

PARA TÍTULOS PROFESIONALES DE LICENCIATURA (TERCER NIVEL)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **MELVIN JAIR GALLEGOS JURADO** con Cédula de Identidad No. **172164557-8**, autor del trabajo de graduación intitulado: **"LA INTUICIÓN DEL TIEMPO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE TODA EXPERIENCIA Y CONOCIMIENTO A PARTIR DE LA "DOCTRINA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS" EN LA FILOSOFÍA TEÓRICA DE IMMANUEL KANT"**, previa a la obtención del título profesional de **LICENCIADO EN FILOSOFÍA** en la Facultad Eclesiástica de **Ciencias Filosófico-Teológicas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 20 de junio de 2017

*Melvin Gallegos J*  
Melvin Jair Gallegos Jurado  
C.I. 172164557-8

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR  
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE CIENCIAS FILOSÓFICO TEOLÓGICAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE LICENCIADO EN  
FILOSOFÍA**

**“LA INTUICIÓN DEL TIEMPO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE  
TODA EXPERIENCIA Y CONOCIMIENTO A PARTIR DE LA ‘DOCTRINA  
TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS’ EN LA FILOSOFÍA TEÓRICA DE  
IMMANUEL KANT”**

**Por:**

**Melvin Jair Gallegos Jurado**

**Directora: Mgtr. Ruth Gordillo**

**Quito, 2017**



*Dedicatoria*

*A mis padres*

*“El deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean”.*

*—Immanuel Kant*

## Resumen

El sistema de la filosofía trascendental es, sin duda alguna, uno de los aportes más brillantes de finales del siglo XVIII, y aún relevante en el XXI. Entre todos los elementos, constitutivos y reguladores, el que se toma para la exposición que sigue es el concepto de tiempo. Se justifica dicha exposición por la preeminencia que ocupa este concepto en parte del proyecto pre—crítico y en gran parte del proyecto crítico de la filosofía kantiana. En la *Crítica de la Razón Pura*, obra que inaugura el segundo proyecto, Kant sostiene que el tiempo es una intuición a priori y una de las formas puras de la ciencia de la sensibilidad a priori. Su postura lo alejará inmediatamente de filósofos anteriores. No solo porque el tiempo, en cuanto elemento constitutivo del sujeto, es condición de posibilidad de la experiencia y conocimiento. Sino que, además, porque es una de las determinaciones mediante la cual el sujeto cognoscente puede representarse a sí mismo como objeto de conocimiento, y, por ende, constituir este sistema.

## Índice de abreviaciones

La abreviación de las obras a continuación listadas sigue el orden del abecedario. Se mencionará el título original, auto y su correspondiente año de publicación. El nombre de las obras según su traducción se especificará en la bibliografía.

<i>Antropología</i>	Kant, I.	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)</i>
<i>Carta</i>	Kant, I.	<i>Marcuz Herz and Kant Correspondence (1772) Kant's correspondence, in volumes 10–13 of the Academy edition or in Zweig (1999).</i>
<i>Correspondencia</i>	Clarke, S.	<i>A Collection of Papers, which passed between the late Learned Mr. Leibniz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716 (1717)</i>
<i>CRP</i>	Kant, I.	<i>Kritik der reinen Vernunft (1781)</i>
<i>Disertación</i>	Kant, I.	<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770)</i>
<i>Investigaciones</i>	Hume, D.	<i>An Enquiry Concerning Human Understanding (1748)</i>
<i>Lógica</i>	Kant, I.	<i>Jäsche Logic (1800)</i>
<i>Progresos</i>	Kant, I.	<i>Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs</i>

		<i>Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1804)</i>
<i>Principia</i>	<i>Newton, I.</i>	<i>Philosophiæ naturalis principia mathematica (1687)</i>
<i>Principios</i>	<i>Kant, I.</i>	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786)</i>
<i>Prolegómenos</i>	<i>Kant, I.</i>	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783)</i>
<i>Tratado</i>	<i>Hume, D.</i>	<i>A Treatise of Human Nature (1738)</i>

## Contenido

Dedicatoria .....	i
Resumen .....	iii
Índice de abreviaciones .....	iv
1. Introducción.....	1
2. La “Estética Trascendental”: El tiempo como intuición a priori y como forma pura de la sensibilidad.....	5
2.1. Consecuencias de la concepción del tiempo.....	40
3. La “Lógica Trascendental”: La intuición del tiempo como forma del sentido interno en el psiquismo .....	44
3.1. Los principios que regulan el uso correcto de las categorías a toda experiencia posible .....	52
3.2. La herencia filosófica en torno a la intuición del tiempo, principalmente de Aristóteles, Leibniz, Newton y Hume en la “Analítica de los principios” .....	71
3.2.1 El concepto de tiempo en relación a Aristóteles y Kant.....	71
3.2.2. El concepto de tiempo en relación a Leibniz y Kant .....	81
3.2.3. El concepto de tiempo en relación a Newton y Kant.....	89
3.2.4. El concepto de tiempo en relación a Hume y Kant .....	95
4. La intuición del tiempo en la “Analítica Trascendental” y la “Dialéctica Trascendental”.....	101
4.1. El papel del sentido interno en cada una de estas divisiones.....	104
4.2. La filosofía de Kant, bajo la delimitada exposición de la razón teórica, como respuesta al lugar de la Metafísica y la Ciencia de la época .....	112
5. Conclusiones .....	117
6. Bibliografía.....	126



# 1. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo exponer uno de los conceptos fundamentales en la filosofía teórica de Immanuel Kant (1724 — 1804)<sup>1</sup>: el concepto de tiempo. Esta exposición será abordada desde la primera parte de la “Doctrina trascendental de los elementos”<sup>2</sup>: “Estética Trascendental”; así como desde la “Lógica Trascendental” —empero, con objetivos diferentes—. De acuerdo a la teoría de Kant, el tiempo es una de las condiciones de posibilidad de la experiencia y conocimiento humana. De ahí que este trabajo tenga la intención de presentarse como un manual descriptivo y general de ciertos elementos implícitos con relación al tiempo, en la *Crítica de la Razón Pura* (1781)<sup>3</sup>.

La pregunta que guiará el trabajo es la siguiente: ¿De qué manera el tiempo, como intuición a priori, y forma pura de la sensibilidad y del sentido interno, posibilita la experiencia y el conocimiento? Así, la hipótesis que se defenderá es: el tiempo, a diferencia del espacio, tiene cierta preeminencia en los procesos del conocimiento. Se mostrará la manera en la que el tiempo, por su preeminencia, es condición de posibilidad y fundamento de la experiencia y del conocimiento, según la argumentación de la “Estética Trascendental” como de la “Lógica Trascendental”. El capítulo 2 expondrá gran parte del objetivo.

Algunas discusiones implícitas en la “Doctrina Trascendental de los Elementos” se plantean en el ámbito del conocimiento teórico, según Kant. En él se aborda cuestiones de la física y matemática de la época, ciertas dificultades de la metafísica, los procesos y la posibilidad del conocimiento teórico, etc. Varios autores consideran que la *CRP* es el libro fundante del periodo crítico<sup>4</sup> del filósofo. La argumentación en torno al tiempo como parte de la filosofía teórica gira alrededor de este periodo. De ahí que la intuición del tiempo (forma del sentido interno) como condición de posibilidad de toda experiencia y conocimiento sea necesaria.

---

<sup>1</sup> Manfred Kuehn es el autor de una de las biografías más completas de Immanuel Kant, en el idioma inglés. Para ampliar el estudio véase en: Kuehn, M. (2001). *Kant, a Biography*. New York: Cambridge University Press.

<sup>2</sup> Se elige la primera parte de la *Crítica de la razón pura* a fin de delimitar el trabajo de investigación en un ámbito específico de la razón teórica, a saber: “...la doctrina de los elementos en la lógica tiene como contenido los elementos y las condiciones de la perfección de un conocimiento ...” (Kant, *Lógica: un manual de lecciones*, 2000).

<sup>3</sup> En lo que sigue de la exposición, se abreviará el título completo. El título original de la obra es: *Kritik der reinen Vernunft*. La traducción del título al español, *Crítica de la Razón Pura*, será abreviado por *CRP*.

<sup>4</sup> Dos grandes obras publicadas por la Universidad de Cambridge son clave para estudiar cada momento de la filosofía de Kant. Se alude específicamente al momento pre crítico y al crítico. Estas dos obras compilan los aportes a la filosofía teórica en ambos períodos. Las mismas que marcan dos periodos específicos. En lo que respecta a la filosofía teórica del momento pre crítico (1755-1770), véase en: Walford, D. & Meerbote, R. (1992). *Theoretical philosophy, 1755-1770*. New York: Cambridge University Press. Sobre el período que interesa al presente trabajo, esto es, el periodo crítico, véase en: Allison, H. & Heath, P. (2002). *Theoretical Philosophy after 1780*. New York: Cambridge University Press.

A fin de ampliar la exposición que sigue, se contrapondrá la filosofía —en relación con el concepto de tiempo— de varios autores, con la de Kant. Estos son: Aristóteles, Newton, Leibniz y Hume. Para ello el lector se remitirá directamente al capítulo 3.

Además, la investigación acerca de las condiciones de posibilidad y, extensión y límites del conocimiento será crucial. Sobre todo, para fundar una ciencia que, según Kant, ha de seguir un camino seguro. La argumentación que brinda una respuesta a la problemática del tiempo se presenta en la primera división de la *CRP*. Precisamente, la “Doctrina Trascendental de los Elementos” se dedica, en gran parte, a exponer acerca de la posibilidad y límites del conocimiento. Introduciendo los conceptos de espacio y tiempo en cuanto intuiciones a priori<sup>5</sup>, formas puras de la sensibilidad.

La intuición del tiempo es expuesta en relación con varios conceptos fundamentales. Gran parte de ellos se encuentran en la “Analítica trascendental”, como una de las principales divisiones de la “Lógica Trascendental” —se explicará cada división, esto es, de la analítica y dialéctica en sentido general desde sus apuntes de *Lógica (1800)*—. En la “Analítica Trascendental” Kant introduce tres tablas vinculadas al entendimiento. Esta facultad ejerce su actividad con base de la intuición del tiempo. En efecto, ninguno de los conceptos expuestos en dichas tablas del entendimiento —tabla lógica de los juicios, tabla trascendental de los conceptos del entendimiento, tabla fisiológica pura de los principios generales de la ciencia natural (Kant, *Prolegómenos*, 1959)—, podría construir un conocimiento certero sin antes tener un comienzo en las intuiciones, sean empíricas o puras —ellos se aplican únicamente a una experiencia posible—.

Varias discusiones en los campos de Gnoseología, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Ciencia, etc., parten de la propuesta filosófica de Kant, por lo que el tema de la disertación es pertinente. Cabe señalar, incluso, que Kant no tuvo como único objetivo realizar meras descripciones de los procesos cognoscitivos, sino que, respondió a los problemas y al lugar de la ciencia y de la metafísica. Esto se puede encontrar en *Los Progresos de la Metafísica (1804)*<sup>6</sup>. Este será uno de los temas del capítulo cuatro.

Uno de los problemas fundamentales de la razón pura es la pregunta sobre la constitución de los juicios sintéticos a priori; para poder trabajar sobre ello se considera que la intuición del

---

<sup>5</sup> Estas son conocidas a priori, previas a toda percepción. En consecuencia, Kant explica, con razón, que no son únicamente formas puras de la intuición sensible.

<sup>6</sup> El título original de esta obra es *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1804)*. El título de la traducción al español es: *Los progresos de la metafísica*. A fin de abreviar el título se hará referencia a la obra bajo el nombre de *Progresos*.

tiempo es primordial. Esta investigación ha de posibilitar un análisis más profundo sobre la herencia del pensamiento de Kant en filósofos posteriores.

Finalmente es necesario señalar algunos momentos clave en el desarrollo de la filosofía kantiana. En enero de 1770 Immanuel Kant fue invitado por la Universidad de Jena como profesor titular. Y no es hasta marzo del mismo año que se postula como concursante para asumir dicha plaza de profesor de lógica y metafísica en la universidad de su ciudad natal. La defensa pública de la conocida *Disertación Inaugural*<sup>7</sup>, bajo el nombre *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, fue el principal trabajo realizado por Immanuel Kant el 21 de agosto de 1770. A partir de esta publicación, el filósofo prusiano ganó dicho concurso y se convirtió en profesor regular de las asignaturas antes mencionadas en la Universidad de Königsberg.

Además, es de suma importancia tener en cuenta que durante este momento se consolida su propuesta filosófica con respecto del concepto de tiempo en cuanto intuición y forma pura de la sensibilidad. La *Disertación* es indispensable para realizar la división entre el período pre—crítico y crítico. En medio de estas dos obras surge un escrito, no propiamente un libro o artículo. Fue la carta a Marcuz Herz<sup>8</sup> enviada en el año de 1772 en la que expresa las líneas fundamentales de su concepción de la *CRP*.

Casi una década<sup>9</sup> después de publicar la *Disertación*, sin defensa ni publicación alguna de escritos, Kant culmina su investigación. Y, el resultado de ella es brillante por su rigurosidad de trabajo; se trata de la *CRP*. El orden que sigue el filósofo en la obra es importante. Cada división es crucial para un estudio riguroso. Y, tomar una u otra parte, marca completamente el enfoque

---

<sup>7</sup> *Disertación* será la abreviación utilizada para referir a: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Para la lectura se seguirá la traducción de Jaime Vélez Sáenz, quién al texto da el nombre de *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. En la bibliografía se hace referencia a dicho escrito.

<sup>8</sup> Herz studied in Königsberg from 1755 to 1770 and acted as "respondent" or "public defender" for Kant's Inaugural Dissertation, a choice indicative of Kant's respect for him. After studying medicine in Halle, Herz returned to Berlin to begin his medical practice. By 1776, he was also giving public lectures on the philosophy of Kant; several letters of 1778 deal with Herz's request for lecture notes from Kant. One of the most distinguished members of Herz's audience was von Zedlitz, the minister of spiritual affairs (which included education) to whom Kant later dedicated the Critique of Pure Reason. But Kant's confidence in Herz stemmed not only from the latter's philosophical talents; Herz was a physician, and Kant something of a hypochondriac. Most of Kant's letters to Herz make mention of symptoms and ailments, sometimes very extensively described, with discussions of possible treatments and requests for advice. Though Kant was never seriously ill, he constantly complained about his health and the adverse effects of his indisposition (mainly gastric and intestinal) on his work. (In one of his last works, *The Conflict of the Faculties*, Kant blamed his lifelong sickness on the narrowness of his chest - apparently one of Kant's favourite medical diagnoses.)" (Zwieg, 1999, pág. 18). En lo que respecta a esta nota biográfica, y a otras más, se recurrirá al libro siguiente: Zweig, A. (1999). *Correspondence/Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>9</sup> La llamada década del silencio es abordada por una serie de filósofos. Si se quiere esclarecer el panorama con respecto del tema, remitirse a: W. H. Werkmeister, *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development* (Tallahassee: University Presses of Florida, 1979); Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), Part I. Esta bibliografía y una más extensa que puede interesar al lector, véase en: Paul Guyer, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (New York: Cambridge University Press, 2010).

de investigación. Precisamente por ello se ha seleccionado la primera división de esta obra, a saber, la “Doctrina Trascendental de los Elementos”. Más, por la delimitación argumentativa, la “Estética Trascendental” resulta medular —sin dejar de lado otros asuntos que facilitan su estudio—. En esta primera división se estudia cada uno de los elementos que constituye el edificio de la filosofía trascendental.

A lo largo de los cuatro capítulos se abordarán los tópicos relacionados al concepto de tiempo. Así mismo, se ampliará la discusión a través de la lectura de los filósofos antes mencionados. Por último, se expondrá en términos generales lo importante de su proyecto crítico para la ciencia y metafísica de su época.

