver con ella, ni

tampoco es el sentido duro que hemos esbozado en la sección anterior, aunque también tenga que ver con esa particular obstinación de la experiencia. Nos referimos al modo cómo Kant se sirve del espacio absoluto como punto de vista para considerar el movimiento. Un modo en el que se trasluce claramente una suerte de fenomenología de la percepción (y del cuerpo), pero también y muy particularmente de la visión y del espacio.²⁴ Esta fenomenología desarrolla de modo consecuente y en cierto modo última eso que hemos llamado obstinación física del fenómeno y de la apariencia.

Kant se ha servido en numerosos textos de la figura del punto de vista. Varios comentaristas se han ocupado de esta cuestión. Hemos visto cómo Kant vincula la fenomenología con el método de los astrónomos, que consiste justamente en sostener y en comprender la apariencia desde sí misma. La idea de *Standpunkt* busca justamente *sostener una posibilidad anhipotéticamente*, puesto que la posición mentada es una posición de perspectiva (Kant a veces lo equipara a un *Gesichtspunkt*), que no consiste en nada más que en disponer algo de cierta manera para su observación. La posición es soberana, ciertamente, aunque limitada. El punto de vista es una posición relativamente absoluta, si puede decirse así. Por tanto, con la noción de punto de vista va de consuno la idea de finitud y precariedad de la razón, que tiene que bastarse a sí misma y que también tiene que sostenerse a sí misma. En la *GMS* leemos que “la filosofía se encuentra de hecho situada en una posición, *Standpunkt*, precaria, que debe ser firme aunque no pueda pender de nada en el cielo ni apoyarse en nada en la tierra” (AA 04: 425). La contrafigura de esta posición precaria sería la metafísica, cuya posición es firme, pues no es un punto de vista sino la mismísima sustancia (sustancia es aquello que no es un punto de vista, lo hipotético absoluto). Por eso en ella la razón tampoco es precaria sino que ella misma es sustancia, es *res*; ni tampoco lo es su proceder, que es un descenso certero (deducción) desde la posición asegurada del principio.

En el texto referido recién no se trata tanto de la autonomía de la razón en sentido propio (el texto de la *Grundlegung* sí se refiere a esta particular precariedad de la moral), como al hecho de que la razón tiene que habérselas consigo misma, pero sólo desde sí misma, sin fiar nada a posición alguna que no sea la suya. Porque la razón, y esta es la clave, se enfrenta a sí misma y es capaz de elaborarse y de conducirse, o perderse, a sí misma. En cierto modo, en el procedimiento fenomenológico Kant busca ubicar a la razón en el solo, pero también precario, ámbito de mostración, pues en ese ámbito anhipotético la razón queda franca para sí misma y para su propia consideración y trabajo. Esto no la libera de los supuestos pero sí hace que los supuestos sean sólo eso, supuestos, en cuyo trato tiene que moverse la razón para sostenerse a sí misma y asegurar su vida. Volviendo sobre la *Grundlegung*, en una de sus apariciones más frecuentes la noción de *Standpunkt* sirve para separar el mundo sensible y el mundo inteligible, y con ellos los dos posibles aspectos de la causalidad natural y de la libertad (*GMS*, AA 04: 452, 455). Por eso en los *Fortschritte* Kant dirá que uno de los dos pilares fundamentales en los que se hunde la crítica es la doctrina de la idealidad de espacio y tiempo (*FM*, AA 20: 311), que bien puede considerarse, si se nos permite decirlo así, como la doctrina kantiana del punto de vista.

Esta doctrina sostiene que la razón es la facultad capaz de tomar y sostener posiciones, pues el lugar de la razón es el límite (el pivote) entre ellas. Por eso muchos términos fundamentales (entendiendo con ello que son los que dan cuenta del fundamento) son ambiguos (en B

306 habla de *Zweideutigkeit*), lo que indica una falla fundamental, que es la de la finitud. Esto es claro en el caso del término “transcendental”, que alberga justamente la posibilidad de que la razón se sitúe en su propio ser finito, capaz de conocer *a priori* pero incapaz de hacerlo al margen de la experiencia (B 25), o que olvide este ser y pretenda conocer más allá de sí misma (A 56/B 81). Pero el mismo caso es el de “objeto”, cuya ambigüedad también es manifiesta (al fin y al cabo, la distinción entre fenómeno y noumeno, tal y como la expresa en la Lógica, y concretamente tal y como aparece en la segunda edición, abunda en la idea de que el entendimiento puede ponerse en dos sentidos o relaciones, *Beziehung*, distintas: B 306-7). Podríamos decir que la ambigüedad, lo mismo que la metáfora y que otros recursos, está en el nervio de la obra crítica, a la que debe reconocerse la retórica como uno de sus rasgos fundamentales. Recuérdese que uno de los primeros ensayos de Kant sobre la razón fue la dilucidación de su uso simbólico, concretamente en los *Träume*, que luego reafirmó en el período crítico, y que reconoce expresamente a la base de la producción misma del lenguaje (*KU*, AA 05: 352-3).²⁵

Pero volvamos sobre la razón. La razón es ante todo una facultad o una fuerza de representación que se sitúa en esa posición, como un poder que guarda distancias respecto de sí y que se guarda en esas distancias. La operación que ejecuta esta particular posición-y-relación es la de enjuiciamiento, *Beurteilung*. Ésta es la operación fundamental de la crítica. La crítica a las tres metafísicas especiales señala que han tomado lo que es sólo un punto de vista por una posición absoluta. Es el mismo error, sólo que en el extremo opuesto, cometido por el empirismo y el naturalismo al tomar la experiencia como la totalidad absoluta. El aseguramiento del fenómeno es el aseguramiento de la posición o perspectiva ante la experiencia y la filosofía crítica es el posicionamiento de la razón en el lugar desde donde poder enjuiciar a la metafísica, como recuerda en los *Prolegomena* (*VAProl*, AA 23: 57). La razón es la facultad de la reflexión, o lo que es igual, es la *facultad de la distancia pero también del descentramiento* (incluido el del lenguaje, como acabamos de apuntar). Al fin y al cabo, ¿no contienen las tres máximas del sentido común (AA 05: 294-5) una particular fenomenología de la reflexión y de la razón como capacidad de posicionarse?