## 2. La “Estética Trascendental”: El tiempo como intuición a priori y como forma pura de la sensibilidad

Es fundamental seguir el camino trazado en la Introducción, el mismo que empezará con la exposición doctrinal de la *DI*. Ella contiene cinco secciones. Para el tópico a tratar, la sección tercera es fundamental: “De los principios formales del mundo sensible”. Kant afirma varias cuestiones que guían su postura hasta entonces planteada:

El principio formal del universo es aquello que contiene la razón del nexo universal en virtud del cual todas las sustancias y sus estados pertenecen a un mismo todo, que se llama *mundo*. El principio formal del *mundo sensible* es aquello que contiene la razón del nexo universal de todas las cosas, en cuanto son *fenómenos*. La forma del mundo *inteligible* reconoce un principio objetivo, esto es, alguna causa por la cual se da el alcance de las existentes en sí. (1980, pág. 39)

Desde ese temprano momento, muestra su interés por los principios formales que contiene la razón y que posibilitan la representación de los fenómenos como propia del sujeto. El mismo Kant ya concibe que,

...el mundo en cuanto mirado como fenómeno, o sea respecto a la sensibilidad de la mente humana, no reconoce otro principio formal sino uno subjetivo, a saber, cierta ley del alma por la cual es preciso que todas las cosas que pueden ser objeto de los sentidos (por la cualidad de éstos) *necesariamente* parezcan pertenecer a un mismo todo (1980, pág. 39).

Mediante esta representación, es decir, la del mundo como fenómeno, se reconoce que el ser humano posee facultades *a priori* que posibilitan un conocimiento, mediante una construcción interna en el sujeto. Es decir, que dicho conocimiento no es propio del objeto, como un atributo de él, sino que ese conocimiento pone el sujeto al fenómeno representado. Además, los principios formales del mundo sensible son “... absolutamente primeros, universales y a modo de esquemas y condiciones de todo lo que en adelante es sensible en el conocimiento humano” (1980, págs. 39, 40). Se quiere decir, en suma, que todo conocimiento posible es propio del sujeto. El universo fenoménico (con respecto del mundo sensible), ya implica un proceso en el que se despliegan los principios formales de sus facultades.

En torno a ello, se demuestra que tales principios<sup>10</sup> son: el tiempo y el espacio. A diferencia de la *CRP*<sup>11</sup>, en la *DI* Kant dedica siete apartados a la concepción del tiempo. Varias formulaciones permitirán comprender el paso de una concepción a la otra. Para empezar, el tiempo, como idea, no nace de los sentidos, sino que es supuesta por ellos. Sin esta suposición, la idea de tiempo no podría ser concebida como una condición formal para toda representación. Así, se justifica que el tiempo sea una condición formal, puesto que, sin él, ciertos aspectos de las cosas que caen bajo los sentidos no serían simultáneas, esto es, posteriores unas a otras. Esto quiere decir que las cosas existentes unas después de otras son posibles si, y solo si, la idea de tiempo se supone previa a toda experiencia. En palabras de Kant "... la sucesión no engendra el concepto de tiempo, sino que llama a él" (1980, pág. 40).

Sin embargo, para evitar ciertas dificultades, es necesario aclarar que la noción de tiempo no se adquiere con la experiencia. Si esto fuese así, se definiría equívocamente como la serie de cosas que existen unas después de otras. Lo cual, generaría un problema aún más grande: que el tiempo es externo al sujeto, como propiedad de las cosas, mas no como condición formal propia de él. La palabra *después* no se comprende sino previo ya el concepto de tiempo. Esto es, para que las cosas existan en tiempos diversos, tienen que ser unas después de otras. Del mismo modo, son simultáneas las que existen en un mismo tiempo.

Si bien Kant pretende evitar un error acerca de la idea de tiempo, no obstante, su filosofía llega más lejos. A saber, que atribuye al sujeto ciertas capacidades propias. Para ello, afirma que el tiempo es singular y no general. Kant sostiene esta afirmación en la medida en que un tiempo cualquiera es pensado como parte de un único e idéntico tiempo inmenso. La mente, para no caer en un círculo vicioso, discierne gracias a una intuición singular. Dicha explicación, coloca todo lo que se concibe como situado en el tiempo. Afirmar que este se coloca como contenido bajo su noción general es un grave error (1980, págs. 40, 41). Es así como la idea del tiempo es propia del sujeto. Se trata de una condición formal bajo la cual todo es intuido y pensado.

El argumento anterior permite introducir la idea del tiempo como una intuición. Empero, no se trata de una intuición concebida después de toda sensación, precisamente es todo lo contrario, ya que se presenta "... como condición de las relaciones que se presentan en las cosas sensibles, es una intuición no sensorial, sino pura" (1980, pág. 41). En la *CRP* Kant recurrirá a esta noción del tiempo como intuición *a priori* de la sensibilidad. Pero en la *DI* ya da los primeros pasos de

---

<sup>10</sup> La concepción de la palabra *principios* se replantea en la *CRP*, cuando realiza la exposición del "Libro segundo: La analítica de los principios", en la "Lógica Trascendental". En cuanto principios a priori de la sensibilidad, el espacio y el tiempo constituyen aquellas condiciones de posibilidad de la experiencia y conocimiento posible. Su fundamento se halla bien argumentado en la teoría de la idealidad de ambos conceptos.

<sup>11</sup> En esta obra se realiza una *exposición* tanto metafísica como trascendental de los conceptos del espacio y tiempo.

su argumentación. Se trata de una condición no adquirida por la experiencia, sino que es una condición formal mediante la cual todo fenómeno es representado y, posteriormente, pensado mediante otras facultades.

En cuanto magnitud, el tiempo es, además, el principio de las leyes de continuidad en las mutaciones del universo. Kant se remite específicamente a la ley metafísica de *continuidad* ya advertida<sup>12</sup> previamente por algunos como Aristóteles y Leibniz<sup>13</sup>. Con respecto del tiempo, como magnitud continua, se entiende aquella sucesión que no es la suma de partes simples. Kant explica que mediante el tiempo es posible pensar que todo ente está relacionado entre sí. Por eso, bien se dice que, en el tiempo, como magnitud hay una composición. Mediante ella todo conocimiento es posible. Así, se comprende que “cualquier parte del tiempo sea tiempo y que los elementos simples que hay en el tiempo, a saber, sus momentos, no sean partes suyas sino términos, entre los cuales media un tiempo” (1980, pág. 41).

La ley de la continuidad es fundamental con respecto a que “... todas las mutaciones son continuas, o sea que fluyen; esto es, los estados opuestos no se suceden sino por una serie intermedia de estados diversos” (1980, págs. 41, 42). Eso significa que dicha ley posibilita la comprensión de suponer al tiempo como fundamento de toda sucesión con respecto de los estados opuestos, mediada por estados diversos. Sin esta ley de continuidad, dos estados opuestos no se podrían concebir en momentos diferentes del tiempo, menos aún que entre dos momentos, es indispensable que haya algún otro tiempo intermedio. En el tiempo, la sustancia no está ni en un estado<sup>14</sup> dado, ni en otro, sino que su estado es diferente siempre.

Kant se refiere, no de manera gratuita, a Kaestner para entender como esta ley de continuidad puede ser cuestionada, y con este fin, desafía “... que demuestren que el movimiento continuo de un punto a lo largo de todos los lados de un triángulo es imposible” (1980, pág. 42). En la obra de este filósofo, la *Mecánica superior* (1766), se presenta este desafío de manera más exhaustiva. No obstante, dicha demostración, según se dice, perdida, finalmente la demuestra Kant con un ejemplo clarísimo de la Geometría:

Denoten las letras A B C los tres vértices de un triángulo rectilíneo. Si un móvil recorre con movimiento continuo las líneas AB, BC, CA, o sea todo el perímetro de la figura, es necesario que por el punto B se mueva en la dirección AB, pero por el mismo punto B

---

<sup>12</sup> La exposición en torno a la conexión con estos filósofos y algunos más se tratará en el capítulo tercero.

<sup>13</sup> En la obra *Los progresos de la metafísica* se evidencia que el propósito de Kant es reformular la metafísica hasta entonces trabajada.

<sup>14</sup> En el “corolario de la tercera parte Kant resume lo siguiente: De estos conceptos, por cierto, el *uno*, el espacio, concierne propiamente a la intuición del objeto, el otro, el tiempo, al estado, ante todo el representativo” (1980, pág. 52). Esto quiere decir precisamente lo siguiente: en el concepto de tiempo se dilucida que al tiempo le compete el estado de un objeto mediante la representación.

también en la dirección AB, pero por el mismo punto B también en la dirección BC. Más como estos movimientos son diversos no pueden ser simultáneos.

Y, en consecuencia, dice Kant:

... el momento de la presencia del punto móvil<sup>15</sup> en el vértice B, en tanto que se mueve en la dirección AB, es diferente del momento de la presencia del punto móvil en el mismo vértice B, en tanto que se mueve siguiendo la dirección BC. Pero entre dos momentos hay un tiempo, luego el móvil está presente en un mismo punto por algún tiempo, esto es, reposa, y por ende no procede con movimiento continuo, lo que es contrario a la hipótesis. (1980, págs. 42, 43)

Esta ley del continuo es designable si, y solo si, el movimiento por cualquier recta, incluye un ángulo designable. Lo que significa que la dirección de un cuerpo no varía en el movimiento continuo, teniendo como excepción una línea curva. En suma, la ley de la continuidad no basta con la demostración respecto del movimiento proyectado en un hecho concreto. Es más, sin suponer la idea del tiempo, ni si quiera sería posible la demostración de esta ley expuesta por Leibniz, siguiendo la explicación que hace Kant en el texto de referencia.

Ahora bien, al ligar la intuición del tiempo con la sensibilidad, surge una cuestión fundamental: “el tiempo no es nada objetivo ni real, ni sustancia, ni accidente, ni relación, sino una condición subjetiva, necesaria en virtud de la naturaleza de la mente humana para coordinar entre sí cosas sensibles cualesquiera según una ley determinada; y así, una intuición pura” (1980, pág. 43). Bajo la simultaneidad y la sucesión se coordinan las sustancias y los accidentes. Este concepto fundamental de tiempo, su noción, y mediante su papel como principio formal, es anterior a los conceptos construidos. En efecto, son dos concepciones erróneas del tiempo: primero, concebir una realidad objetiva del tiempo, es decir, como cierto flujo continuo externo al sujeto, es postura de algunos filósofos ingleses<sup>16</sup>; segundo, pensar que el tiempo es algo real abstraído a partir de la sucesión de estados internos, es una propuesta propia de Leibniz que también cae en error, tal como se verá más adelante. Tanto la primera, como la segunda concepción del tiempo no dan cuenta de las facultades de las que Kant explica en su argumentación. Atribuir el tiempo a los objetos como propiedad de ellos, elimina por completo la concepción del tiempo como supuesto de los sentidos, como condición formal de todo conocimiento y experiencia posible.

---

<sup>15</sup> Con respecto del “móvil” hay una discusión bastante provechosa. Se trata de un concepto utilizado en la física de Newton para hacer referencia a un cuerpo en movimiento. Es trabajo con relación a estos autores se profundizará en capítulos posteriores.

<sup>16</sup> A pesar que Kant no de ejemplos concretos de los ingleses a los que se refiere, en este trabajo se asume que hace referencia a algunos como Newton y Clarke.

De lo anterior se sigue que, el tiempo es, además, un concepto verdadero y una condición (como ya se ha repetido varias veces), mediante el cual "... se extiende al infinito a todos los objetos posibles de los sentidos, de la representación intuitiva" (1980, pág. 45). En efecto, sin el tiempo, ni la mutación ni la simultaneidad podría hacerse evidente. Por esto, el concepto de tiempo contiene la forma universal de los fenómenos. La misma representación del fenómeno se puede explicar, únicamente, desde la idea de tiempo hasta ahora trabajada. De hecho, Kant confirma lo dicho en la siguiente cita: "... todos los sucesos observables en el mundo, todos los movimientos, todas las vicisitudes internas concuerdan necesariamente con los axiomas que sobre el tiempo han de conocerse, en parte expuestos por nosotros; puesto que únicamente bajo estas condiciones puede ser objetos de los sentidos y ser coordinados" (1980, pág. 45). Así se confirma que la intuición del tiempo tiene un papel "prioritario" en los procesos del conocimiento. Las posibles refutaciones a la concepción de tiempo elaborada por Kant, son problemáticas cuando a tal idea se trata de darle una realidad objetiva. Esto es, que la idea del tiempo no se mantenga como un supuesto, el cual se presenta, necesariamente, en toda sensación. No se trata de una propiedad de la realidad, sino de una intuición propia del sujeto que posibilita la constitución del conocimiento y de la experiencia. De otro modo, tanto la sucesión como la simultaneidad serían meras descripciones del objeto mismo. Y, debido a que estas son, en realidad, construcciones complementarias de la idea de tiempo, las cuales, además, permiten la representación de un objeto, pues se convierten en construcciones internas del sujeto.

En consecuencia, Kant elabora su idea de tiempo, en la que introduce una serie de conceptos fundamentales, como sucesión y simultaneidad. Pero además explica que esta idea de tiempo introduce un asunto importantísimo: la intuición del tiempo como condición formal de todo conocimiento y experiencia posible. Cabe aclarar lo siguiente, con respecto del tiempo mismo. Por un lado, su elaboración conceptual tiene implícita ya un uso de esta intuición *a priori* (además de otras facultades). Es decir, que Kant se refiera al sujeto como objeto de conocimiento, es un primer paso<sup>17</sup>. Por otro lado, que, desde este autoconocimiento, se permita introducir al tiempo como intuición *a priori*, es justificable puesto que se trata de un momento segundo. En efecto, la idea de tiempo solo se concibe después de haber conocido algo en concreto. De ahí que Kant introduzca ciertos ejemplos, con respecto de la mutación, el movimiento, la ley de continuidad, etc. En este caso, la demostración de la ley es un claro ejemplo del autoconocimiento que se señaló. Dichos ejemplos, complementan su idea de tiempo.

De este análisis, Kant elabora una última explicación que resume lo hasta ahora expuesto:

---

<sup>17</sup> Este asunto será aclarado y explicado en qué medida el sujeto puede ser objeto de conocimiento. El capítulo cuarto asumirá dicha explicación.

Así pues, el tiempo es un principio formal absolutamente primario del mundo sensible. Pues todas las cosas que de cualquier modo sean sensibles solo pueden pensarse si son puestas o bien simultáneamente o bien una después de otra, y por eso como envueltas y correlativas por su posición recíprocamente determinada en el curso de un único tiempo; de manera que por este concepto primario todo lo sensible surge necesariamente un todo formal que no es parte de otro, a saber, el mundo fenoménico. (1980, pág. 46)

A modo de resumen, en la *DI*, el autor plantea las concepciones de tiempo y de espacio ya como intuiciones *a priori*. De ellas nada se puede decir en cuanto construcciones conceptuales, sin antes partir del análisis de un conocimiento en concreto. La ley de continuidad no puede ser dilucidada sin la demostración que Kant propone con respecto del movimiento de un punto a otro. Esto quiere decir que el filósofo no introduce esta idea de manera gratuita. Se trata de lo siguiente: primero, se tiene conocimiento de algo; luego, se permite construir conceptos, los mismo que parten del análisis de dicho conocimiento, que permiten afirmar que el tiempo es una intuición *a priori* y una condición formal contenida en todo fenómeno.

El 21 de febrero de 1772, Immanuel Kant decidió responder una de las cartas más importantes, en su proyecto filosófico, a Marcus Herz<sup>18</sup>, uno de sus principales discípulos en la época. En esta se exponen las principales cuestiones de la *CRP*. La carta permite seguir el rastro de los antecedentes filosóficos que guiaron el pensamiento de Kant hasta su obra ya citada. Tras una disculpa por la ausencia de una respuesta dice Kant que sus "... ocupaciones intelectuales han motivado el que en medio de mis intensos estudios tuviera que postergar el escribir cartas" (1980, pág. 79). Lo más curioso es que Marcus Herz fue un filósofo crucial para las consideraciones filosóficas del Kant, desde las discusiones que mantuvieron. En concreto: "... para adaptar ese plan al conjunto de la filosofía y del conocimiento en general y para comprender su extensión y sus límites" (1980, pág. 79). Esta proposición es la que guía gran parte de la carta dirigida a su amigo.