7. LA OBSTINACIÓN MATERIAL DEL FENÓMENO Y EL PROBLEMA DE LA MATEMÁTICA

Pero aquí queremos apuntar el modo en que esta condición se pone en juego en los *MA* al hilo de la particular obstinación del fenómeno que encontramos en ella, que es la del movimiento. Kant indica que el concepto sobre el que se levanta la metafísica de la naturaleza corpórea es el concepto de materia, que, paradójicamente (tratándose de una metafísica), es un “concepto empírico” (AA 04: 470). En la primera Crítica formula así esta *perplejidad*: “¿cómo puedo esperar un conocimiento *a priori* de objetos ... en tanto que están dados a nuestros sentidos, es decir, *a posteriori*?” (KrV, A 847/B 875). Los objetos no son los objetos de la naturaleza en general (objetos dados indeterminadamente), de los que se ocupa la filosofía transcendental, cuyos conceptos son las categorías. Pero tampoco son los objetos de la experiencia de la naturaleza, de los que se ocupa la historia de la naturaleza (que son todo lo contrario, los objetos determinados), que maneja los conceptos de las especies. Concretamente Kant dice que

los objetos de esta metafísica son los objetos-del-sentido-externo. Esta especificación no impide que haya un conocimiento *a priori* de los mismos. Más aún, incluso habilita a esta metafísica en el uso de la matemática (porque, como sabemos, la matemática y el uso matemático de razón está proscrita de la filosofía trascendental, cosa que suele olvidarse con frecuencia). Para ello esta especificación debe considerarse como subjetiva. Sabemos que hay conocimiento *a priori* gracias a la hechura subjetiva de las formas de la intuición. Pues bien, ahora es *la hechura del sentido externo* el que habilita un tal conocimiento.

De acuerdo con esta determinación, la materia se define como “extensión inerte e impenetrable” (*KrV*, A 848/B 876). Kant apunta lacónicamente el contenido de esta determinación como eso que es preciso, *nöthig*, para que se nos *dé* un objeto del sentido externo. Esto no lleva a ninguna parte a menos que el fenómeno se revele específicamente como fenómeno externo con sus predicados y con la sintaxis correspondiente. En un texto de la primera redacción de los Paralogismos Kant llama a la condición no-cósica del fenómeno su “cualidad”, *Qualität* (A 385). La materia es sólo un fenómeno, una representación en nosotros, lo que quiere decir que no es sustancia. Ahora bien, para no caer en la pendiente idealista que haría de la materia una sola representación, la materia tiene que hacer posible distinguir a los objetos del sentido externo *entre sí*. La materia tiene que revelarse como auténtica cualidad. Kant expresa esto afirmando que la materia no es una clase de sustancia heterogénea sino que es “la heterogeneidad de los fenómenos de objetos”. Desde el período precrítico Kant ha abundado en esta condición cualitativa de las intuiciones que sirve para constituir a los objetos de la experiencia como singulares. Hemos señalado el lugar, la figura y también las relaciones como los distintivos cualitativos genuinos de la intuición externa. En los *MA* Kant abunda en esta cualificación, pero añade una determinación adicional, que es el movimiento. Por ahora dejemos sentado nada más que esto, a saber, que el movimiento es la “determinación fundamental” de la materia (AA 04: 476) y que lo es justamente por su condición fenomenológica o cualitativa inalienable, “porque en el espacio no puede ser pensada ninguna otra actividad, ninguna otra modificación que el movimiento” (AA 04: 524).

Como es sabido, el fenómeno de la incongruencia aparece en varios textos, aunque precisamente no en la Estética trascendental (lo hace por primera vez en los textos precríticos de *GUGR* y *MSI*, y luego en *Prol*). En el texto sobre las regiones del espacio el objetivo declarado de Kant es apoyar la tesis newtoniana de espacio absoluto. Para lograrlo debe ponerse en evidencia que las posiciones no son simplemente intercambiables y que el espacio alberga posiciones no relativas, posiciones cualificadas o situaciones, que es lo que aquí llama Kant *Gegenden* (AA 02: 377-8). El espacio es discernible (Kant rebate así el argumento de Leibniz; *cf.* A 271-2/B 327-8), y con él los cuerpos que lo ocupan (definidos por su lugar, que Kant también llama posición, *Stelle*; *cf.*, p.e., *Prol*, AA 04: 285-6). Esta discernibilidad es revelada en los fenómenos de incongruencia. Estos fenómenos muestran que el espacio está atravesado por una “diferencia interna” (*GUGR*, AA 02: 382), que es lo contrario de una diferencia reducible o subsumible lógicamente (que sería una diferencia externa). Esta diferencia es “*dari, non intelligi*” (*MA*, AA 04: 484). Por eso lo que se hace presente en ella lo hace singularmente o *in concreto* (*MSI*, AA 02: 403). Los dos ejemplos de incongruencia de que se sirve Kant, que aparecen primero en la *Dissertatio* y luego en los *Prolegomena*, son el de las dos manos y el de dos triángulos esféricos

situados en hemisferios opuestos (en los *MA* se referirá a diferencias que atañen movimientos; cf. AA 04: 484). La incongruencia revela la naturaleza formalmente múltiple del espacio, pues tanto como no se pueden superponer objetos no se pueden confundir dos espacios ocupados. En la *Dissertatio* dice Kant que esto concreto es algo visto o intuido distintamente, *cerni* (*MSI*, AA 02: 402-3). Pero lo que importa es que esto que así se muestra, la diferencia interna o la singularidad, tanto da, se presenta con un evidencia particular. *La diferencia no está sólo en lo que se muestra sino que afecta al mostrarse mismo*, sin el cual no sería nada. La necesidad *a priori* a la que se refiere Kant cuando habla de las intuiciones puras (las segundas notas de sendas Exposiciones metafísicas) está en la mismísima presencia de la representación como tal representación, en *su consistencia fenomenológica como fenómeno verdadero*, que arroja lo que Kant llama en *GUGR* la “experiencia más evidente”, *augenscheinlichsten Erfahrung* (AA 02: 383).

Como han señalado numerosos comentaristas, aquí está en juego la presencia y la verdad del organismo. El conocimiento *a priori* que es posible a partir de algo dado *a posteriori* con que Kant nos arrojaba a la perplejidad al final de la primera *Crítica*, no es sino el conocimiento *a priori* que es posible por nuestra condición de cuerpos orgánicos que nos proveen de una experiencia espacial inalienable. Los organismos nos proveen de *una experiencia que, en cierto modo al menos, no puede ser reducida al tiempo*. Esta es la clave. En los *MA*, sin embargo, todavía no está (o no es necesaria) esta particular referencia (sólo hay referencias ocasionales a los organismos vivos), que tiene su más cumplido desarrollo en el *Opus postumum*.²⁶ Pero lo que nos interesa es que sí se pone en juego una particular fenomenología del cuerpo que está básicamente vinculada al espacio visual en esta obra, en donde vamos a confirmar la obstinación del fenómeno así como la función de la razón como facultad de la distancia.

Para empezar, consideremos el espacio de una metafísica de la naturaleza corpórea, así como el papel del tiempo. El espacio que está en juego aquí es un espacio sentido. Si la materia de la intuición externa es la sensación y en toda experiencia algo tiene que ser sentido, entonces el espacio en el tiene lugar la materia tiene que ser él mismo material y susceptible de sensación, tiene que ser *empfindbar* (AA 04: 481). Kant entiende que la materia de la intuición externa es lo “Propiamente-Empírico” de la misma. Por eso el espacio presente y reconocible de este modo es el *espacio empírico*. Todavía no está en juego la intuición interna, sino el vínculo expresamente fenomenológico de la materia con el espacio, que es donde el movimiento se revela como fundamental. En efecto, la materia es “lo movable, que es sólo es posible en el espacio” (AA 04: 543). En relación a la apercepción sólo reconoce una suerte de “fuerza fundamental”, que puede remitir y disminuir su grado, pero que no consta de partes ni puede ubicarse en el espacio (AA 04: 543). Incluso en relación a la apercepción parece que el espacio sentido va a ir ganando terreno. En los *MA* Kant sólo reconoce una suerte de “fuerza fundamental”, que puede remitir y disminuir su grado, pero que no consta de partes ni puede ubicarse en el espacio (AA 04: 543). Esta idea aparecerá luego en la segunda edición de la *Crítica* como la Refutación de la prueba de Mendelssohn (B 413-8). Sin embargo, al mismo tiempo se introduce en B la necesidad fenomenológica de la intuición externa y de la sensación como momento necesario de la síntesis trascendental de la imaginación. La paradoja del sentido interno, que aparecerá en 1788 (recuérdese que los *MA* son de 1784), no hace sino confirmar esta prelación del movimiento y del sentido externo, que Kant llega a atribuir al sujeto en esta

edición (B 155, nota), y que aquí es atisbada en el reconocimiento de la apercepción como una fuerza (que no remite a una sustancia sino a una sustancia en el espacio –pues la noción de fuerza, recuérdese, es un predicable).²⁷

Una dificultad es la de si este espacio empírico es un espacio que especifica el espacio como forma pura, o si la sensación no pertenece al espacio puro en algún sentido. Según hemos analizado el sentido del conocimiento transcendental, de consuno con el conocimiento *a priori* se da una experiencia de las facultades, y por ello la filosofía transcendental tiene siempre como contraparte la *antropología*. La psicología empírica, en efecto, sería la disciplina que debe ser evitada si se quiere asegurar una filosofía de las facultades. Pero la antropología, en su sentido pragmático queremos decir, es un conocimiento de otro calado. De un calado empírico, en efecto, pero también de un calado genuinamente fenomenológico, pues, para empezar, se trata de conocer lo que el hombre puede hacer de sí mismo. La antropología en sentido pragmático es el conocimiento de *los fenómenos de sí mismo que el hombre puede producir*. Esto significa que hay un conocimiento particular de ese sí mismo que no se limita a la psicología empírica, pues tiene que poner en juego el hacer del hombre, y no de la naturaleza, *en sí mismo y en el mundo* (*Anth*, AA 07: 119-120). En efecto, la antropología rescata una noción de apariencia muy fructífera, la de fenómeno en el mundo, ubicado en lo “exterior”, y que en esa medida puede ser observado y comprendido. También es por eso que no será posible una metafísica de la naturaleza pensante, pues lo empírico en ella no es fenomenológicamente reconocible en el mundo (y por eso, cuando se quiera considerar al hombre como fenómeno sólo quedará la posibilidad de una antropología). Pues bien, nuestra tesis es que algo de lo mismo sucede con la geometría respecto de la metafísica de la naturaleza; es decir, algo de la obstinación física de los fenómenos es rigurosamente matemático. Por eso importa tener al espacio empírico no por una concreción del espacio puro, sino como el modo en que se presenta siempre fenomenológicamente cualquier cuerpo en el espacio.

¿También cuando se trate de la geometría pura? Hemos señalado que uno de los ejemplos de incongruencia es entre dos triángulos esféricos situados en hemisferios opuestos. Esto significa que podemos construir figuras en el espacio, como cuando generamos un triángulo, pero no podemos construir el espacio mismo. El ejemplo que se suele aducir de la nota de B 155 habla del acto de *describir* el espacio, pero para indicar que la actividad misma de la imaginación, y con ella el esquematismo, no se puede zafar de la autoafección (B 155). En este texto no es la geometría la que tiene que ser sometida a la facticidad del espacio sino el tiempo. Sólo cuando entre en juego el movimiento entendido como cambio de lugar, por tanto únicamente cabe el espacio empírico (según lo llama Kant en la conocida recensión sobre Kästner), es decir, sólo cuando estemos ante un espacio sentido se podrá evaluar la relación de la geometría con la ciencia de la naturaleza.

Hemos visto cómo había una cierta ambigüedad entre las cualidades primarias y las secundarias, que indican que la sensibilidad y sus condiciones no pueden zafarse de los sentidos y las suyas. Esta ambigüedad tiene su juego cuando hablamos de objetos de la sensibilidad o fenómenos, esto es, cuando estamos ante objetos de la intuición empírica. La extensión, por ejemplo, no significa sino que todo fenómeno es una magnitud extensiva y que su figura ocupa

un espacio; pero cuando tenemos un cuerpo extenso, que es lo que nos va a proporcionar la intuición empírica y el sentido, entonces entra en juego la impenetrabilidad, que nos pone ante eso que hemos llamado obstinación física del fenómeno, el hecho de que sentimos el cuerpo en el espacio porque nosotros nos sentimos en el espacio. La geometría, en efecto, tiene en cuenta la multiplicidad de una intuición sensible en general, y puede exhibir *a priori* una figura, pero no obstante no puede zafarse de las condiciones particulares de la intuición y del sentido, como la de la incongruencia que hemos señalado antes. Desde el momento en que tenemos tres dimensiones, aunque la posición desde donde se traza la figura o se hace la descripción es ciertamente *ad libitum*, el lugar desde donde se genera la figura es fundamental, y por eso las reglas de una construcción son en cierto modo instrucciones de una operación en la que se manipula el espacio, pero sólo hasta cierto punto. Podría pensarse que esto es así en el caso de la geometría aplicada. Pero no es así.

La discusión sobre la distinción entre geometría pura y geometría aplicada suele soportar un equívoco fundamental; las expresiones *puro/aplicado* vienen a entenderse de modo que lo aplicado, sea la geometría o la metafísica de la naturaleza, es el resultado hacer recaer lo puro, la filosofía trascendental o la geometría pura, sobre la experiencia, pues al fin y al cabo el espacio y su forma es el fundamento de la geometría pura, que tendría así en la geometría aplicada algo así como su desarrollo empírico. El equívoco estriba en entender como parejas correlativas la de filosofía trascendental/ metafísica de la naturaleza y la de geometría pura/geometría aplicada. El texto de A 165-6/B 206-7, que ultima los Axiomas de la intuición, es utilizado con frecuencia como la confirmación de este extremo. Pero aquí se dice sólo que la geometría necesita de la experiencia para lograr validez objetiva, *no que la experiencia esté constituida por las mismas operaciones de síntesis que operan en la construcción de conceptos*. La geometría pura gana validez en la experiencia, pero la validez no es lo mismo que el conocimiento empírico (sólo en la matemática, donde cabe la evidencia, la validez es lo mismo que el conocimiento, pues lo que se conoce matemáticamente son los objetos en sí mismos). La síntesis trascendental de la imaginación produce las categorías de cantidad, pero no construye los conceptos matemáticos. Lo que sucede es que las construcciones geométricas, lo mismo que las categorías, no pueden subvertir la forma de la intuición, a la que tienen necesariamente que conformarse (al fin y al cabo las condiciones de posibilidad de la experiencia se generan en la experiencia), aunque no puedan producirla. Los axiomas de Euclides son una confirmación de esto, pero también lo son los Principios del entendimiento. Ahora bien, esto es una cosa y otra distinta que el conocimiento matemático y su uso específico se identifiquen con el conocimiento de las intuiciones puras y de su forma, que es el conocimiento filosófico.²⁸ Esto es lo que Kant ha tipificado como el equívoco de la filosofía platónica, que ha llamado fanatismo, *Schwärmerei*, cuando la razón confunde los conceptos del conocimiento *a priori* (en Platón ideas) con los conceptos de los objetos mismos de la experiencia (*cf. Refl* 6051, AA 18: 437).²⁹ Para que el conocimiento matemático pueda tener un rendimiento positivo en el conocimiento empírico hace falta que el fenómeno se sostenga a sí mismo, fenomenológicamente, renunciado al fundamento. La matemática sólo se podrá avenir al conocimiento metafísico de la naturaleza corpórea, precisamente en tanto que conocimiento de las apariencias.