En consecuencia, trazar los límites y extensión del conocimiento es la postura filosófica propia de Kant. Con esto se marca el inicio de su concepción de la *CRP*. Las palabras de Kant para atribuir un título a su estudio, en un primer momento fue: "*Los límites de la sensibilidad y de la razón*" (1980, pág. 80). Título al que le sigue una división provisional que refleja las partes

---

<sup>18</sup> Siguiendo el artículo (<http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/>) publicado en la enciclopedia de Stanford, por Paul Guyer: "Marcus Herz (1747–1803), Herder's junior by three years. Remembered by philosophers primarily as the respondent at the defence of Kant's inaugural dissertation *On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World* in 1770 and as the recipient of Kant's letters describing his progress on the Critique of Pure Reason in the following decade, Herz had a significant career of his own, as a physician and medical writer, as a lecturer on philosophy, and as the author not only of the earliest exposition of Kant's philosophy, but also of an independent and important work in aesthetics".

principales, no solo de la *CRP*, sino incluso de la *Crítica de la Razón Práctica*, y de la *Crítica del Juicio*:

En ella concebía dos partes: una teórica; la otra, práctica. La primera comprendía las dos subdivisiones siguientes: 1. La fenomenología en general. 2. La metafísica; pero considerada solo según su naturaleza y su método. La segunda parte se subdividía, de modo semejante, en dos secciones: 1. Principios generales del sentimiento, del gusto y de las tendencias sensibles. 2. Los primeros elementos de la moralidad. Pero, reflexionando sobre el conjunto de la parte teórica y en la mutua relación de todas sus partes”. (1980, pág. 80)

En esta carta Kant no solo adelanta ya una división general de su obra, sino que además ya menciona su principal aporte a la filosofía. A saber, que, en sus investigaciones anteriores, él casi olvida un elemento crucial para sus investigaciones metafísicas. El olvido de este elemento es lo que ha llevado a otros pensadores a cometer errores, pero sobre todo que ese elemento es “... la clave de todo el misterio de la metafísica —de esta metafísica que aún no había adquirido conciencia de sí misma” (1980, pág. 80). Y a continuación plantea la pregunta central de su argumentación: “¿Sobre qué fundamento se apoya la referencia al objeto de lo que llamamos nosotros representaciones?”. Luego aclara:

Si la representación no encierra otra cosa que el modo mismo según el cual el sujeto es afectado por el objeto, se concibe fácilmente que ella pueda conformarse al objeto, como un efecto es conforme a su causa, y se concibe que una tal determinación de nuestro espíritu pueda representar alguna cosa, es decir, tener un objeto. (1980, pág. 80)

Es así como se aproxima al concepto de representación. En esta carta ya explica desde donde partirá su investigación. El aporte de su respuesta a Herz radica en la exposición de este concepto. Sin embargo, cabe precisarlo. Kant afirma que las representaciones o bien son “... pasivas o sensibles que poseen, por tanto, una relación concesible con respecto de los objetos; ...”, o bien, “...la representación fuese activo respecto al objeto, es decir, si la representación produjese el objeto, en el sentido en que se consideran las ideas divinas como prototipos de las cosas, entonces, una vez más, se comprendería la conformidad de nuestras representaciones con los objetos” (1980, págs. 80, 81). Tras las lecturas realizadas de la primera parte de la *CRP*, es decir, de la “Doctrina Trascendental de los Elementos”, se encuentra que la representación objetual y conceptual, ya fue pensada nueve años antes de la publicación de la obra.

No obstante, algunos conceptos aún no se precisan, como por ejemplo el “entendimiento productivo” y el “entendimiento reproductivo”. En el “Libro Primero: La Analítica de los conceptos” de la “Analítica Trascendental”, Kant introduce la facultad de la imaginación. A esta

de igual manera, la distingue en dos: imaginación productiva e imaginación reproductiva. No obstante, en la *Carta* estos conceptos hacen referencia a dos definiciones diferentes: la primera, se trata "... de un entendimiento productivo sobre cuyas intuiciones se fundarían las cosas" (1980, pág. 81); la segunda, "... de un entendimiento reproductivo que extraería de la intuición sensible de las cosas los datos de sus elaboraciones lógicas" (1980, pág. 81). Precisamente esta es la principal diferencia con respecto de la *CRP*. La facultad productiva y reproductiva de la imaginación<sup>19</sup> juega un papel indispensable. Esta facultad es bien expuesta en la "Lógica Trascendental". Y, además, tiene un nexo indispensable con la "Estética Trascendental. Es decir, tanto para la sensibilidad, como para el entendimiento, la imaginación es necesaria.

Ahora bien, en referencia a los conceptos puros del entendimiento, el avance de Kant es bastante significativo en la *Carta*. En ella explicita lo siguiente:

... no deben ser, pues, abstraídos de las impresiones de los sentidos, ni expresar la receptividad de representaciones a través de los sentidos; han de tener, al contrario, su origen en la naturaleza misma del alma, y esto en la medida en que no son ni producidos por el objeto, ni causas del objeto. (1980, pág. 81)

Y a esto agrega su vinculación con la *DI*:

En la *Disertación* me había contentado con definir de una manera totalmente negativa la naturaleza de las representaciones intelectuales: solo indicaba que no son modificaciones producidas en el alma por el objeto. Dejé sin mencionar cómo es posible una representación que se refiere a un objeto, sin que sea afectada de alguna manera por él. Había dicho: las representaciones sensibles representan las cosas tal como aparecen; las representaciones intelectuales tal como ellas son. (1980, pág. 81)

En efecto, Kant explica que hay ciertas facultades propias del sujeto que posibilitan, por ejemplo, los conceptos puros del entendimiento. En lo que respecta a la *CRP*, hay un cambio en

---

<sup>19</sup> Con respecto de esta facultad se profundizará más en capítulos siguientes. No sólo porque es una facultad fundamental para la construcción del conocimiento, sino porque la concepción de esta misma ha traído ciertas complicaciones en Filosofía. En la discusión entrarán algunos filósofos como Aristóteles, Newton, Leibniz y Hume. A pesar de la importancia de otros filósofos en la exposición de Kant, sobre algunos, como Berkeley, no serán trabajados a cabalidad. Empero, hay un par de cuestiones curiosas en su postura que merecen ser expuestas brevemente. Sostiene lo siguiente con respecto de la imaginación: en los *Tres diálogos entre Hílas y Filonús* se expresa claramente que la imaginación produce ideas débiles y confusas. En el "Segundo diálogo" se evidencia tal afirmación en palabras de Filonús: "... debe confesarse que estas criaturas de la imaginación no son enteramente precisas, tan fuertes, vivaces y permanentes como aquellas percibidas por mis sentidos, que más tarde son denominadas *cosas reales*" (1996, pág. 112). Y confirma esta distinción entre las ideas en el "Tercer diálogo": "Las ideas formadas por la imaginación son débiles e indistintas; además, dependen enteramente de la voluntad. Pero las ideas percibidas por los sentidos, es decir, las cosas reales, son más intensas y claras, y al ser impresas en la mente por un espíritu distinto de nosotros, no tienen una dependencia similar de nuestra voluntad" (1996, pág. 142). Precisamente porque las ideas de la imaginación dependen de la voluntad, es que no pueden acercarse a las cosas reales. A diferencia de las ideas percibidas por los sentidos, es imposible, mediante la voluntad, percibir algo cuyo color es azul, por amarillo. Según Kant, esto es muy problemático por el papel que atribuye a la facultad de imaginación. Sobre esto se estudiará más adelante.

su argumentación sobre cada una de las tablas del entendimiento. A pesar de la dificultad en los párrafos anteriores, se agrega explícitamente que en la matemática es válida cada una de las observaciones antes realizadas, “porque los objetos no son para nosotros magnitudes, o no pueden ser representados como magnitudes más que en la medida en que engendramos activamente en nosotros mismo su representación por adición de la unidad” (1980, pág. 82). Gracias a esta explicación a partir de la matemática se entiende, con respecto de los conceptos de las magnitudes, que “... son auto producidos y sus proposiciones fundamentales pueden ser establecidas a priori” (1980, pág. 82). En la *CRP* se dilucidará esta cuestión. Por ahora se seguirá con la exposición de la *Carta*. Sin antes aclarar que esta permitirá contrastar sus modificaciones conceptuales.

El aporte de Kant en su *Carta* muestra cómo los conocimientos tienen origen en las propias facultades del sujeto. A diferencia de otros filósofos, según dice, como Platón, Malebranche, Crusius, etc., este conocimiento no proviene de una divinidad, incluso siguiendo una lectura más estricta, de un *demiurgo*, quien plantó tales conceptos en el alma humana. Sostener que tal conocimiento proviene de un Dios trae consigo muchas dificultades y problemas. La tarea de Kant no solo es buscar las fuentes del conocimiento intelectual, sino que además pretende determinar la naturaleza y los límites de la metafísica. A fin de reducir la filosofía trascendental a un determinado número de categorías, la dividió en partes esencialmente distintas. Esta filosofía trascendental, tiene como fundamento los conceptos de la razón totalmente pura. Siguiendo su propuesta, la ruptura con Aristóteles se muestra enseguida:

... en lugar de proceder como Aristóteles, quien toma las categorías tal como las encuentra y después las yuxtapone poco más o menos en sus diez predicamentos, yo las tomé según se reparten las categorías mismas en clases bajo unas pocas leyes fundamentales del entendimiento. (1980, pág. 83)

A pesar de no encontrar una especificidad de los principios a los que se refiere, no obstante, la interpretación se puede basar en la lectura de la *CRP*. Esto es completamente válido, ya que, como se explicó anteriormente, en esta carta se plantean las líneas generales de su trabajo. Esta cita es importante porque nueve años después agregará claramente en la *CRP* el motivo por el cual estas categorías de Aristóteles son insuficientes para su investigación. No solo por olvidar los principios bajo los cuales ellas se sostienen, sino cómo las distribuye en el entendimiento, y, sobre todo a qué se las aplica. En el libro primero de la “*Analítica Trascendental*”, esto es, la “*Analítica de los Conceptos*”, en la “*Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento*”, propone los conceptos puros del entendimiento o categorías. A pesar de que

su desarrollo se aparta del trabajo aristotélico, la intención de llamar a tales conceptos “categorías” coincide con Aristóteles.

No obstante, la propuesta de Aristóteles no se basó en principio alguno, sino que “... los recogió según se le presentaban y reunió, por de pronto, diez a los que llamó *categorías* (predicamentos). Posteriormente creyó haber encontrado otros cinco, que fueron agregados bajo el nombre de post—predicamentos” (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 2005, pág. 114). Es decir que son los principios aquello que marca la diferencia en el aporte de Kant. De hecho, tales principios son fundamentales en una empresa tal, esto es, en una crítica. Y por esto la tabla de Aristóteles continuó siendo deficiente, dice Kant. Y, dado que para él es fundamental el trabajo de los principios para construir tal tabla, pues cuestiones medianamente relacionadas quedan de lado. Es decir, la completud del sistema queda de lado, por lo que se buscarán los principios para tal objetivo.

Este objetivo tiene sentido bajo el plan completo de una ciencia. Kant agrega que ella se tiene que basar “... en conceptos *a priori*, y para *dividirla* matemáticamente *de acuerdo con determinados principios*, es algo que se desprende con evidencia del hecho de que dicha tabla contiene exhaustivamente todos los conceptos elementales del entendimiento e incluso la forma de un sistema de los mismos en el entendimiento humano” (2005, págs. 115, 116). Bajo esta afirmación se comprende la importancia de los principios para tal proyecto. De esta exposición, basada en el libro “*Analítica de los conceptos*”, pasará a la “*Analítica de los principios*” en mismo que se dilucida a qué *determinados principios* hace referencia.

Tal como se encuentra en la *CRP*, su avance no se mostró en la *Carta*, más mencionó de pasada cuál sería su proyecto general. No es labor, al menos en este capítulo del trabajo, explicar a qué principios, en concreto, se refiere Kant. Empero, cabe indicar lo que finalmente anuncia en su carta:

Sin extenderme aquí sobre todas las etapas de esta búsqueda hasta su último término, puedo decir que, en lo esencial, he alcanzado mi propósito, y que estoy desde ahora en condiciones de presentar una crítica de la razón pura que exponga la naturaleza del conocimiento, sea teórico o práctico, en tanto que uno y otro son puramente intelectuales. De esta obra publicaré en seguida la primera parte, que se trata de las fuentes del método y de los límites de la metafísica; después elaboraré los principios puros de la moralidad.... (1980, pág. 83)

Tras varias observaciones de Kant, el meollo de su exposición es precisamente los malentendidos que ha creado su propuesta hasta entonces planteada. Schultz<sup>20</sup>, el pastor de la región, ha compartido la postura kantiana, sin embargo, al igual que Lambert<sup>21</sup> ha caído en el mismo error: “Se dice: los cambios son algo real (según lo atestigua el sentido interno) y sólo son posibles gracias a la presuposición del tiempo; por tanto, el tiempo es algo real inherente a la determinación de las cosas mismas” (1980, pág. 86). Y de este error, se permite Kant concluir que: “... los cuerpos son reales (según lo atestiguan los sentidos externos) y solo son posibles como cuerpos desde la posibilidad del espacio: por tanto, el espacio es algo objetivo y real que es inherente a las cosas mismas” (1980, pág. 86). Finalmente señala que el problema es el siguiente:

... se advierte que con respecto a las cosas exteriores no se puede concluir la realidad de los objetos de la realidad de las representaciones; pero en el sentido interno el pensar o la existencia del pensamiento y de mí mismo son una misma realidad. La clave para esta dificultad está aquí (1980, págs. 86, 87).

Ya incluso en la carta menciona conceptos fundamentales que los expone con más vastedad en la *CRP*. Por ejemplo, los de sentido interno y sentido externo. Muchos años antes de su propuesta en la *CRP*, Kant ya tuvo claro que tanto la idea del espacio, como la del tiempo, son en realidad formas de la sensibilidad (mundo sensible). Y, suponer que ellas tienen una realidad objetiva, no es más que un error.

No obstante, de lo anterior no se puede inferir que “... los cambios son algo real..., así como tampoco puedo negar que los cuerpos son algo real, así no entienda con ello, sino que al fenómeno corresponde algo real” (1980, pág. 87). Por ello, la discusión alrededor de una realidad objetiva que corresponde al fenómeno, queda abierta. La concepción de cambio, empero, la trabaja de manera más rigurosa en la *CRP*, “*Analítica de los principios*”. En lo que respecta a

---

<sup>20</sup> “Johann Schultz (1739-1805), whom Kant later (see Kant's Open Declaration concerning Schlettwein, Ak. [752]) declared to be his ablest expositor. Schultz was pastor in Löwenhagen near Königsberg at the time of the present letter. In 1776 he was appointed court chaplain in Königsberg and in 1786 professor of mathematics. His publications included a review of the Inaugural Dissertation in the Königsberg Gelehrten und Politischen Zeitungen (1771), Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft (1784), and Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft (2 volumes, 1789/92). Several of Schultz's writings have recently been translated into English, e.g., Exposition of Kant's Critique of Pure Reason, trans. James C. Morrison (Ottawa: University of Ottawa Press, 1995), a volume that includes Schultz's reviews of Kant's Inaugural Dissertation, Garve's review of the Critique, and the Gotha Review of the Critique by S. H. Ewald” (Zwieg, 1999, pág. 138). En lo que respecta a esta nota biográfica, y a otras más, se recurrirá al libro siguiente: Zweig, A. (1999). *Correspondence/Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>21</sup> “Johann Heinrich Lambert (1728-77), renowned mathematician and philosopher. A draft of this letter, differing from it considerably, may be found in Ak. 13:28-30. It contains further remarks on Lambert's conception of how a reform of metaphysics should proceed. His detailed suggestions are reiterated in his letter to Kant, Feb. 3, 1766, Ak. [37], below” (Zwieg, 1999, pág. 78). En lo que respecta a esta nota biográfica, y a otras más, se recurrirá al libro siguiente: Zweig, A. (1999). *Correspondence/Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

esta carta, se agrega que ni “... el fenómeno interno se transforma, ya que como podría observar este cambio sino aparecieron a mi sentido interno” (1980, pág. 87). Se sigue, así, que el cambio y la transformación de un fenómeno no se da de manera objetiva, como propio del objeto, sino que, tal como afirma Kant, las cosas no son ni variables ni invariables.

Y no es hasta este punto de su carta que el filósofo menciona la influencia que tiene Baumgarten<sup>22</sup> en su obra:

... como dice Baumgarten en la *Metafísica 18*: lo absolutamente imposible no es hipotéticamente posible ni imposible, puesto que no puede ser considerado desde ninguna condición; de la misma forma: las cosas del mundo objetivamente o en sí mismas no están en el mismo estado en diferentes tiempos o en distintos estados, ya que en esta manera de comprenderlas no son representadas en el tiempo (1980, pág. 87).

En consecuencia, dado que las cosas del mundo no se las pueden conocer sino mediante una representación fenoménica de ellas en el tiempo, de ahí que el tiempo sea uno de los principios fundamentales del conocimiento sensible. Por ser una intuición pura, su uso es indispensable en cualquier conocimiento correcto, esto es, que no vaya más allá de los límites de la experiencia: “el tiempo se acerca más a un concepto universal y racional, al abrazar en sus relaciones todas las cosas en absoluto, a saber, el espacio mismo y además los accidentes que no están comprendidos en las relaciones del espacio, como los pensamientos del alma” (1980, pág. 52). Pero, además, agrega Kant que “... el tiempo ciertamente no dicta leyes a la razón, pero, no obstante, establece las condiciones principales bajo cuyo favor la mente puede comparar sus nociones según las leyes de la razón; así, no puedo juzgar qué sea imposible sino predicando de un mismo sujeto a un mismo tiempo A y no A” (1980, pág. 52). En otras palabras, al tiempo no le compete la tarea del pensar bajo el dictamen de leyes a la razón. Empero, se trata de una intuición que sirve de base (condición forma) de todo conocimiento.

De momento se ha hecho referencia dos escritos. Tanto en la *Disertación*, como en la *Carta* se han mencionado ciertas nociones fundamentales con respecto de la idea del tiempo. Sin embargo, en 1781, con la publicación de la *CRP*, se fortalece la argumentación, y se sistematiza la propuesta. Kant agrega nuevos conceptos que complementan su exposición en esta obra.

---

<sup>22</sup> “Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-62), professor of philosophy in Frankfurt an der Oder, originated the conception of aesthetics as the study or doctrine of beauty. Kant used Baumgarten's *Metaphysics* (published in 1739) as the textbook for his lectures” (Zwieg, 1999, pág. 55). En lo que respecta a esta nota biográfica, y a otras más, se recurrirá al libro siguiente: Zwieg, A. (1999). *Correspondence/Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

En lo que sigue, se hará referencia sobre todo a la “Estética Trascendental”. De este apartado se expondrán los puntos principales en torno al tiempo. Sin dejar de lado ciertas cuestiones del espacio, la intuición del tiempo abrirá varias discusiones con relación a los escritos ya expuestos. Además, en varios casos, se evidenciará que ya hubo ciertos adelantos en la postura filosófica con respecto de la *CRP*, la *Disertación* y la *Carta*.

Sin embargo, antes de pasar a la exposición de la “Estética Trascendental” es pertinente realizar algunas observaciones hechas por Kant, en el “Prólogo”<sup>23</sup> y en la “Introducción”. En el “Prólogo” de la primera edición (A), Kant explica cuál es su objetivo principal en la *CRP*. Mediante la siguiente cita se guiará la argumentación:

El deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean. En este trabajo he puesto la mayor atención en la exhaustividad y me atrevo a decir que no hay un solo problema metafísico que no haya quedado resuelto o del que no se haya ofrecido al menos la clave para resolverlo. (2005, pág. 10)

Será necesario ahora ir en orden. Resolver todo problema metafísico que no haya quedado resuelto es una tarea indispensable precisamente porque Kant dilucida, mediante su obra, cuáles son los límites y extensiones del conocimiento. Pero, sobre todo, por la pregunta fundamental que guía la cita anterior: “¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?” (2005, pág. 12). Es decir, dado que “... ha recaído todo, una vez más, en el anticuado y carcomido dogmatismo y, a consecuencia de ello, en el desprestigio del que se pretendía haber rescatado a la ciencia” (2005, pág. 8), es necesaria una *CRP*. Pero dicho intento de rescatar a la ciencia falló hasta antes de Kant. Él bien explica al inicio del prólogo (A) que ella ha sobrepasado los límites de toda experiencia (2005, pág. 7). En esta metafísica, debido a su incansable tarea de cuestionar asuntos inagotables “... se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones” (2005, pág. 7). Sin embargo, no es sino hasta el trabajo de Kant que se dilucidan dichos errores en los que ha caído la metafísica, y, como es de su preocupación rescatar la ciencia y ubicarla en los más altos lugares, para evitar su degradación,

---

<sup>23</sup> Para el trabajo actual será menester revisar los dos Prólogos escritos por Kant. Tanto de la primera edición publicada el 29 de marzo de 1771, y de la segunda publicada el 23 de febrero de 1773. Esto a fin de comentar las modificaciones que hay en la segunda edición. El lector podrá, así, familiarizarse con la postura que mantiene Kant y con lo que corta de su libro, para evitar cualquier ambigüedad o error. Además, estas observaciones no serán únicamente con respecto del prólogo, sino con lo que se ha de estudiar en la obra. Para ello se seguirá, como bien se muestra en la bibliografía la traducción de Pedro Rivas (2005). En ella, Rivas, en todas sus notas, refiere a la primera edición con la primera letra mayúscula del abecedario: A. Mientras que, para la segunda edición, hace referencia con la segunda letra mayúscula del abecedario: B.

él explica que las nuevas investigaciones de las que se partirán en la metafísica, son distintas. Y para ello la pregunta de su investigación es fundamental<sup>24</sup>.

Luego, para este camino bien dice que por “crítica” no entiende más que una “... facultad de la razón general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios” (2005, pág. 9). Por ello es fundamental el libro segundo de la “Lógica Trascendental”: “Analítica de los principios”. Puesto que con ellos se marca los límites de toda experiencia posible.

Bajo esta exposición, Kant agrega, en una de las notas a pie de página, que toda investigación de su época ha de someterse a la crítica severa, bajo el pensamiento riguroso. Mucho más cuando se tratan de las ciencias:

De cuando en cuando se oyen quejas sobre la frivolidad de pensamiento en nuestra época y sobre la decadencia de la ciencia rigurosa. Sin embargo, yo no veo que las ciencias bien fundamentadas, como la matemática, la física, etc. merezcan en absoluto tal reproche. Al contrario, mantienen el viejo prestigio del rigor y, en el caso de la física, incluso lo sobrepasan. (2005, pág. 9)

Eso muestra claramente cuán importante es para Kant la investigación que realiza. Se trata, en efecto, de un estudio que marca el camino para que la razón no caiga en los lares de la metafísica dogmática. Este proyecto no puede ser más claro que en su obra *Los progresos de la metafísica* (1804) Si bien en ella, a pesar de ser una obra *opus postumum*, se manejan varias acepciones de la palabra metafísica<sup>25</sup>, no obstante, la que interesa es la que tiene concordancia con la *CRP*, así como con los *Prolegómenos*.<sup>26</sup>

La razón, dado que ha caído en las redes de la metafísica dogmática, tendrá que ser sometida a la crítica. Es así como se marca el principal error, a saber, “... que hasta ahora habían dividido la razón consigo misma en su uso no empírico” (2005, pág. 10). ¿Cuál sería el aporte principal de Kant frente a este problema? Como bien se dijo anteriormente, dicha investigación crítica ha de ser la misma naturaleza del conocimiento. Es así como se llega finalmente al meollo del asunto:

---

<sup>24</sup> En la introducción de la *CRP*, en el apartado VI, se plantea claramente: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?” (2005, pág. 54). Esta y otras cuestiones se expondrán brevemente luego de revisar ambos Prólogos.

<sup>25</sup> Se alude a la acepción introducida por Kant en este prologo (A): “... la metafísica no es más que el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura” (2005, pág. 13).

<sup>26</sup> Esta cuestión se tratará en capítulos posteriores. Entrever los objetivos de varios libros podría solo hacer caer al lector en digresiones, por ahora, innecesarias.

... la razón pura constituye una unidad tan perfecta, que, si su principio resultara insuficiente frente a una sola de las cuestiones que ella se plantea a sí misma, habría que rechazar tal principio, puesto que entonces tampoco sería capaz de solucionar con plena seguridad ninguna de las restantes cuestiones. (2005, pág. 10)

Aun con todos estos objetivos bien marcados, el compromiso de Kant va más allá del hecho siguiente: puesto que la razón, en su uso dogmático, no ha fundado su conocimiento en la experiencia, Kant muestra cómo, además de partir desde las sólidas bases de una experiencia posible, el estudio de la razón misma y su pensar puro, es una tarea fundamental. Y ese es, precisamente, el ámbito de la crítica severa.

Ahora bien, tras mencionar los objetivos principales<sup>27</sup>, especifica que esta investigación crítica tiene dos requisitos, a saber, la certeza y la claridad. Se trata de una afección formal de la investigación. Él afirma que "... como exigencias fundamentales que se pueden imponer razonablemente a quien se atreva a acometer una empresa tan escabrosa" (2005, pág. 11). Cada uno de los requisitos no solo dan rigor a la investigación, sino que además la posibilitan.

Es así como la certeza se contrapone con el opinar. Su postura es bastante clara: "... todo cuanto se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida, una mercancía que no debe estar a la venta ni aun al más bajo precio, sino que debe ser confiscada tan pronto sea descubierta" (2005, pág. 11). Tanto así que incluso se atreve a decir que el autor de la obra únicamente tiene que aducir razones. Ya que enjuiciar el efecto de dichas razones solo corresponde a sus jueces. En efecto, la certeza es fundamental en la investigación. Kant aclara porqué en la siguiente explicación:

Todo conocimiento que quiera someterse a priori proclama por sí mismo su voluntad de ser tenido por absolutamente necesario; ello es más aplicable toda vía a la determinación de todos los conocimientos puros a priori, la cual ha de servir de medida y, por tanto, incluso de ejemplo de toda certeza apodíctica (filosófica). (2005, pág. 11)

En suma, el requisito primero de la certeza sugiere responder las siguientes preguntas: "¿qué y cuanto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia? – y esta otra–: ¿cómo es posible la facultad del pensar misma?" (2005, pág. 11). Estas preguntas en realidad son indispensables para realizar una argumentación en torno a la intuición del tiempo. Sin la intuición del tiempo y sin la del espacio, ninguna investigación en torno a la naturaleza del conocimiento sería posible. Ya en la *Disertación* y en la *Carta* enviada a Hertz en 1772 se muestra que estas intuiciones son fundamentales.

---

<sup>27</sup> Hasta ahora encontrados en el prólogo de la primera edición (A). En la segunda edición (B) se ampliará el panorama y se agregarán ciertas aclaraciones no hechas en (A).

El segundo requisito es la claridad. Los párrafos que dedican a la argumentación son muy interesantes. Se podría resumir de la siguiente manera: si bien es cierto que todo lector exige claridad discursiva (lógica) y claridad intuitiva (estética), Kant dirá que la claridad discursiva es propia de una exposición meramente escolástica. Es decir, una exposición seca y llena de párrafos conceptuales. Y, por tanto, necesaria para su investigación, puesto que toda claridad intuitiva, mediante ejemplos o ilustraciones concretas “... solo se precisa si se adopta un punto de vista popular ... cuando a los verdaderos concedores de la ciencia no les hace tanta falta semejante alivio ...” (2005, pág. 13). Esa es la explicación principal en torno a la exposición meramente conceptual que se encuentra en la *CRP*. A diferencia de la *Disertación*, en la que sí se presenta uno u otro ejemplo, en la *CRP* no hay ilustración concreta alguna. El lector podría preguntarse ahora ¿a qué fin toda esta exposición inicial en torno al “Prólogo” de la primera edición? La respuesta es la siguiente: Kant, dentro de sus objetivos planteados, introduce conceptos nuevos para su época. Y sin dilucidar cuáles son sus objetivos, poco o nada se podrá tener claro, con respecto del contexto que gira alrededor de la intuición del tiempo. Esta respuesta es clave para la argumentación que viene a continuación, previo a toda exposición directa de la intuición del tiempo.

Finalmente, Kant aclara que una de las investigaciones complementarias a la *CRP* se enmarcará bajo el sistema de la razón pura<sup>28</sup>. Tal proyecto tendrá el título de Metafísica de la naturaleza<sup>29</sup>. Con estos antecedentes, el “Prólogo” a la segunda edición (B) presenta ciertos cambios, cuestiones que Kant mismo modifica, a fin de ofrecer al lector un estudio preliminar que esclarezca sus objetivos, incluso ciertos errores de la impresión.

El prólogo de la segunda edición (B) de entrada inicia la argumentación con lo siguiente: “Si la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón lleva o no al camino seguro de una ciencia, es algo que pronto puede apreciarse por el resultado” (2005, pág. 13). Este cambio es fundamental. Se debe tener en cuenta un par de aspectos: primero, que en 1783 publicó

---

<sup>28</sup> Es sumamente interesante como compara este edificio de la razón pura con los experimentos realizados por los químicos: “Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los químicos bajo el nombre de ensayo de reducción y, de ordinario, bajo el nombre de procedimiento sintético. El análisis del metafísico separa el conocimiento puro a priori en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la dialéctica los enlaza de nuevo, a fin de que estén en consonancia con la necesaria idea racional de lo incondicionado, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por tanto, la verdadera” (2005, pág. 22). A pesar de ser una analogía realizada en el “Prólogo” de la segunda edición (B), es pertinente puesto que con ello se entiende mejor el objetivo de la investigación de Kant.

<sup>29</sup> Kant alude claramente a su obra *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786). A esta obra se hará referencia únicamente cuando sea necesario. Él mismo se encarga de afirmar que dicha obra tendrá menos extensión que la *CRP*. Si bien su contenido es más rico, se trata de distinguir los objetivos: “La crítica que ahora publico debía, ante todo, exponer las fuentes y condiciones de su posibilidad, y necesitaba desbrozar y allanar un suelo completamente inculto” (2005, pág. 14). Es decir, que, incluso esta *CRP* ha de servir de fundamento a los Principios.

ya los *Prolegómenos*. En ese libro pretende esclarecer varias cuestiones que en la *CRP* quedaron oscuras. Pero, sobre todo, muestra al lector su afán de proponer un nuevo camino para la ciencia, a saber, mediante la formulación de juicios sintéticos a priori. Segundo, que en 1786 publicó los *Principios*. Obra que ya fue advertida en el prólogo de la primera edición de la *CRP*. Por ello, en el “Prólogo” de la segunda edición (B) ya advierte su interés de carácter netamente científico. Su proyecto se presentó bastante claro. De lo anterior se puede advertir lo siguiente: que Kant ya conocía muy bien los avances de la física y de la matemática de su época, y que, además, estudió, teniendo en cuenta sus límites para conseguir ciertos libros<sup>30</sup>, a grandes filósofos.