En la metafísica de la naturaleza corpórea es el espacio empírico el que decide el uso de la matemática. Como vimos al analizar el concepto precrítico de fenomenología, la influencia del método de los astrónomos revelaba la necesidad de renunciar al fundamento metafísico. En la filosofía trascendental se logra esto por medio de las contrafiguras del fenómeno que son la cosa en sí y el noumeno. En la metafísica de la naturaleza corpórea (la única metafísica de la naturaleza), el movimiento marca fenomenológicamente todos los principios así como el particular uso de la facultad de pensar que los propicia. Es decir, el espacio sentido, la posición inalienable del sujeto en el espacio, es lo que decide el sentido y la interpretación de la fenomenidad. Repárese en que el movimiento es un índice fenomenológico inalienable precisamente porque se gana en relación al espacio absoluto. De la misma manera que la cosa en sí constituye el límite irrebalsable que asegura el fenómeno, el espacio absoluto hace lo propio con los fenómenos de los cuerpos.

En la Foronomía se trata de establecer los principios del movimiento sin atender nada más que a la cantidad, es decir, se trata de aquello que se pueda establecer *a priori* de la dirección y velocidad (de su relación con el espacio) en cada cuerpo y en su composición. La relación de cambio de posición es siempre relativa, porque todo espacio empírico es siempre relativo a otro espacio distinto y mayor. El movimiento de un cuerpo puede ser el movimiento de su espacio o bien puede ser el movimiento del espacio del observador. Es decir, todo movimiento tiene que poder pensarse en relación a un espacio que lo comprende, el cual a su vez siempre podrá pensarse en relación a otro espacio mayor, etc. Es por tanto indecible qué es lo que se mueve (AA 04: 488). Lo que sí se puede saber es que hay movimiento así como algunas de sus cualidades, como la velocidad y la dirección. Esta *indiferencia de la sustancia* demuestra que el movimiento es un genuino fenómeno en el sentido que antes hemos esbozado, donde lo que se impone no es el solo cambio de relación, no la determinación del sujeto de ese cambio (al haber pura correlación no hay sustancia que valga). Vale la pena reparar en que lo que conduce al espacio absoluto es el espacio empírico. De la misma manera que la contraparte de la intuición empírica es la cosa en sí, el movimiento no puede pensarse si no es desde más allá del espacio empírico, que funciona simplemente como punto de fuga con el que sostener el fenómeno en sí mismo, que aquí, decimos, no es otra cosa que el cambio de relaciones, es decir, la relatividad misma de todo cuerpo en el espacio.

De este modo se confirma lo que sabemos de la condición de posibilidad de la experiencia, a saber, que no podemos dar con “ningún límite extremo de la experiencia posible” (AA 04: 488). Esta negativa se alcanza aquí a partir del espacio empírico. Lo que en la *Crítica* era el resultado de una particular elaboración del límite inalienable de la receptividad (con el juego fenómeno/cosa en sí), aquí la razón se las ha con el límite del movimiento, lo que quiere decir que se enfrenta a la finitud del sentido externo, o lo que es igual, a la finitud del hombre como ser en el mundo material. El resultado que arroja es ciertamente paradójico. El principio que ultima la Foronomía afirma que la ubicación de un cuerpo móvil en un espacio en reposo o en un espacio en movimiento es arbitraria, *nach Belieben* (AA 04: 487). La receptividad aquí no compromete al sujeto, como sí sucede con el esquematismo. Esto es así porque el tiempo es irrelevante. La síntesis trascendental de la imaginación no es la operación constitutiva de este conocimiento *a priori*.³⁰ Kant se refiere a que la operación lógica que permite relativizar

el movimiento (lo mismo que la fuerza) es la de los juicios alternativos. No se trata de la disyunción, que supone la determinación objetiva de los opuestos (uno u otro de los predicados rinden concuencias para la constitución del objeto de experiencia). Se trata de la posición arbitraria de dos predicados, es decir, de la posibilidad de alternancia de posición de los mismos (AA 04: 555-556). Por eso decimos que no hay un compromiso con el tiempo sino con el espacio, pero justamente como el espacio sentido que nos ubica en el mundo. La razón se muestra así como una fuerza del punto de vista o de la perspectiva. El pensar es la distribución variable de las fuerzas de representación entre sí, su juego, toda vez que estas fuerzas están en un movimiento, un *Gemüthbewegung* lo llama Kant (KU, AA 05: 334), movimiento que puede configurarse y reconfigurarse.

Por eso es posible la construcción de los conceptos, esto es, la construcción matemática de los conceptos, pues lo que se anticipa no es el compromiso del sujeto de conocimiento con la experiencia sino más bien su compromiso con su propia finitud como sujeto en el espacio y en el mundo, que es *un compromiso de relatividad absoluta*. La matemática sirve reglas, pero reglas que sólo sirven para ordenar de un modo rigurosamente equitativo los cambios en el fenómeno, al que somete a equivalencias de reciprocidad. Es así como puede eludirse la sustancia. (Esto también será cierto en el caso de los principios metafísicos de la dinámica y de la mecánica, pues la constitución fenomenológica del fenómeno pasa por la noción de fuerza. Pero aquí no podemos ocuparnos de cómo sucede esto.)

Tampoco está justificado pensar que el hecho de que la matemática asegure la cientificidad de todo saber supone que la tarea de la primera *Crítica* es una fundamentación de las ciencias racionales (y que por tanto hay una continuidad natural entre la filosofía trascendental y la metafísica de la naturaleza). Las construcciones de que se sirve la metafísica de la naturaleza corpórea estipulan más bien todos los índices de finitud del encontrarnos en el espacio, precisamente debido a su arbitrariedad. Por eso lo que interesa de la geometría no es sino las líneas y las propiedades de las líneas, así como las operaciones que pueden hacer con ellas, que son puramente formales. Lo que se descubre a la postre en la matemática es una *finalidad formal*, según la llama Kant (KU, AA 05: 362-3), es decir, *una finalidad descubierta en el fenómeno* pero que no tiene que ver con su producción como objeto de la naturaleza, que es lo que haría de ella una finalidad material o real.