Sin abandonar su postura, afirma nuevamente que cuando la razón se queda estancada, aludiendo a la metafísica dogmática, no logra un estudio riguroso. En realidad, su pretensión de buscar un camino seguro de una ciencia no resulta. Es así que “... averiguar dicho camino, dentro de lo posible, aun a costa de abandonar como inútil algo que se hallaba contenido en el fin adoptado anteriormente sin reflexión” (2005, pág. 16). Si la razón no se encarga de averiguar tal camino, la *CRP* no tendría investigación alguna. Aun cuando la lógica, desde los tiempos de Aristóteles, ha tomado ese camino, es menester realizar varias correcciones que afectan, más que a la certeza de la ciencia, a la elegancia. Dice Kant que “lo curioso de la lógica es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso<sup>31</sup>. Según todas las apariencias se halla, pues, definitivamente concluida” (2005, pág. 15). Ampliarla con capítulos psicológicos, metafísicos o antropológicos, no hacen más que desfigurar el ámbito de la ciencia.

A esto añade Kant que la lógica tiene límites:

... están señalados con plena exactitud por ser una ciencia que no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento, sea este *a priori* o empírico, sea cual sea su comienzo o su objeto, sean los que sean los obstáculos, fortuitos o naturales, que encuentre en nuestro psiquismo. (2005, pág. 16)

Sin esta limitación, la lógica no habría tenido éxito. Y precisamente esta es una de las observaciones realizadas por Kant, la misma que tiene gran valor. Dicha limitación “... la obliga, a abstraer de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias” (2005, pág. 16). En este sentido, Kant atribuye a la lógica el lugar de “vestíbulo” de la ciencia. De ahí que en la lógica el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma. Pero, a diferencia de la ciencia, para la razón es mucho más difícil tomar el camino seguro.

---

<sup>30</sup> Por ejemplo, el caso de Berkeley ayuda a esclarecer esto. El artículo de Luis Hoyos Jaramillo es bastante provechoso: *La interpretación kantiana del idealismo de Berkeley*.

<sup>31</sup> En sus lecciones de *Lógica* (1800) se explicita esta argumentación. Remitirse a Young. M. (1992). *Lectures on logic*. Kansas: Cambridge University Press. En: Part IV: *The Jache logic*. pp. 539-544. Sus observaciones en torno a los avances de la lógica, durante su época, se explicitan claramente.

Bajo estas observaciones, Kant, anuncia algo fundamental para delimitar correctamente su trabajo. Dado que la razón es menester en dichas ciencias, algo se ha de conocerse en ellas *a priori*. La cuestión radica en que este conocimiento puede poseer dos relaciones con su objeto. Por eso agrega que, para el conocimiento teórico de la razón, es necesario el objeto para determinarlo con su concepto. Mientras que, para el conocimiento práctico, a tal objeto se lo convertirá en realidad. Incluso luego agregará cual es la tarea de la razón, tanto de la teórica, como de la práctica. Pero, a fin de complementar su trabajo con respecto del conocimiento teórico, trae a la matemática y a la física como conocimientos teóricos de la razón, lo mismos que determinan sus objetos *a priori*. Así agrega que “la primera de forma enteramente pura; la segunda, de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes del conocimiento distintas de la razón” (2005, pág. 17). Es decir, que, como parte del conocimiento teórico de la razón, son dos claros ejemplos de ciencias que han tomado el camino seguro. A saber, el método mismo propuesto en esta obra.

En efecto, la tarea de la razón pura especulativa es la de “... abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales solo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios” (2005, pág. 18). Pero, además, ¿a qué alude Kant con el camino seguro que debe seguir la metafísica? No hace más referencia que al conocimiento especulativo de la razón. A pesar de sus intentos de levantarse por encima de lo que enseña la experiencia, solo haciendo uso de meros conceptos, y cayendo en el grave error de no aplicarlos a la intuición, tales como las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, pues no ha logrado un camino seguro. Es curioso que Kant ponga énfasis en la “seguridad” de la ciencia, esto es, en su camino. El papel de la razón pura especulativa se encarga de garantizar seguridad al conocimiento para que no caiga en dogmatismo.

Aun así, a pesar de evidenciar errores en la metafísica, se la debe corregir. Siempre que la experiencia constituya un tipo de conocimiento que requiere el entendimiento, y este último posea reglas *a priori*, tal metafísica sigue el camino seguro. Con justa razón agrega Kant que “este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada” (2005, pág. 21). Es decir que la experiencia es fundamental para cualquier conocimiento de la razón pura especulativa. De este modo, para eliminar toda contradicción, Kant sostiene que el modo de conocer, “... suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por estas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de

representación” (2005, pág. 22). En otras palabras, el conocimiento no se rige más que a nuestros dos troncos, la sensibilidad y el entendimiento<sup>32</sup>. Sostener que los objetos como cosas en sí son reales, no constituye más que un grave problema, incluso cierta ingenuidad por no atenerse a los principios de la razón pura.

El asunto radica en que solo desde el punto de vista práctico, es viable sobrepasar los límites de toda experiencia posible. Pero porque se trata de conocimiento práctico. Esta crítica de la razón pura no es más que “... un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma...” (2005, pág. 23). Sin estas anticipaciones realizadas en el prólogo a la segunda edición, no se comprendería que la intuición del tiempo, como condición de posibilidad de toda experiencia y conocimiento, es fundamental dentro del método, así como para la razón pura especulativa. Kant agrega, que toda esta investigación es posible, desde la naturaleza de las representaciones de espacio y tiempo, y de los conceptos elementales del entendimiento.

Solo mediante este camino, es decir, la crítica, la metafísica puede seguir el camino seguro de la ciencia, y, por consiguiente, abarcar todo el campo de los conocimientos que le pertenecen. Él mismo dice que se trata de una metafísica “depurada” por la crítica. Quizá se tenga duda con respecto de su utilidad. A lo largo de la obra Kant reconoce dos tipos de usos: el negativo y el positivo. Para esta crítica se entenderá su utilidad negativa. Esto es, que “... nos advierte que jamás nos aventuramos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa” (2005, pág. 24). El problema radica en la utilidad positiva, puesto que allí

... se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como resultado indefectible una reducción de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad ... (2005, pág. 24)

A partir de esta cita se abre la discusión en torno al conocido giro copernicano. *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* es una obra compilada por Paul Guyer. El primer artículo de esta gran obra ofrece una provechosa discusión del tema. Para profundizar en la discusión véase: Hogan, D. (2010). Kant's Copernican Turn and the

---

<sup>32</sup> A partir de esta cita se abre la discusión en torno al conocido giro copernicano. *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* es una obra compilada por Paul Guyer. El primer artículo de esta gran obra ofrece una provechosa discusión del tema. Para profundizar en la discusión véase: Hogan, D. (2010). Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition. En P. Guyer, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (págs. 21-40). New York: Cambridge University Press.

Rationalist Tradition. En P. Guyer, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (págs. 21—40). New York: Cambridge University Press.

Por tanto, dicha crítica que ha de restringir la razón especulativa, será en sentido negativo. Sus apuntes reflejan como el uso moral de la razón pura sí sobrepasa los límites de la sensibilidad.

El aporte clave en este prólogo a la segunda edición es el siguiente:

En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos ... no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno. De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia. (2005, pág. 25)

No solo se reconoce la primacía del espacio y el tiempo en todo conocimiento que la razón pura especulativa pretenda construir, sino que además se explicita que ambas son formas de la intuición sensible. En la “Estética Trascendental” agregará que espacio y tiempo no son únicamente meras formas de la intuición sensible, sino que además son intuiciones *a priori*. El conocimiento proveniente de ellas, se hallarán limitadas, por tanto, a los simples objetos de la experiencia. Y seguramente ese conocer se diferencia del pensar. Los objetos no pueden ser conocidos como cosas en sí mismas, pero sí puede pensarlos. Empero, esto es únicamente posible porque para conocer un objeto es fundamental demostrar su posibilidad, ora a partir de la experiencia la cual testimonia su realidad, ora a priori, siempre mediante la razón. Kant agrega en la nota a pie de página que “puedo pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto” (2005, pág. 25). Esto quiere decir que todo conocimiento de un objeto en cuanto fenómeno, depende, necesariamente de una experiencia posible. Es decir, mediante las formas de la sensibilidad. En consecuencia, solo a partir de la crítica se logrará diferenciar cuándo tomar al objeto como fenómeno y cuándo como cosa en sí. A partir de esa diferenciación Kant expone que la doctrina de la naturaleza y la de la moralidad mantienen sus posiciones gracias al trabajo de la crítica.

En el “Prólogo” a la segunda edición (B), Kant sostiene que esta tarea de guiar la metafísica por el camino seguro de la ciencia será del filósofo especulativo: “este sigue siendo el exclusivo depositario de una ciencia que es útil a la gente, aunque esta no lo sepa, a saber, la crítica de la razón” (2005, pág. 29). Y, dado que esta no puede convertirse en uso popular, el estudioso de esta obra, ha de conocer rigurosamente los fundamentos de este trabajo. La gran diferencia en

torno al problema de la crítica y su procedimiento radica en ser, por un lado, dogmático, y por otro, que no sea más que un dogmatismo. Este último se refiere al “... procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad” (2005, pág. 30). De ahí que la crítica sea fundamental para esta investigación.

Además, el “Prólogo” hace referencia a Wolf como el claro ejemplo de los filósofos dogmáticos. Gracias a él se comprendió “... cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor de las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones” (2005, pág. 30). Y esto es justamente lo que se encuentra en la *CRP*. Tal influencia se evidencia en su biografía. Al iniciar los estudios, el profesor Martin Knutzen fue fuertemente influenciado por Wolf, y de ello que Kant haya seguido esos pasos de rigurosidad. Martin Knutzen fue profesor de Kant.

Por último, en esta segunda edición, publicada en 1787, casi no se han realizado cambios elementales. De hecho, muestra gran confianza en su propuesta filosófica. Por supuesto sin declarar que tal sea la propuesta última y verdadera. De hecho, sostiene que cualquier investigación complementaria a su propuesta, ha de ser bienvenida: “... la tarea de completar mi trabajo, que sigue teniendo quizá algunas deficiencias en lo que afecta a la exposición. Pues en este caso no hay peligro de ser refutado, pero sí de no ser entendido” (2005, pág. 34). Y es que con razón afirma que una pequeña modificación elemental de la obra, podría afectar al resultado general de ella. Mediante este pasaje se comprende el porqué: “esta posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que el todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo” (2005, pág. 31). De ese modo, con respecto de las modificaciones, la mayoría de ellas fueron sometidas a ciertas revisiones a fin de esclarecer lo que podría parecer oscuro. En torno al concepto del tiempo, menciona que ha introducido ciertas correcciones que remedian el malentendido de la estética. Problema que versa en torno a la concepción del sentido externo y el sentido interno. Sin más, se iniciará con la exposición de la introducción, siguiendo sus siete apartados.

De momento no queda más que aclarar un par de cuestiones antes de pasar a la “Introducción”. Primero, tanto la *Disertación* como la *Carta* enviada a Herz son fundamentales para tener en cuenta los antecedentes de la obra que se trabaja: *CRP*. Más en la *Disertación* y en los dos prólogos se hace clara referencia al tiempo. Se trata de un concepto fundamental. No solo por ser condición formal de toda experiencia y conocimiento, sino porque el ser humano existe en el tiempo. Es decir, que la misma posibilidad de él como sujeto cognoscente, se basa en este concepto. Segundo, que las observaciones realizadas en los prólogos de ambas ediciones

presentan argumentos generalísimos de la investigación de Kant. Por ello, es difícil encontrar argumentos que expondrá directamente en la “Estética Trascendental”. Y, en tercer lugar, que, sin estas exposiciones previas, una acerca de la intuición del tiempo quedaría completamente descontextualizada. Y por eso, en la “Introducción”, se desarrollarán ciertas discusiones más puntuales acerca de la intuición del tiempo, si bien no directamente, se menciona el papel de la intuición.

En el primer apartado de la “Introducción”, titulado por Kant la “Distinción entre en conocimiento puro y el empírico”, se explica que, a pesar de haber dos tipos de conocimiento, el de particular interés es el conocimiento puro. Es decir, aquel que se produce independientemente de toda experiencia. No obstante, previo esta afirmación, sostiene que sin duda todo el conocimiento comienza con la experiencia. Por ende, la particular investigación de un posible conocimiento independiente de toda experiencia, se plantea de entrada: “Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia” (2005, pág. 42). Es decir, que deja abierta la posibilidad para un conocimiento el cual no provenga completamente de las impresiones de los sentidos. Dado que esto es fundamental, una de sus investigaciones de prioridad será la de “... saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos” (2005, pág. 42). A este conocimiento lo llamará *a priori*, el mismo que se distinguirá del *a posteriori*, es decir del conocimiento que tiene su fuente en la experiencia.

Empero, que *a priori* abarque todo lo que corresponde al conocimiento sin experiencia, es insuficiente. De ahí que proponga los ejemplos de un conocimiento *a priori* independiente de una u otra experiencia. Sin embargo, esto no hace más que confundir el asunto. Ya que la expresión *a priori* alude enteramente a todo conocimiento absolutamente independiente de toda experiencia. Incluso, para precisar, se dice que todo conocimiento *a priori* recibirá el nombre de puro puesto que en ellos no habrá nada empírico. Dice Kant, por ejemplo, “... la proposición todo cambio tiene su causa es *a priori*, pero no pura, ya que el cambio es un concepto que solo puede extraerse de la experiencia” (2005, pág. 43). Así, se entiende que la distinción entre estos dos tipos de conocimiento sea primordial en una investigación como la suya.

Luego de finalizar el primer apartado, en el segundo cuestionará si “Estamos en posesión de determinados conocimientos a priori que se hallan incluso en el entendimiento común”. Siguiendo este apartado, se averiguará el criterio mediante el cual se distingue el conocimiento puro del conocimiento empírico. De este modo, Kant señala que la experiencia, no otorga a sus juicios una universalidad verdadera. Por lo que resta una opción, a saber, que se piense en un juicio con estricta universalidad, pero que no deriva de la experiencia, empero, sí es válido

enteramente a priori. Por eso la llamada universalidad empírica no es más que una validez en todos los casos.

Por otro lado, la investigación acerca de un juicio que posea universalidad, implica una cuestión especial como fuente de conocimiento. Y para que esto sea posible se requiere de una facultad de conocimiento a priori. Por consiguiente, tanto “necesidad y universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento a priori y se hallan inseparablemente ligados entre sí” (2005, pág. 44). Estos criterios son los que convencen tal propósito.

A diferencia de los juicios a priori, los juicios puros a priori son un tipo de conocimiento en los cuales la necesidad y la universalidad prevalecen. ¿Pero es posible encontrar ejemplos que muestren semejante propuesta? Sí, Kant ya señala esto: “... todas las proposiciones matemáticas. Si queremos un ejemplo extraído del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición todo cambio ha de tener su causa” (2005, pág. 44). Las primeras se encuentran en un campo más interesante, donde cada proposición no requiere de experiencia alguna, es más, se fundan en dichas facultades a priori. Sin embargo, aun sin acudir a tales ejemplos, es posible demostrar que en el conocimiento existen principios puros a priori. Estos son indispensables para que la experiencia sea posible. Tanto así que la experiencia no se da sin más, únicamente a partir de la sensibilidad, sino que esta última se rige a los principios propios del entendimiento<sup>33</sup>. A fin de esclarecer eso, se trajo a propósito ambas facultades. Ahora bien, la inicial distinción entre reglas y principios es fundamental. A lo largo de su exposición sostiene que son dos facultades que cumplen papeles distintos: la razón como la facultad de los principios, y el entendimiento como la facultad de las reglas. De ahí que en la “Introducción” ya advierta asunto tal.

En el tercer apartado se agrega que “la filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori” (2005, pág. 45). Esto es, la necesidad de abandonar toda experiencia, para la constitución de ciertos conocimientos. Solo en estos conocimientos es posible traspasar el mundo de los sentidos. Por ello, a la experiencia no es posible proporcionar guía ni rectificación, dado que la razón se encuentra en ciertas investigaciones más sobresalientes, incluso con una mayor finalidad, que todo cuando es posible aprender el entendimiento en el campo fenoménico. Se tratan de problemas que la razón pura no ha cortado de raíz. Estos son: Dios, la libertad y la inmortalidad. Y, dado que la metafísica haya sido la única en tratar de resolver, pues no ha tomado otro camino que el dogmático: “... emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin

---

<sup>33</sup> En esta exposición introductoria no se alude directamente a las facultades mencionadas, no obstante, a fin de complementar la lectura, se las ha introducido. En lo que sigue de la exposición se esclarecerá cual es el papel de cada facultad.

analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo” (2005, pág. 45). Por eso mismo, cuando se abandona la experiencia, es común cometer errores, aún más cuando se ignora la fundamentación mediante un análisis cuidadoso. Retomando la afirmación anterior con respecto de la matemática, Kant sostiene que “las matemáticas nos ofrecen un ejemplo brillante de lo lejos que podemos llegar en el conocimiento a priori prescindiendo de la experiencia” (2005, pág. 46). Bajo la única condición, esta ciencia basa sus conocimientos en objetos los cuales son representables únicamente en la intuición, distinguiéndose de un mero concepto puro. De esta manera se distingue entre los dos tipos de conocimiento.

En el cuarto apartado se realiza la “distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos” (2005, pág. 47). Podría considerarse este apartado como el más valioso con respecto de la investigación. No solo porque establece una distinción entre ambos juicios, sino porque Kant se convierte el primero en fundar su proyecto a partir de esta distinción. Por un lado, los juicios analíticos son llamados también explicativos, es decir, que aquello que predica B de A, ya está implícito en A. Mientras que los juicios sintéticos son extensivos porque aquello que B predica de A, es completamente nuevo. Los segundos serán de particular interés para esta investigación. Pero, Kant agrega el toque principal a tales juicios. Si bien todo juicio de experiencia es sintético, no obstante, la principal preocupación radica en formular tales juicios privándolos de la experiencia: “en el caso de los juicios sintéticos a priori, nos falta esa ayuda enteramente. ¿En qué apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo?” (2005, págs. 49, 50). Es decir, precisamente se requiere dicha investigación para fundar el conocimiento teórico a priori, el mismo que se basa en principios sintéticos.

Tras establecer esta distinción, se enuncia que “todas las ciencias teóricas de la razón contienen juicios sintéticos a priori como principios”. Por ello, dará tres ejemplos claros en los que se manejan tales principios, a saber, la matemática, la física y la metafísica. Esta última Kant la maneja con cierto cuidado. De modo que su concepción de metafísica tiene un cambio bastante riguroso. En torno a la matemática, es puntual: “los juicios matemáticos son todos sintéticos” (2005, pág. 51). Esto es, todo juicio procedente de la matemática, prescinde de la experiencia. Más su única condición es el principio de contradicción, y además su intuición fundadora. De esto que sostenga lo siguiente:

... las proposiciones verdaderamente matemáticas son siempre juicios a priori, no empíricos, ya que conllevan necesidad, cosa que no puede ser tomada de la experiencia. Si no se quiere admitir esto, entonces limitaré mi principio a la matemática pura, cuyo

concepto implica, por sí mismo, que no contiene conocimiento empírico alguno, sino solo conocimiento puro a priori. (2005, pág. 51)

Este asunto se esclarece con el ejemplo siguiente:  $7 + 5 = 12$ . Y lo que expone mediante él es lo siguiente: dado que en la proposición siete más cinco no está contenido, de ninguna manera, el concepto doce, entonces se trata de una proposición netamente sintética a priori. Es, en consecuencia, una proposición que extiende el conocimiento. En este punto se trata tangencialmente la intuición del tiempo, así no haya estricta referencia: “hay que ir más allá de esos conceptos y acudir a la intuición correspondiente a uno de los dos, los cinco dedos de nuestra mano...” (2005, pág. 52). Lo mismo pasa con la geometría pura, esta, al contrario, se basa en la intuición del espacio. De tal manera que decir que la línea recta sea la más corta entre dos puntos, no hace más que extender el conocimiento. Se trata de una proposición sintética a priori. Por consiguiente, sin la intuición, como uno de los factores mediante el cual es posible la síntesis, ningún juicio sintético a priori, se posibilitaría. Todo esto es claro cuando gracias a la intuición se añade el concepto.

En segundo lugar, la física, o ciencia de la naturaleza, contiene juicios sintéticos a priori como principios. Su ejemplo es el siguiente: “En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia...” (2005, pág. 53). De ella se desprende que su necesidad sea a priori, pero también sintética. Por ello, en el concepto de materia no se concibe directamente, de ningún modo, la permanencia. Al contrario, lo único que se piensa es su presencia en el espacio que llena. Se trata de una proposición sintética la cual es pensada a priori. Finalmente, en la metafísica todo conocimiento debe proponerse como sintético a priori. Según Kant: “su tarea no consiste simplemente en analizar conceptos que nos hacemos a priori de algunas cosas y en explicarlos analíticamente por este medio, sino que pretendemos ampliar nuestro conocimiento a priori” (2005, págs. 53, 54). Es decir, dicha propuesta se ha de basar en principios que extiendan el concepto, mediante juicios sintéticos a priori. De hecho, toda su composición es, al menos según su fin, de proposiciones sintéticas a priori. Configurar la metafísica de otro modo no trae más que problemas en su investigación.

Tras plantear varias cuestiones preliminares al estudio de su obra, Kant señala el “problema general de la razón pura” (2005, pág. 54). Su aporte frente al problema es fundamental. Claramente explicita que toda esta investigación se puede reducir a un problema general, a saber, el de la razón pura. Anteriormente se aludió a esta parte de la “Introducción”, pero con mucha razón, puesto que todo estudio de la *CRP* debe seguir el hilo conductor de la tarea crítica, y de sus cuestionamientos. Ahora bien, la apertura para que todo lector lleve a cabo la tarea crítica es indispensable. O bien el objetivo se cumplió a cabalidad, o se encontraron inconsistencias. Pero,

a fin de esclarecer su propuesta Kant dice que “la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*” (2005, pág. 54). Esto es, la pregunta que guía su objetivo. Pero incluso tal pregunta ha de ser fundamental para que la metafísica se presente como ciencia, ya que ella debe contener juicios sintéticos a priori —y qué mejor aporte que tal pregunta—. No solo porque la metafísica ha permanecido en un estado inseguro, sobre suelo frágil, incluso porque ha estado llena de contradicciones e inseguridades, por lo que aún queda trabajo pendiente.

Algunos filósofos lograron al menos comprender la generalidad del problema. Hume, por ejemplo, sostuvo la posibilidad de proposiciones sintéticas. Y, mediante ello, mostró su imposibilidad a priori. Este filósofo inglés, según señala Kant, no distinguió las proposiciones analíticas porque cualquier conocimiento a priori, en su filosofía, es imposible. De hecho, ningún filósofo, antes de Kant, señaló la diferencia entre ambos juicios. Sin embargo, “si Hume hubiese tenido presente nuestro problema en su universalidad, jamás se le habría ocurrido semejante afirmación, que elimina toda filosofía pura” (2005, pág. 54). Pero la gravedad de su postura filosófica radica en el hecho que, según él, la matemática pura tampoco sería posible. Puesto que, como ya se explicó anteriormente, toda ella contiene proposiciones sintéticas a priori.

Tras plantear la problemática en general dice, certeramente, que “la solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico a priori de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas: *¿Cómo es posible la matemática pura?, ¿Cómo es posible la ciencia natural pura?*” (2005, pág. 55). Tal como se evidencia en los *Prolegómenos*, esas preguntas, junto a la que sostiene la posibilidad de la metafísica en general, guían la argumentación. En efecto, su postura se mantiene en el campo estrictamente científico, con respecto de la razón pura especulativa y del conocimiento teórico.

Por ello es menester prestar atención al estudio de la posibilidad que se plantea en las preguntas. El hecho de que sean posibles, tanto la matemática como la ciencia natural, se demuestra mediante su realidad, es decir siempre y cuando haya un sujeto cognoscente, el mismo que produce semejante conocimiento. No se trata de una realidad en sí, al contrario, es una proveniente de las facultades inherentes al sujeto. Si se cuestiona el cómo, acerca de la ciencia de la naturaleza, Kant responderá que incluso esta tiene ciertas proposiciones muy sugerentes, a saber: “... la de la permanencia de la cantidad de materia, la de la inercia, de la igualdad de acción y reacción, etc.” (2005, pág. 55). Es decir, que para este estudio es necesario tener en cuenta los avances de la Física de la época. Y se tiene sumamente claro que una de las principales referencias es Newton. Luego, agrega lo siguiente acerca de las proposiciones antes citadas:

“Pronto nos convenceremos de que forman una *physica pura* (o *rationalis*), cuya amplitud –sea pequeña o grande– bien merece ser tratada por entero separadamente, como una ciencia independiente” (2005, pág. 55). Con lo que deja claro que la investigación actualmente hecha se queda con varias limitaciones. No solo por la amplitud de la tarea, sino porque tales proyectos anexos mantendrán, allende del fundamento de la *CRP*, sus objetivos que serán más específicos, como lo muestra en su obra *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* (1786)<sup>34</sup>.

Ahora bien, no lejos de los *Prolegómenos*, la preocupación por un tipo de metafísica que dé respuesta a las contradicciones que se han encontrado, es fundamental. De hecho, se trata no de una metafísica en cuanto ciencia, sino, únicamente, en cuanto disposición natural. Por tanto, es una investigación que concierne a la razón humana. En palabras de Kant:

La propia necesidad impulsa hacia preguntas que no pueden ser respondidas mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso. Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo. Preguntamos pues: ¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural? (2005, pág. 55)

Cuestión formulada de otra manera: “¿Cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?” (2005, págs. 55, 56). Por lo que la tarea se dificulta al entrar en este ámbito. Pero, además, se plantea en otro asunto el problema universal de la razón, a saber: “¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?” (2005, pág. 56). De lo que se desprende el objetivo que va a la par con la misma crítica de la razón, es decir, la posibilidad de una ciencia. De otro modo, el uso dogmático de esta razón no desembocaría más que en afirmaciones gratuitas, tal como dice Kant, las mismas que pueden ser ficticias, y así, caerían en un escepticismo. Por eso, la tarea misma de la crítica no es únicamente la de señalar los límites del conocimiento, sino, y aún más importante, la de consolidar una ciencia rigurosa. En lo que respecta al trabajo de Kant, la “... ciencia... se ocupa ... de la razón misma, de los problemas que surgen enteramente desde dentro de sí misma y que se le presentan, no por la naturaleza de cosas distintas de ellas, sino por la suya propia” (2005, pág. 56). De tal manera que, para alcanzar la amplitud y su uso sin sobrepasar las fronteras de la experiencia, será necesario que esta razón haya adquirido un conocimiento de su propia capacidad acerca de aquellos objetos que se ofrecen en la experiencia. Sin esta tarea crítica, la metafísica no se posibilitaría como ciencia. Por lo que

---

<sup>34</sup> Sus cuatro secciones tratan, en concreto, cuestiones estrictamente ligadas a la física newtoniana. De ahí que dedique, en la “Mecánica”, varios argumentos explicativos del principio de inercia, de acción y reacción, etc.

todo esfuerzo anterior de fundar una metafísica no ha procedido de otra forma que dogmáticamente.

Esto es, el camino firme que se ha de plantear la metafísica es fundamental. Kant sostiene que de ella se puede cortar el tronco cada vez que rebrote llena de contradicciones, no obstante, sus raíces no se las podrá arrancar. El auténtico trabajo no consiste en mostrar el contenido de todo concepto fundado a priori, sino la forma de obtenerlos a priori. De ahí que la pregunta se base en el cómo de su obtención.

En la última parte de la “Introducción”, Kant introduce la “idea y división de una ciencia especial con el nombre Crítica de la razón pura” (2005, pág. 57). Este apartado es sumamente importante, ya que es donde se apunta el nombre oficial de su obra. En la *Carta* enviada a su discípulo todavía no se elegía concretamente cuál sería el nombre de su proyecto —a pesar de indicar que su investigación sería una crítica de la razón—. Como aporte a este trabajo crítico, Kant, argumentó de manera más clara, incluso con respecto del tiempo, aquello ya encontrado en su *Disertación*.

Ahora bien, la exposición anterior no fue más que la apertura a su propia ciencia, a saber, la *CRP*. Su puntual explicación de los términos permite que el lector esclarezca, de entrada, la argumentación que viene a continuación: “... razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*” (2005, pág. 57). Y, por otro lado: “de ahí que razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente *a priori*” (2005, pág. 57). Entonces, ya dada la definición de razón y razón pura, incluso con base del sentido que atribuye a lo puro, es decir, independientemente de toda experiencia, agrega que “un organon de la razón pura sería la síntesis de aquellos principios de acuerdo con los cuales se pueden adquirir y lograr realmente todos los conocimientos puros *a priori*” (2005, pág. 57). Por eso las divisiones que realiza Kant, tan minuciosas, a lo largo de toda su obra, se entienden desde la explicación de semejante organon. Se trata, en efecto, de un sistema de la razón pura, incluso, para ofrecer la claridad lógica o discursiva de la que habla en el “Prólogo” (A). Por lo demás, su argumentación se presenta bastante clara, es decir, dicho lo anterior, la ciencia de la que se habla es una del “... examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites...” (2005, pág. 58). Dado que se trata de una propedéutica del sistema de la razón pura, ella misma no debe llamarse doctrina de la razón pura, sino crítica. La misma que no pretende ampliar la razón, al contrario, debido a su uso negativo, esta únicamente la clarifica y la preserva de errores. Lo cual ya es un gran avance.

Sobre dos asuntos se debe prestar atención: primero, sobre su concepción de lo trascendental; segundo, de su propuesta de una filosofía trascendental. El primer asunto es “... todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en

cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (2005, pág. 58). De esto, se desprende la concepción de la propuesta, esto es, el “... sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*” (2005, pág. 58). Señala con más precisión lo que esta significa:

La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio. (Es el sistema de todos los principios de la razón pura.) (2005, pág. 56)

Por consiguiente, alrededor de los dos puntos esclarecidos anteriormente, por un lado, se hace completa referencia al conocer los objetos *a priori* (trascendental), por otro lado, se alude a todo el sistema de semejantes conceptos (filosofía trascendental). Kant señala una dificultad con respecto de la filosofía trascendental, y a tal dificultad responde que, a pesar de su larga extensión, su objetivo se basara únicamente en la extensión de los principios de la síntesis *a priori*. Esto ya dilucida la tarea principal: no se pretende ampliar el conocimiento mismo, sino, “... enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*” (2005, pág. 58). Por lo que la crítica ahora expuesta, no tiene como fin extender el conocimiento. Y por ello, esta observación se convierte en indispensable al exponer metafísica y trascendentalmente, el concepto de tiempo. Dicho de otro modo, preocuparse de la naturaleza de las cosas sería inalcanzable, más la cuestión radica en cómo el entendimiento enjuicia esa naturaleza de las cosas.

Esta exposición se torna aún más interesante cuando Kant pone la crítica a la base de toda valoración filosófica de obras antiguas y de su época. De tal manera que su propuesta tiene un peso fundamental al momento de leer alguna otra de sus obras. Por lo que toda su propuesta de la crítica necesita introducir conceptos básicos que posibilitan dicha tarea, y, además, los mismos que constituyen tal conocimiento puro. En suma, todo lo perteneciente a la *CRP* se da en base a lo que constituye la filosofía trascendental. La misma que no debe confundir sus conceptos *a priori*, es decir, sin contenido empírico, con los principios de la moralidad, los mismos que sí tienen contenido empírico. Más la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura, meramente especulativa, y basada en conocimientos *a priori* completamente puros.