Esta noción de fenómeno nos devuelve sobre la idea de obstinación física a que nos referimos al comienzo. La Fenomenología de los *MA* como cuarto momento de los principios, precisamente el de la modalidad, sería la confirmación palmaria de este hecho, cuando el conocimiento de la materia es la mismísima cualidad de las líneas que describen o cualifican el movimiento: recta, curva o “contramovimiento”. Es decir, cuando *el conocimiento*, tal y como sugirió en su momento la figura de la revolución copernicana, *se convierte en una suerte de fenomenología del espectador, Zuschauer* (MAN, AA 04: 555).

RESUMEN: El propósito de este trabajo es exponer el vínculo entre la fenomenología tal y como fue planteada en los textos precríticos y la noción de fenómeno que aparece en la primera *Crítica* y en los *MA*. Mostraremos que, primero, la *phaenomenologie* es un modo de investigación de lo que hay que renuncia al fundamento. En segundo lugar, el método que Kant vincula a este fenomenología es una suerte de reducción, la cual, de acuerdo con el propósito de la filosofía trascendental, es el único modo que puede dar cuenta de el hecho específico que enfrenta la crítica, esto es, el hecho de la validez del conocimiento. La reducción consiste aquí en descubrimiento de algo que es una posibilidad, el conocimiento *a priori*, no una cosa. Tercero, en la etapa crítica el fenómeno presenta una doble ‘obstinación’ como objeto genuinamente estético: físicamente es una apariencia que no puede soslayarse; transcendentamente está limitado por la cosa en sí, que no puede identificarse con causa o fundamento alguno, ni físico ni metafísico. Por último, el fenómeno constituye un modo de presencia irreducible a la lógica pero susceptible de un particular uso de la facultad de pensar, el matemático, en el que no interviene la síntesis trascendental de la imaginación.

PALABRAS CLAVE: Fenómeno, fenomenología, metafísica de la naturaleza, método trascendental, cosa en sí.

ABSTRACT: The aim of this paper is to show the relationship between phenomenology, as it has been explained in Kant's precritical writings, and the concept of phenomenon which appears in the first *Critique* and in the *MA*. We will argue that, first, *phaenomenologie* is the very investigation which gives up the ground, *Grund*. Secondly, the method which Kant links to this phenomenology is a kind of reduction; this reduction, according to the aim of transcendental philosophy, aims to give account for the very fact which addresses the critic, that is, the validity of knowledge. Reduction is here just the discovery of something, *a priori* knowledge, which is not a thing but a possibility. Thirdly, in the critical period phenomenon shows, like a genuinely aesthetic object, a double ‘obstinacy’: physically phenomenon is an appearance that cannot be ignored nor reduced; transcendentally it is limited by the thing itself, which cannot be identified with any cause or ground, neither physical nor metaphysical. Finally, phenomenon is a mode of presencing which cannot be reduced to logic. It is linked to a particular use of the power of thinking, the mathematical use, which does not involve the transcendental synthesis of imagination.

KEYWORDS: Phenomenon, phenomenology, metaphysics of nature, transcendental method, thing-in-itself.

REFERENCIAS

- BEADE, Ileana. ‘Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental’. *Tópicos*, 36, 2009, pp. 83-118.
- _____. ‘Acerca de la *cosa en sí* como *causa* de la afección sensible’. *Signos Filosóficos*, 23, 2010, pp. 9-37.
- _____. ‘Concepto, palabra y límite: un análisis de las observaciones kantianas referidas al uso e interpretación de términos filosóficos’. *Estudios filosóficos*, 44, 2011, pp. 76-97.
- _____. ‘La doctrina kantiana de los “dos mundos” y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción fenómeno/cosa en sí’. *Límite*, 27, 2013, pp. 19-37.
- DALBOSCO, C.A. (2002). *Ding an sich und Erscheinung. Perspektiven des transzendentalen Idealismus bei Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- DUQUE, Félix. ‘La ilusión y la estrategia de la razón’. *Teorema*, XV/1-2, 1985, pp. 115-130.
- _____. *Los progresos de la metafísica*. Estudio introductorio y notas de F. Duque. Madrid: Tecnos, 1987.
- _____. ‘Teleología y corporalidad en el último Kant. In: Duque, F. *De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad (Ensayos sobre Hume y Kant)*. Valencia: Natán, 1988, pp. 65-81.
- _____. ‘Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus Postumum*’. *Éndoxa*, 18, 2004, pp. 171-206.
- FRIEDMAN, Michael. ‘Matter and Motion in the *Metaphysical Foundations* and the first *Critique*. The Empirical Concept of Matter and the Categories.’ In: Fulda, H.F., y Stolzenberg, J. (hrgs). *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001, pp. 328-345.

_____. 'Kant on geometry and spatial intuition'. *Synthese*, 186, 2012, pp. 231-255.

KERSZBERG, Pierre. *Kant et la nature. La nature à l'épreuve de la Critique*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

PICHÉ, Claude. 'La phénoménologie de l'expérience morale chez Kant'. *Kairós*, 22, 2003, pp. 123-150.

_____. 'Kant, heredero del método fenomenológico de Lambert'. *Éndoxa*, 18, 2004, pp. 45-67.

PRAUSS, Gerold. *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. 'Las ficciones de la razón, o el kantismo como ficcionalismo. Una apreciación de *Die Philosophie des Als Ob* de Hans Vaihinger'. *Devenires IX*, 18, 2008, pp. 25-52.

RIVERA DE ROSALES, Jacinto. 'El *a priori* de la corporalidad en el *Opus postumum*'. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32, 2005, pp. 221-248.

ROSEFELDT, Tobias. *Dinge an sich und sekundäre Qualitäten*. In: Stolzenberf, J. *Kant in der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, pp. 167-212.

NOTAS

1 Este trabajo compromete otros dos más en proceso de elaboración. El primero consta de tres partes y se ocupará del vínculo que guarda el concepto de fenomenología y sus recursos tal y como los encontramos en Husserl y Heidegger y el del propio Kant. El segundo abundará en la noción de fenomenología del cuerpo, especialmente en la fenomenología de la visión, que a nuestro juicio también está presente en la noción de método de la entera filosofía kantiana.

2 Jesús González Fisac es Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid, España). Es Profesor Asociado de la Universidad de Cádiz. Perteneció a los grupos de investigación "El problema de la alteridad en el mundo actual", de la UCA, y al de "Metafísica, crítica y política", de la UCM. Su trabajo doctoral versó sobre la diferencia metafísico/transcendental en la primera *Critica*. Se ha especializado en la filosofía de Kant, sobre la que ha publicado numerosos trabajos en volúmenes colectivos y revistas especializadas, como *Enrahonar* o *Lógos*. Se ha ocupado del vínculo entre la antropología y la historia, con especial atención al problema de la ilustración.