En torno a la división de la obra, él señala que son dos las principales: doctrina elemental y doctrina del método de la razón pura. La primera parte es la más extensa y en ella se exponen cada uno de los conceptos principales de dicha ciencia. De ella solo introduce a groso modo lo fundamental que remite al conocimiento. Los dos troncos del conocimiento son la sensibilidad y el entendimiento. A través del primer tronco se dan objetos, con el segundo se los piensa. De

ahí que gran parte de la cuestión sobre el tiempo se exponga en la primera, la sensibilidad. Retomando palabras anteriores, a través del tiempo, como intuición pura y condición formal, la experiencia misma es posible. A esto alude Kant con lo siguiente: "... en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones a priori que constituyan la condición bajo la que se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental" (2005, pág. 61). Es decir, tanto el espacio como el tiempo. Además, puesto que, únicamente en la doctrina elemental se expone la doctrina trascendental de los sentidos, a saber, la "Estética Trascendental", el trabajo se centra en esa primera parte de la división.

La "Doctrina Trascendental de los Elementos" corresponde a la primera parte de esta ciencia que Kant da inicio. Sus dos divisiones principales son la "Estética Trascendental" y la "Lógica Trascendental". De la primera se desprenden los conceptos fundamentales de la sensibilidad; en la segunda, los del entendimiento. Empero, ambas facultades, como las llama Kant, trabajan simultáneamente. La argumentación más rica acerca del tiempo como intuición pura a priori y condición formal de toda experiencia y conocimiento posible, está en la "Estética Trascendental". Tras una breve introducción a esta doctrina, Kant elabora dos secciones: "El Espacio" y "El Tiempo". Siguiendo los intereses de este trabajo, se hará énfasis en la sección segunda sin olvidar varias cuestiones clave sobre la sección primera. Además, se vinculará con la exposición realizada en la *Disertación* a fin que el lector encuentre los nuevos aportes que hay en la *CRP*.

La introducción que da paso a esta primera división es bastante breve, pero densa. Ya que en ella se encuentran las principales cuestiones que luego solo se las mencionará en la "Lógica Trascendental". De este modo, se hace importantísimo esclarecer todo concepto introducido por Kant. A pesar del orden que sigue el autor, a fin de introducir, una definición, para tener presente el resto de la argumentación, es la siguiente: "la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* la llamo *estética trascendental*" (2005, pág. 66). A esto agrega una de las notas, quizá, más importantes en las discusiones actuales con respecto de la Estética. La misma radica en su distanciamiento con Baumgarten, puesto que él consideró a tal ciencia como se la suele llamar: crítica del gusto. Lamentablemente, señala Kant, este y otros, redujeron la,

... crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes (principales), meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para esclarecer (determinadas) leyes *a priori* por las que debe regirse nuestro juicio del gusto (2005, págs. 67, 68).

En efecto, este distanciamiento se sostiene a la luz de su postura. No sólo porque tales principios puros a priori son indispensables para cualquier inicio del conocimiento, sino porque sin ellos, las facultades que introduce Kant entran en contradicción, y, más grave aún, su papel es confundido. De esto se desprende la necesidad de fundar una ciencia primera para esta doctrina trascendental. De ella se obtienen dichos principios indispensables para responder a la cuestión fundamental de su investigación.

A diferencia de esta ciencia, a la “Lógica Trascendental” se le atribuyen los principios del pensar puro. Entonces, volviendo al inicio de esta primera división se logra entender que la sensibilidad, como capacidad receptiva, al ser afectada por los objetos, con ayuda del entendimiento, puede constituir representaciones. En efecto, a esta le corresponde suministrar intuiciones de los objetos que le son dados al ser humano. Por el contrario, al entendimiento, le corresponde pensar dichos objetos, y de él, sólo de él, proceden los conceptos. Así, se justifica la observación de la nota de Kant, con respecto de la confusión de las facultades, cuando hay un mal uso de la crítica. Y también al hecho de que ambas facultades trabajen simultáneamente: “Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente (mediante ciertas características), a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma” (2005, pág. 65). Ahora bien, todo esto se expone para la afirmación primera de esta división. Kant sostiene que:

... la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero este, por su parte, solo nos puede ser dado (al menos a nosotros, los humanos) si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo. (2005, pág. 65)

Por ello, esta primera división tiene un papel fundamental en los procesos del conocimiento. Tales citas se dilucidan de la siguiente manera: la sensibilidad se encarga de suministrar intuiciones de los objetos dados al sujeto. Pero antes de todo ello, hay condiciones formales que posibilitan, incluso esa pasividad de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo. En efecto, ambas no son consideradas únicamente como intuiciones puras, es decir, independientemente de toda experiencia, sino que además son condiciones formales de toda representación fenoménica. Por lo que ninguna de ellas, las representaciones, serían posible sin estas condiciones. Su condición material proviene de las intuiciones empíricas, a saber, los sentidos, pero su condición formal proviene de intuiciones puras, esto es, espacio y tiempo. Mediante la explicación realizada en *Los Progresos* se comprende claramente lo afirmado anteriormente:

... la teoría de que espacio y tiempo no son nada más que formas subjetivas de nuestra intuición sensible, y que no son de ninguna manera determinaciones que correspondan a los objetos en sí; y es la teoría de que precisamente solo por ello podemos determinar a priori estas intuiciones nuestras con la conciencia de la necesidad de los juicios en la determinación de ellas, como, p. ej., en la geometría. Y determinar significa juzgar sintéticamente. (2008, pág. 17)

Y, sin embargo, la fuerza de su argumentación se muestra a continuación:

A esta teoría se la puede llamar la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo, porque estos se representan como algo que no pertenece a las cosas en sí mismas; una doctrina que no es una mera hipótesis para poder explicar la posibilidad del conocimiento sintético a priori, sino que es una verdad demostrada, porque es absolutamente imposible que uno amplíe su conocimiento más allá del concepto dado, sin basarse en alguna intuición, y aun en una intuición a priori, si esta ampliación ha de ocurrir a priori; y una intuición a priori es igualmente imposible, si no se la busca en la naturaleza formal del sujeto, y no en la del objeto, porque presuponiéndola a la primera y conforme a ella son representados en la intuición todos los objetos de los sentidos; por consiguiente ellos deben ser conocidos a priori y deben ser conocidos como necesarios según esta naturaleza, mientras que si se admitiese lo último, los juicios sintéticos a priori serían empíricos y contingentes, lo cual es contradictorio. (2008, pág. 17)

De este modo, el espacio y el tiempo se convierten en conceptos eje de la ciencia fundada en la *CRP*. De cómo se investiga su naturaleza, depende la correcta formulación de conocimientos sintéticos a priori. Por lo que no es curioso que los coloque como condiciones formales del sujeto, incluso del objeto, pero no como propiedades de él en sí mismas, sino, únicamente cuando ya han sido representaciones de la sensibilidad.

La exposición de la primera división continua con una cuestión interesante. Kant diferencia las intuiciones empíricas de las puras. Aquella por la que se refiere a un objeto mediante la sensación, es calificada de empírica. La intuición pura, al contrario, es independiente de toda experiencia. Provee conocimiento a priori, como es el caso de la matemática y la geometría. De esto se desprende que a todo fenómeno, como ya se dijo antes, corresponda su parte material y su parte formal. La primera es gracias a la sensación, la segunda, gracias a los principios puros. Agrega, además, que es la "... forma del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones solo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación" (2005, pág. 66). Por lo que se aclara que la materia de todo fenómeno sea dada a posteriori, esto es, tras una experiencia ya

posibilitada por la forma de la representación fenoménica: "... la forma del fenómeno debe estar completamente a priori" (2005, pág. 66). Aquellas representaciones, dice Kant, en las que no hay algo perteneciente a la sensación, se llaman puras. De este modo, la forma pura de las intuiciones sensibles siempre se hallará a priori en el psiquismo<sup>35</sup>. Solo así será correcto llamar a estas formas puras de la sensibilidad, como intuiciones puras. Se evidencia, en consecuencia, la importancia de hacer una distinción entre ambos tipos de intuición.

Bien se explica que al quitar de la representación aquello pensado mediante el entendimiento, y aun, apartando aquello perteneciente a la representación, queda la extensión y la figura. Es decir, aquello posibilitado por ambas intuiciones puras. Esto es, como formas de la sensibilidad se mantienen aun cuando se prescindan de los sentidos o de la sensación. El nombre de "Estética Trascendental" no es en vano, debido a que esta ciencia será separada de la sensibilidad, en un primer momento. Se separa, en consecuencia, aquello que piensa el entendimiento mediante sus conceptos. Pero aún más, se apartará "... todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que puede suministrar la sensibilidad a priori" (2005, pág. 67). Finalmente, previo a la exposición de espacio y tiempo, se afirma que estas son las únicas formas puras de la intuición sensible, ya dicho antes, como principios del conocimiento a priori.

De la exposición metafísica del concepto de espacio se obtiene que "por medio del sentido externo (propiedad de nuestro psiquismo) no representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas" (2005, pág. 67). A diferencia de este, el sentido interno es el medio por el cual el psiquismo se intuye a sí mismo. Kant explica que mediante este estado es posible suministrar intuición alguna de nosotros mismo como objetos<sup>36</sup>. De ello se diferencia el tiempo y el espacio. Por un lado, el tiempo jamás puede ser intuido como algo exterior, peor aún el espacio como algo dentro de cada ser humano.

---

<sup>35</sup> Del alemán *Gemüt*. Es, según varios traductores, una de las palabras más problemáticas a la hora de traducir. A lo largo de esta argumentación, se hará estricta referencia a la traducción de Ribas, es decir, "psiquismo". No obstante, para entrar en la discusión en un rango más profundo, remitirse a: Mambrú, Á. (2013). *Dificultades en la traducción de la obra de Kant: el término Gemüt y sus variantes en español*. Revista de Historia de la Traducción, Número 7. <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/mumbru.htm>

<sup>36</sup> Esta explicación debe ser tomada con pinzas. Según Kant, el único sujeto que puede intuido como objeto, es el externo, es decir, el sujeto externo (empírico). No obstante, el sujeto interno (lógico) jamás puede ser intuido. En efecto, del sujeto interno no se suministra intuición alguna permanente. Así explica Kant en la "Estética Trascendental": "el sentido interno por medio del cual el psiquismo se intuye a sí mismo o su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto" (2005, pág. 67). El sujeto interno alude a esta alma de la que no se tiene intuición. En la sección última (sobre uno de los paralogismos de la razón) se abordará con más detalles, puesto que la manera en la que el tiempo, como forma del sentido interno, se involucra directamente.

En consecuencia, el espacio y el tiempo deben exponerse. Y por exposición no se entenderá más que la representación clara de aquello perteneciente a un concepto. La exposición metafísica alude a aquello que "... contiene lo que nos muestra el concepto en cuanto dado a priori" (2005, pág. 67). Siguiendo esta aclaración, Kant elabora cuatro numerales fundamentales para entender este concepto.

El espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas, pues se trata de una representación que debe estar antes de toda experiencia externa. De esto se entiende que ciertas sensaciones únicamente se ponen en relación con algo exterior al sujeto, cuando presupone el espacio. Por lo que "... es una necesaria representación a priori que sirve de base a todas las intuiciones externas" (2005, pág. 68). No puede, por tanto, faltar espacio ya que no se trata de algo externo al sujeto. Lo que sí es posible pensar es que no haya objeto alguno en él. Al igual que el tiempo, pero en otra medida, "el espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación a priori en la que se basan necesariamente los fenómenos externos" (2005, pág. 68). De ahí que el espacio posibilite la misma experiencia externa. No que de ella se extraiga tal concepto.

A esto se agrega que el espacio es una intuición pura. Luego, solo es posible representarse un espacio único. Al igual que en la *Disertación*, Kant sostiene que no es posible hablar de tiempos o espacios múltiples, sino de momentos y partes de ambas representaciones. "El espacio es esencialmente uno... todos los conceptos de espacio tienen como base una intuición a priori, no una empírica" (2005, pág. 68). Si fuese contrario a esto, el espacio sería captado luego de cualquier experiencia, como externo al sujeto. Gracias a esta propiedad del psiquismo —el sentido externo que contiene al espacio como su forma pura—, la geometría puede establecer sus principios a priori, ya que ella se basa en la intuición a priori del espacio, con certeza apodíctica. Finalmente, a lo ya dicho anteriormente se añade algo fundamental: que todas las partes del espacio se representan como una magnitud dada infinita, las mismas que coexisten *ad infinitum*. Así, se reconoce que "la originaria representación del espacio es, pues, una intuición a priori, no un concepto" (2005, pág. 69).

De la exposición trascendental del concepto de espacio surgen varias aclaraciones. Primero que esta exposición, a diferencia de la metafísica, consiste en la explicación de un concepto en concreto, como principio. Sin este, toda posibilidad de conocimiento sintético a priori no se marca. Ahora, ¿Qué entiende Kant por exposición trascendental? La respuesta que sigue es fundamental dentro del sistema de la filosofía trascendental:

Entiendo por exposición trascendental la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos a priori.

Para tal objetivo hace falta:

- 1) que esos conocimientos surjan realmente del concepto dado;
- 2) que esos conocimientos sólo sean posibles suponiendo una forma dada de explicación de dicho concepto. (2005, pág. 70)

En suma, se sigue que, para cumplir con dicho objetivo, es fundamental que el conocimiento surja del concepto dado. Además, es indispensable que el conocimiento sea posible, únicamente, cuando se supone una forma dada de explicación del concepto. Se trata de una intuición que debe encontrarse a priori en cada sujeto. Esto es, antes de la percepción de un objeto. Por eso es una intuición pura, mas no un concepto que se intuye y se extrae de la experiencia. De otro modo, cómo sería posible la geometría según el conocimiento sintético a priori.

Tras la exposición del concepto de espacio, continúa la del concepto de tiempo. Son cinco los numerales en que se explica el concepto. Inicia sosteniendo que el tiempo, al igual que el espacio, no es extraído de experiencia alguna. Toda sucesión es percibida gracias a la representación del tiempo. Esta, en efecto, sirve de base a priori. Al representarse ésta, es posible la misma existencia de algo simultánea y sucesivamente<sup>37</sup>. Y, dado que el tiempo es una representación necesaria, ella sirve de base a toda intuición, es decir, a las empíricas y a las puras. Si a través del espacio se representan los fenómenos externos, a través del tiempo se representan los fenómenos en general. Kant explica que “estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido” (2005, pág. 74). Se trata de una necesidad a priori, bajo la cual se posibilita la formulación de principios apodícticos. Los mismos que están sobre relaciones temporales o axiomas del tiempo en general. Como se asume desde antes, no hay, pues, uno u otro tiempo, sino, momentos. También el tiempo es una forma pura de la intuición sensible. Al atribuir esta característica al tiempo, se entiende que no hay tiempos diferentes, sino solo partes de un mismo tiempo. Este mismo tiempo es infinito, lo que quiere decir “... que cada magnitud temporal determinada solo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base” (2005, pág. 75). Esto significa que la representación se ha de dar como ilimitada.