Jesús González Fisac is *Ph.D in Philosophy* (University Complutense of Madrid, Spain). He is at present Associate Professor of Philosophy at the University of Cádiz. His doctorate dealt with the metaphysical/transcendental difference in the first *Critique*. He belongs to the Research Groups "El problema de la alteridad en el mundo actual" of the University of Cádiz and "Metafísica, crítica y política" of the University Complutense of Madrid. He has specialised in Kant's Philosophy, on what he has essays in Journals and books. He is currently working on the relationship between anthropology and history, with a special focus on the Kantian interpretation of the phenomenon of *Aufklärung*.

3 El objeto de este trabajo no es la relación de Kant con Lambert. Los artículos de Piché referidos en la bibliografía (2003, 2004) se hacen cargo sobradamente de esto. La conclusión es que "la «fenomenología general» expuesta en la *Dissertatio* de 1770 sólo tiene una relación indirecta con el método fenomenológico que se utilizará en la filosofía crítica." (PICHÉ, 2004, 49). Este autor demuestra el influjo del método tal y como lo concibe Lambert (el de los astrónomos) y la noción kantiana de fenómeno y fenomenología, revela la relación de la noción de fenomenología de Lambert con la dialéctica en general, y con las antinomias en particular, y reconoce la comparación entre apariencia e ilusión óptica (2003, 124; 2004, 54). Sea como fuere, aquí nos hemos limitado a un par de atisbos que nos permitan esbozar el sentido genuinamente kantiano de fenómeno y fenomenología en la filosofía teórica, dejando aparte la justedad de su relación.

4 Lambert, J.H. *Neues Organon*, Prefacio, pp. xi-xii. Citado por PICHÉ (2004, p. 54).

5 Esto, como veremos, es el problema fundamental de la fenomenología en Kant: si y cómo el fenómeno revela la posición en sentido fuerte del hombre en el mundo. Algo más que como observador, pero también algo menos que como observado.

6 El verdadero punto de partida de la fenomenología, no menos que de la crítica, es la necesidad sentida en las interminables batallas de la metafísica de asegurar la razón y sus intereses; es la necesidad de conservar la racionalidad frente al prejuicio y la superstición; es la necesidad de asegurar a la filosofía frente al despotismo de las escuelas, primero, y de las demás Facultades, ahora en el espacio ampliado de la Universidad; etc. En fin, es *una necesidad que nace de los peligros que amenazan a la razón en el mundo*.

Formulado de una manera más precisa, pero también general (válida para la fenomenología lo mismo que para la entera filosofía), lo primero es el obstáculo, el impedimento. En lo que sigue confirmaremos este extremo.

7 Pero la fenomenología, al menos en esta ubicación en el horizonte del proyecto crítico, va a desaparecer. Problemas ya reconocidos en el escrito precrítico así como otros nuevos, para empezar el descubrimiento de la síntesis, complican el horizonte de la crítica; luego la precisión de la noción de “dialéctica” como modo específico de transgresión. Las antinomias son la parte de esta dialéctica desarrollada primero (están presentes en la *Dissertatio*). Sin embargo, sólo están las antinomias matemáticas, porque en ellas se produce una subrepción de los principios de la sensibilidad, que son los que tiene que asegurar la fenomenología. Todavía no se han puesto en juego los paralogismos, que son la última sección de la Dialéctica trascendental concebida por Kant (los comentaristas datan la presencia de los paralogismos a finales de la década de los setenta), toda vez que tienen que ver con el malentendimiento de la lógica y con el interés de la razón por el alma (este interés es lo que introduce el genuino concepto de dialéctica que todavía no está en la *Dissertatio*), pero también y sobre todo con la cuestión del conocimiento de uno mismo, que bien puede considerarse como una fórmula de la tarea de la crítica en general. Como veremos, la dificultad localizada en el texto precrítico es la de la que luego Kant llamará “anfibología”, que es una subrepción de sensibilidad y entendimiento. La anfibiaología sólo merecerá un Apéndice, pues no ataca al problema mismo de la síntesis, inédito para el dogmatismo racionalista y para su intelectualismo, que es el verdadero objeto de esta sección. La fenomenología luego entrará de lleno en est la crítica de la razón, bien que no implicada con la metafísica en sentido estrecho, es decir, con el interés de la razón por el tránsito de lo sensible a lo suprasensible, que será lo específico de la dialéctica. Kant la desplegará en la Estética trascendental, pero también aparecerá implicada, y esto es muy importante, en la crítica de la síntesis propiamente dicha, que es el negocio de una parte de la lógica trascendental, la analítica trascendental. Estos, podríamos decirlo de esta manera, son los hitos de esta *complicación de fenomenología y crítica* en la *KrV*.

8 Cuando Kant recupera a “los antiguos” (A 21/B 36, nota; B 113, etc.) o a “las escuelas antiguas” (*MSI*, AA 02: 392; *Log*, AA 09: 28, etc.), no se trata sólo de contravenir *retóricamente* al presente (“los tiempos de Leibniz y Wolff”, la Academia, “los modernos”). También se trata de un recurso *metódico*. Recuérdese que la historia de la razón pertenece al método. La historia, en efecto, alberga cierta “sabiduría” (*KU*, AA 05: 182). La historia funciona como una suerte de *paso atrás en punto a la cosa misma*, en esa búsqueda del sentido que pueda albergar todavía, ora el término ora el principio. Los vocablos antiguos dan a pensar algo que el lenguaje ha conservado, precisamente en tanto que es un lenguaje que guarda una distancia que nos aleja de la familiaridad que tienen las fórmulas y vocablos próximos. Esto, ciertamente, aproxima a la filosofía de Kant a la hermenéutica. Sobre el uso kantiano de los términos filosóficos pasados cf. BEADE (2011, p. 83).

9 Como ha señalado Duque (1987, p. 60), la traducción, ya convertida en estándar, de *Erscheinung* por “fenómeno” hace que se pierda su aspecto dinámico. Tanto la idea de remisión como la de acción de darse a ver algo se pierden. Pero sobre todo se pierde su ambigüedad. No obstante todo ello, nos serviremos del término “fenómeno” para significar “*Erscheinung*”.

10 Duque comenta en su edición de los *Fortschritte* (DUQUE, 1987, nota 18, p. 60) que el uso del latinismo *Apparenz* tiene, como suele ocurrir, una carga peyorativa. Ciertamente Kant también habla de apariencia para referirse a las ilusiones de los visionarios, las apariciones, pero si lo hace es en tanto que hay algo que se presenta como si fuera no tanto una cosa real como un objeto externo (*TG*, AA 02: 362) y dotado de extensión y figura (AA 02: 364-5). En fin, cuando la apariencia es el aparecer de una “cosa material” (ídem). Por su parte, Prauss comenta que en este texto el término *Apparenz* sirve como “aclaración adicional” de *Erscheinung*, cuya condición específicamente sensible se quiere apuntar aquí (PRAUSS, 1971, nota 28, p. 79).

11 Más adelante veremos qué significamos con esta expresión. Porque hay algo en el efecto que no se puede reducir a la noción de causa con la que está vinculado categorialmente, que es cuando funciona con vistas a un conocimiento de los objetos de la naturaleza en su decurso. El efecto también se puede presentar irreduciblemente.

12 Cf. *FM*, AA 20: 269. Aunque Kant no hace un uso unívoco del término *Anschein*, ante todo quiere significar el aspecto con el que algo se muestra, lo que parece inequívocamente, y que puede ser un engaño (en este sentido cf. *KrV*, A 2-3/B 6) o no.

13 Nótese que mientras que el texto de la *Anth.* pertenece a una defensa de la sensibilidad (§§ 9-11), el otro texto, que encontramos en la introducción a la dialéctica, pertenece a una recusación de la ilusión (A 60-1/B 85). Además, en la *Anth.* Kant necesita de una noción rigurosamente fenomenológica de fenómeno, pues todos los desvaríos sólo podrán ser descritos como fenómenos en este preciso sentido. Por eso, al sentido físico que mentamos habría que añadir un sentido antropológico.

14 En la *KrV* Kant dice que el trabajo antropológico consiste en observar (A 550/B 578). Como es sabido, la antropología se especifica justamente como un saber basado en la observación. En lo que sigue volveremos sobre este sentido específicamente antropológico de observar y sobre el concepto de fenómeno asociado, pero ahora apuntemos que esto sitúa a la antropología como un saber del mundo, que es el punto de vista pertinente para entender esta observación. “La ciencia del hombre (*anthropologia*) guarda semejanza con la fisiología del sentido externo en la medida en que en ambas los fundamentos del conocimiento proceden de la observación y a experiencia.” (*V-Anth/ Collins*, AA 25: 07). En lo que sigue volveremos sobre esta idea.

15 En el texto de la primera edición de la *Crítica* Kant no refiere la impenetrabilidad entre las cualidades secundarias, como sí hace en los *Prolegomena*. Puede que sea una incoherencia, o quizás sólo un trémolo del pensar (pues el cambio, casi imperceptible, que aparece en los *Prol* no se transportó al texto de la segunda edición de la *Crítica* con el que entra en conflicto). En cualquier caso, es claro que los *Prolegomena* aparecen dos años después de la primera edición de la *Crítica* y tres años antes que los *Metaphysische Anfangsgründe*, que preceden un año a la segunda edición de aquella. Por tanto en el período que marca la elaboración de la distinción entre los principios trascendentales de la naturaleza y los principios metafísicos. El cambio a que nos referimos es el de

que algunas de las cualidades secundarias tal y como aparecen en la Estética transcendental se convierten en cualidades primarias. En los *Prolegomena*, es claro, Kant busca contravenir el idealismo de Locke, para lo cual afirma que también las cualidades primarias “se cuentan entre los meros fenómenos”. Pero importa esta oscilación entre los dos textos precisamente porque confirma que se está produciendo un afianzamiento de la sensibilidad y de su condición fenomenológica inalienable, que alcanzará incluso a la lógica, como sucede con la paradoja del sentido interno.

16 La interpretación de las intuiciones como ideas está en autores como Wohlfart (nos referimos a su trabajo “Ist der Raum eine Idee? Bemerkungen zur transzendentalen Ästhetik Kants”, *Kant-Studien*, 71, 2, 1980). Pero la verdadera cesura en términos hermenéuticos tiene que hacerse entre la posibilidad de una estética transcendental *tout court* y la posibilidad de una lógica transcendental, también sin más. Heidegger, primero, y otros, después, han insistido en vincular el trabajo de la imaginación como facultad raíz y por ende también como facultad ejecutiva tanto en la Estética como en la Lógica. Sin embargo, aunque es cierto que las funciones obran conjuntamente en la habilitación del conocimiento empírico (y que, como en la paradoja del sentido interno, reverberan en la Estética y en la Lógica por igual), también es cierto que lo hacen separadamente cuando se trata de los conocimientos racionales puros, como son el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico.

17 En el mismo sentido afirma en el texto sobre Kästner que el geómetra considera el espacio de modo derivado, lo que quiere decir que es un espacio disponible para su producción o descripción, mientras que el metafísico lo piensa como dado (AA 20: 419). La facticidad del espacio no se deriva de una presencia sino más bien de un modo de representación o de consideración del espacio. Esto ha hecho pensar a algunos comentaristas que la imaginación está detrás, pues se trata de un espacio potencial, lo que concordaría con la determinación de *ens imaginarium* que reciben las dos intuiciones puras en el Apéndice de la Anfibología. Luego volveremos sobre esta idea.

18 El texto reza: “Por lo demás, distinguimos en los fenómenos aquello que es esencialmente inherente a la intuición de ellos, y que vale en general para el sentido de cualquier hombre, de aquello que les corresponde a ellos de manera solamente contingente, al no ser válido a partir de la relación, *Beziehung*, de la sensibilidad en general, sino sólo desde una particular disposición u organización de este o de aquel sentido. Y así se dice del primer conocimiento que es un conocimiento que se representa el objeto en sí mismo, mientras que el segundo sólo representa el fenómeno del objeto en sí mismo” (A 45/B 62).

19 La distinción entre objeto en sí y fenómeno del objeto en sí recoge y sostiene esta diferencia, pero relativizándola. En las discusiones sobre este extremo es habitual encontrar las lecturas que embocan el problema de la cosa en sí y del fenómeno a partir de la distinción entre un punto de vista ontológico y un punto de vista epistémico (que se resuelve en varias modalidades, aunque todas ellas parten de que el nudo está en la relación entre un objeto externo y unas representaciones internas). Un trabajo específico sobre la relación entre cualidades primarias y secundarias, y que contiene una buena recapitulación de estos planteamientos, es el de Tobias Rosefeldt. También contiene un comentario al ejemplo de las asas de Saturno referido más arriba (ROSEFELDT, 2004, p. 175 ss.).

20 La demostración es el horizonte de la *Deduction* –A 84/B 116 ss.– o su contraparte la *Widerlegung* –B 274 ss.–, pero también cuando se refiere a *Einwürfe* –A 388 ss.–; sobre todo la demostración es la cuestión del apartado de la disciplina dedicado *Hypothese* y *Beweise* –A 769/B 798 ss. y A 783/B 811 ss.–, pero también lo es cuando se tratan los procedimientos de la *Erörterung* –B 37–8–, o en general de las *Erklärungen* –A 727/B 755 ss.–, etc.

21 La expresión “*Selbsterkenntnis*” es utilizada por Kant en la Lógica. El problema del conocimiento de uno mismo va de la mano de la cuestión de la conciencia de uno mismo, *Selbstbeusstsein* (cf. B 294), y también de la intuición de uno mismo, *Selbstanschauung* (B 432), que son los modos señalados de ese conocimiento de sí. En general, sin embargo, la crítica no es otra cosa que el conocimiento del sujeto o también “un estudio de nuestra naturaleza interior”, como dice Kant al final de la Dialéctica (A 703/B 731).

22 Prauss ha hablado de una hipostatización de la cosa en sí. Este autor ha señalado que el sentido de este “*an sich*” va de la mano de un “*betrachtet*” elidido. Con ello se significa que la expresión “en sí” no constituye una determinación “nominal” del nombre “cosa” sino que más bien tiene un carácter adverbial, que matizaría el “*betrachtet*” (PRAUSS, 1970, p. 23). En efecto, no puede ser otra la lectura cuando se trata del discurso crítico, que, como veremos, contiene una particular doctrina de los puntos de vista de la razón. En el caso del texto de la Estética a que nos hemos referido, es claro

23 Para una completa revisión de todos estos planteamientos véase BEADE 2009, 2010, 2013a y 2013b.

24 Como hemos señalado al comienzo, en sendos trabajos nos ocuparemos de la relación entre esta noción de fenomenología, vinculada básicamente con la idea de conocimiento-de-sí, y el planteamiento de la Fenomenología de Husserl y Heidegger, así como de la posibilidad de encontrar una suerte de fenomenología corporal de la visión.

25 Numerosos estudiosos de la obra de Kant han buscado su clave hermenéutica en el uso de la distancia, en cualesquiera de sus figuras. Ciertamente, se trata de una lectura antigua. Concretamente la encontramos en *Die Philosophie des Als Ob* de Vaihinger, que se ocupó de mostrar el rendimiento de las ficciones y de las analogías en el discurso crítico. Pero, como ha señalado Ribeiro Dos Santos, faltó a este autor tener en cuenta el juicio reflexionante y su genuina economía retórica que es donde nos parece que tiene que situarse la economía los recursos de distanciamiento retórico. Cf. RIBEIRO DOS SANTOS, (2008, p. 42 ss). Para evaluar el uso de la ficción por parte de Kant véase también DUQUE (1985).

26 Para el problema de la corporalidad en el *O.P.* cf. DUQUE, 1988, 2004; y RIVERA, 2005.

27 En la nota de B 422-3 Kant recuerda que lo empírico es “sólo la condición de la aplicación o del uso de la facultad intelectual pura” (B 423). Incluso el pensar en general o sin más va acompañado de una percepción indeterminada de su propia actividad, la percepción de que su acto ha sido propiciado por algo dado. ¿Por un movimiento acaso? Lo que es claro es que Kant va a ir encarnando, si se nos permite la expresión, a la aperccepción. Tendencia que se consuma en la llamada *Reflexión de Leningrado*. Vid. la edición de R. Brandt y W. Stark en *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben. Schriften und Vorlesungen*, Hamburg, Meiner, 1987, pp. 1-30.

28 Friedman (2012) ha identificado los esquemas con las reglas de construcción de las figuras geométricas a partir del texto de A 140/B 180. También ha vinculado estas reglas con la naturaleza de las formas de la intuición, que habilitarían aquellas reglas como reglas universales. Pero la forma de la intuición no propicia más que la aparición de los objetos en la experiencia, no su conocimiento. Para éste es preciso la síntesis del entendimiento. La objeción fundamental a este planteamiento es que la síntesis de la imaginación que hace posible el conocimiento constituye una síntesis entre las categorías puras y el tiempo, cuando en la geometría el tiempo no decide en absoluto la condición de sus objetos (*MA*, AA 04: 489), como sí sucede en los objetos de la experiencia. La construcción de una figura no es la aprehensión de un cuerpo en el espacio, toda vez que en la primera el tiempo no es esencial mientras que la segunda constituye justamente la operación que conoce el objeto como *magnitud* extensiva.

29 En la Estética se plantea el extravío de los filósofos metafísicos de la naturaleza, que convierte a la intuición en una realidad que tiene que preexistir a lo que engloba. Kerszberg ha tipificado muy bien esta dialéctica como la de una “ontología matemática”. En efecto, el hecho de que las matemáticas puedan construir arbitrariamente sus objetos puede producir una “amplitud inquietante” del espíritu, una “*extravagancia*”, “digna de la metafísica” (KERSZBERG, 1999, pp. 278, 281). Antes hemos hablado de la fenomenidad física como un recurso para sostener la investigación de la naturaleza. En realidad, las dos Antinomias matemáticas no sirven a otro propósito que el de asegurar la idealidad transcendental del espacio para asegurar así el trabajo de esa investigación. La metafísica de la naturaleza supone la renuncia al trabajo y al esfuerzo de conocimiento. Es el peligro que Kant ha tipificado en el Apéndice a la Dialéctica transcendental como *ignava ratio*. Sin embargo, es claro que en la Dialéctica Kant se refiere no tanto a la tentación de los metafísicos de la naturaleza como a la de los metafísicos de las tres metafísicas especiales, que son los de la psicología, la cosmología y la teología racionales. En estos casos lo que está en juego no es tanto la constitución empírica de los fenómenos, su aseguramiento como objetos físicos, cuanto su unificación desde el punto de vista de una *finalidad racional*. Por eso los distintos finales de cada parte de la Dialéctica son *transiciones* desde su propia dialéctica a la siguiente dialéctica (para la transición de la psicología a la cosmología racionales, cf. B 428-432; para la de la cosmología a la teología, cf. A565-7/B 593-5; y, por último, para la de la teología a la investigación finalista de la naturaleza –que sería algo así como la transición desde la teología dogmática a la físico-teología, que Kant ultimará al final de la *KU-*, en las líneas finales del Ideal, A 639-42/B 667-70, que dan pie a los dos Apéndices). Estas transiciones siguen una secuencia lógica entre silogismos, secuencia en la que se trasluce la *progresión metafísico-racional entre intereses*. Por eso a la razón perezosa le tiene que venir a completar una razón *perversa* (A692/B 720), pues sólo se puede detener el camino por la experiencia si se equivoca y se propone un final anticipado y más sencillo fuera de la experiencia. Es entonces cuando se revelan los intereses metafísicos de cada una de las disciplinas racionales de la Escuela, intereses que *no podían aparecer en una Estética transcendental*.

30 Como ha señalado Kerszberg, la particular regresión en pos de espacios relativos no es que “no determine el tiempo de ninguna manera, sino que más bien no requiere del tiempo como su condición de posibilidad” (KERSZBERG, 1999, p. 197). De este modo se comprende mejor aún la dificultad que anida en las antinomias matemáticas. Mientras que en ellas la noción de incondicionado subvierte la condición ideal-transcendental del espacio, en los principios metafísicos “tenemos la libertad de dar media vuelta en medio de una síntesis que prosigue su camino en dirección a lo incondicionado. Esta vuelta justifica la solidaridad de lo absoluto y lo relativo” y confirma la indiferencia que para la física tiene la síntesis transcendental del tiempo.

Recibido / Received: 7.5. 2014

Aprovado / Approved: 17.6. 2014