En la exposición trascendental se añaden un par de cuestiones con respecto del concepto de cambio y de movimiento. Ellos se posibilitan gracias a la representación del tiempo, solo a través de ella, como representación, e intuición interna a priori, sus conceptos se constituyen —no solo

---

<sup>37</sup> En las “Analogías de la experiencia”, la tercera parte de la tabla de los principios, en la “Analítica de los principios”, se dilucidan, a profundidad, ambos conceptos como modos del tiempo.

ellos, también cualquier otro—. De ahí que el tiempo tenga vital importancia en su argumentación de la “Lógica Trascendental”. Dice Kant, “solo en el tiempo, es decir, sucesivamente, pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas. Nuestro concepto de tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos a priori como ofrece la teoría general del movimiento, que es bien fecunda” (2005, pág. 76). De ambas exposiciones se entiende que cada representación cumple con un papel fundamental para la posibilidad de conocimientos sintéticos a priori. Por consiguiente, ambas son estrictamente necesarias. El espacio es aquella que pone en movimiento al tiempo, es decir, al posibilitar la representación de fenómenos externos, el tiempo mismo puede trabajar internamente dichos fenómenos, que ni el espacio puede representarlos. Como, por ejemplo, lo que dice Kant, el sujeto como una representación que ha de servir de base a un conocimiento específico, esto es, como fenómeno de conocimiento (aquella curiosa interioridad que es condición de posibilidad de los fenómenos en general).

## **2.1. Consecuencias de la concepción del tiempo**

Del concepto de espacio y de tiempo se muestran varias consecuencias. Esta subdivisión del capítulo dilucida de mejor manera que tanto el espacio, como el tiempo, haciendo énfasis en el tiempo, cumplen un papel crucial en la investigación general de Kant. A diferencia de la *Disertación*, el filósofo ya tiene bien claro cuál es la exposición que maneja en su libro. La brecha que hay entre ambas obras radica en el hecho de los aportes que realiza Kant en la *CRP*. Si bien ya ha anticipado cierta concepción básica, no obstante, es en la *CRP* donde se consolida su proyecto filosófico en torno a la razón teórica.

Dicho esto, Kant esclarece que el espacio no es, de ninguna manera, una propiedad de las cosas, mucho menos que esté dado en ellas mismas. No se trata de una propiedad inherente a cada objeto. Tal como señala en *Los progresos*, se trata de una condición propia del sujeto que posibilita el conocimiento. Y, si de alguna manera se quiere decir que este es una propiedad de algo, no será más que del fenómeno representado. Esto es, una vez que alguno se nos da y se amolda, tanto a las formas puras como a las condiciones materiales. Pero, jamás, como algo que se puede encontrar fuera del sujeto.

A esto se agrega que “el espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad” (2005, pág. 71). En el párrafo anterior se afirma que el espacio es tal forma de los fenómenos, pero a eso se añade que

únicamente los suministrados por los sentidos externos, tal como en la cita se expresa. Como condición subjetiva, allende, es la condición de toda intuición externa. Por consiguiente, “si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio” (2005, pág. 71). Y, por ende, la experiencia externa misma se imposibilitaría. Más aun, no habría principio alguno que ponga en movimiento al sentido interno.

Ahora bien, cuando se habla de espacio, se ha de entender “la forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad” (2005, pág. 71), la misma que “... es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio” (2005, pág. 71). Únicamente de fenómenos que se manifiestan exteriormente, teniendo cuidado de no afirmar que se refiere a las cosas en sí mismas.

Tras la exposición de dicho concepto no se obtiene más que la realidad del espacio en relación con todo lo que se presente exteriormente como objeto, dice Kant. Se trata de la validez objetiva de los fenómenos exteriores, y de sus condiciones de posibilidad, dadas en concreto, por el espacio. Sin duda, esta es la condición formal de los fenómenos exteriores, de su exposición se entiende cómo la geometría pura es posible. Al ser una condición formal de todo fenómeno, la formulación del conocimiento a priori llega por consiguiente de una investigación acorde a estos principios. De lo contrario, si se coloca el espacio como propiedad de las cosas en sí, el error de confundir los conceptos podría revolotear aquella ciencia pura, a saber, la geometría. En consecuencia, el espacio es anterior a toda representación fenoménica, cuya característica, posibilitan el cómo de una ciencia pura.

Del concepto de tiempo hay varias consecuencias. Al igual que el espacio, el tiempo no es algo cuya existencia sea independiente del sujeto, es decir como algo en sí mismo, inherente a las cosas. En oposición, el tiempo es, también una condición formal, empero subjetiva, mediante la cual toda intuición tiene lugar. No por nada, es posible la representación de esta forma en la intuición interna, mucho antes de cualquier objeto. De ahí que sea una representación a priori. Allende de ser una representación a priori, es condición formal del sentido interno. En este momento Kant agrega algo que ya se discutió con anterioridad. Tiene completa relación con la capacidad de intuirse a sí mismo, y a su estado interno. Bien dice el filósofo, “... el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos” (2005, pág. 77). Esta determina la relación entre las representaciones existentes en el estado interno. En efecto, la misma representación del tiempo llega a ser una intuición por el hecho de que “... todas las propiedades del tiempo, excepto

una, a saber, que las partes de la línea son simultaneas, mientras que las del tiempo son siempre sucesivas” (2005, pág. 77). La misma representación del tiempo ya supone una intuición a priori.

La importancia del tiempo se entiende con relación a la condición formal a priori de todo fenómeno. Mientras que el espacio es únicamente forma pura de toda intuición externa, esto es, como condición a priori de los fenómenos externos. Mientras que toda representación, tenga o no por objetos cosas externas, corresponde al estado interno. De esto se desprende que hay representaciones dadas que no tiene por objeto cosas externas. Por ejemplo, una proposición matemática. Cuando se alude al estado interno, es menester comprenderlo como una propiedad del psiquismo que pertenece al tiempo. Por consiguiente, presente en toda representación. Y, de similar modo que, con la geometría pura, el espacio constituye su condición formal, el tiempo es para la matemática pura. Kant aclara su argumentación de la siguiente manera:

... el tiempo constituye una condición a priori de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos. (2005, pág. 78)

Pero de esto se desprende una pregunta clave: ¿será correcto afirmar que en todos los casos el espacio pone en movimiento al tiempo? Tal como se afirmó varias veces anteriormente. Claramente la respuesta de Kant es no. Siguiendo su argumentación, si bien todos los fenómenos externos se hallan en el espacio, y, además, están determinados a priori según relaciones espaciales, es correcto afirmar que, según el principio del sentido interno, no solo los fenómenos exteriores, sino que todos los fenómenos, esto es, todos los objetos de los sentidos, se encuentran en el tiempo. Por lo que es inevitables que posean necesarias relaciones temporales. Pero no se trata de un no tajante, ya que eso sería un error, se trata de un no en la medida en que se trata de fenómenos dados en el sentido interno. Es decir, de los fenómenos exteriores, si se podría decir que el espacio pone en movimiento al tiempo. Pero de aquellos que no dependen de la intuición del espacio, pues no es posible semejante argumento.

Ahora bien, la validez objetiva del tiempo es únicamente “... en relación con los fenómenos, por ser estas cosas que nosotros consideramos como objetos de nuestros sentidos. Pero deja de ser objetivo desde el momento que hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición, es decir, del mundo de representación que nos es propio, y hablamos de cosas en general” (2005, pág. 78). Sucede algo parecido con el espacio, solo que con el tiempo hay relación con todo fenómeno, no únicamente con los exteriores. En consecuencia

... el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada. (2005, pág. 78)

El tiempo cumple un papel fundamental porque es necesariamente objetivo en relación con todos los fenómenos, por ende, siempre en relación con toda cosa presentada en la experiencia. De ahí se sostiene que el tiempo sea condición de posibilidad de toda experiencia y conocimiento posible. Sin embargo, el concepto de cosa se limita a estar siempre en el tiempo. Por lo que depende de cómo esas cosas sean intuitas. Empero, en este caso, se trata de una forma de ser intuita bajo la condición en la que el tiempo entra en toda representación de los objetos. Dicho de otro modo, es correcto decir que todas las cosas, en cuanto fenómenos, es decir, en cuanto dadas a la sensibilidad, están en el tiempo. Solo así el principio es a priori, correcto y universal, sostiene Kant.

En torno a la realidad empírica del tiempo, Kant la sostiene firmemente, cuando hay relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a los sentidos. Dado que la intuición es siempre sensible, todo objeto debe someterse a la condición del tiempo, para así hablar correctamente de una experiencia.

Finalmente, quedan dos cuestiones por concluir. La primera es que el espacio, junto al sentido externo, es condición de posibilidad de toda representación fenoménica exterior. Solo en esta medida, es el espacio el que pone en movimiento al tiempo. Pero, dado que el tiempo, junto al sentido interno, es condición de posibilidad de toda representación fenoménica, pues el espacio ya no sería lo que da inicio al tiempo. Sino que el tiempo mismo es condición de posibilidad de la representación fenoménica separada de la exterioridad.

Kant ya observó que el espacio y el tiempo son condiciones subjetivas que posibilitan el conocimiento; en la *CRP* consolidó su exposición bajo una problemática general, a saber, la de la razón pura. El notorio avance que hay desde la *Disertación* a la *CRP* es el siguiente: mientras que en la primera obra tanto el espacio y el tiempo eran únicamente principios del conocimiento sensible, en la segunda obra, el espacio y el tiempo son condiciones de posibilidad de toda experiencia y conocimiento. Por eso conviene leer ambos textos. La misma exposición de la *Disertación* se justifica en su universo del discurso. No obstante, en la *CRP* el aporte y desarrollo de su pensamiento es mucho más grande. Y eso se evidencia si se ha seguido el hilo conductor de la argumentación. Se podría decir que son mínimos los cambios de concepción en ambos escritos, no obstante, él mismo expone en su *Carta* que el trabajo se enmarcará sobre un proyecto amplísimo y, a la vez, crucial en su obra. No solo porque a partir de la *CRP* se da paso a otras obras complementarias (en el ámbito de la razón teórica), incluso porque en algunas extiende su argumentación y entra en diálogo con los avances científicos de la época.

### **3. La “Lógica Trascendental”: La intuición del tiempo como forma del sentido interno en el psiquismo**

Bajo la argumentación que mantiene en la “Estética Trascendental”, ya es ciertamente evidente el papel del sentido interno en los procesos del conocimiento. Sin embargo, la postura de Kant con respecto de esta propiedad del psiquismo se fortalece en la “Lógica Trascendental”. Y eso es evidente, puesto que el segundo tronco del conocimiento, es decir, el entendimiento trabaja, únicamente, con representaciones fenoménicas, ya que es lo único que le es accesible para la construcción de conocimiento. Por lo que el tiempo, como perteneciente a esta propiedad se ha de involucrar, necesariamente, en toda construcción, más aun, de los juicios sintéticos a priori que, como bien plantea en la “Introducción”, es el objetivo fundamental de la *CRP*.

Ahora bien, todo lo vinculado al sentido interno será expuesto en este capítulo, por lo que será indispensable relacionar con otros procesos que el entendimiento cumple, por supuesto, sin separarse del tiempo. Así, cada libro, sección o capítulo, seleccionado será clave para la exposición en relación al sentido interno.

De momento se realizarán algunas observaciones generales. En el capítulo anterior se sostuvo que el tiempo está en toda representación fenoménica, incluso las externas. De este modo el sentido interno cobra importancia. No solo porque es la propiedad que permite que el sujeto se pueda representar como objeto de conocimiento, sino porque posibilita enlazar tal representación con otras facultades del entendimiento. En la “Explicación” que realiza Kant al final de la “Estética Trascendental”, se sostiene que toda modificación es posible únicamente en el tiempo. Y, si se concede que el tiempo sea algo real, no lo será más que para toda intuición interna, pero únicamente como forma. En palabras de Kant: “tiene, pues, realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna, es decir, poseo realmente la representación del tiempo y la de mis determinaciones en él” (2005, pág. 79). Esto significa que el tiempo no es real en cuanto objeto, sino que Kant refiere al tiempo como real en cuanto forma de la intuición interna, y, por ende, la posibilidad de representarse a sí mismo (el sujeto) como objeto. Es lo que ya se ha dicho antes: el tiempo es parte del sentido interno y la condición formal de la intuición interna. Parecería confuso, no solo porque se habla de sentido interno, intuición interna y experiencia interna. Precisamente en qué consiste cada uno de estos elementos del psiquismo se esclarecerá.

Lo que sigue abordará más elementos de la “Lógica Trascendental”. Con respecto del sentido interno ya algo se tiene claro. Es una propiedad del psiquismo y además posibilita que el sujeto pueda intuirse a sí mismo como objeto de conocimiento. Acerca de la intuición interna, lo clave es lo ya dicho anteriormente: únicamente se habla de intuición interna en la medida que el tiempo

es la forma de ella. Por esta intuición interna se entiende la manera en que las representaciones son sucesivas si, y solo si, se posee una conciencia en la cual toda representación esté situada en secuencia temporal, de acuerdo con la forma del sentido interno. En efecto, tanto el sentido como la intuición interna, también posibilitan la formulación del concepto del tiempo (es decir, en un primer momento), no por ello, su función pasiva de intuición y forma pura de la sensibilidad. En efecto, se trata de diferenciar la función de cada uno de los elementos según los cuales Kant elabora su argumentación. En consecuencia, el tiempo no es algo propio de los objetos mismos, sino que es propio del sujeto que intuye tales objetos. Con razón se dice que el espacio y el tiempo sean condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento: “tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir a priori diferentes conocimientos sintéticos...” (2005, pág. 80). Ambas son formas puras de toda intuición sensible, y por eso son posibles las proposiciones sintéticas a priori. Sin esta delimitación, no sería pertinente exponer algo acerca del sentido interno, menos aún, explicar la intuición y experiencia interna.

Cabe precisar que toda intuición no es más que una representación fenoménica. A esto se subsume el hecho que la intuición interna no sea más que una forma de representarse al sujeto mismo como fenómeno. Con lo que se posibilita su propio estudio. Siguiendo lo ya dicho, cuando Kant se preocupa del modo de percibir, es porque en él hay formas puras y materia que la posibilitan. A saber, el espacio y el tiempo son dichas formas; la sensación, su materia. El sentido interno –es decir, aquella determinación del psiquismo que posibilita la representación del sujeto como objeto de conocimiento– permite conocer a priori al espacio y al tiempo. Es decir, se los conoce antes de toda percepción. Lo que da como resultado su nombre: intuiciones puras. Al contrario de estas, las intuiciones empíricas dependen totalmente de la sensibilidad, y se las llama a posteriori. La explicación propiamente dicha del sentido interno expone Kant de la siguiente manera:

... lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una intuición y, si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto en el psiquismo, no puede ser otra cosa que la manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo. Esto es, se trata de un sentido que, por su forma, es interno. (2005, pág. 87)

Con eso se confirma lo ya sostenido anteriormente. Empero, la dificultad subsumida en esa postura es fundamental: ¿cómo puede el sujeto intuirse interiormente a sí mismo? Por supuesto, Kant da una respuesta:

...la conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la actividad espontánea, la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la interna percepción de la diversidad previamente dada en el sujeto, y el modo según el cual se da en el psiquismo tal diversidad de forma no espontánea tiene que llamarse, habida cuenta de esta diferencia, sensibilidad... Pero la forma de tal intuición –la interna–, que se halla previamente en el psiquismo, establece, en la representación del tiempo, el modo de estar reunido lo diverso en el psiquismo, ya que entonces éste se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo. (2005, pág. 88)

Por consiguiente, esta dificultad se esclarece cuando se tiene al sentido interno como una condición para que el sujeto se intuya a sí mismo. A este respecto se introdujo ya dos cuestiones fundamentales, la apercepción y la actividad espontánea. De esto se dice que ambas solas, no son suficientes para dar una intuición sensible (pura y empírica). Así, se evidencia que el sentido interno es una propiedad del psiquismo anterior a toda percepción. El tiempo, puesto que es condición formal de toda representación, está antes de toda percepción.

Una vez en el campo de la “Lógica Trascendental” es fundamental señalar que toda la exposición en torno a la naturaleza del sentido interno, se encuentra en la “Analítica Trascendental”. En la “Introducción” de la misma sostiene que el conocimiento proviene de dos fuentes del psiquismo. Estas ya son bien conocidas: sensibilidad y entendimiento. Gracias a la primera facultad el sujeto recibe representaciones, y gracias a la segunda facultad se conoce un objeto a través de la representación, mediante conceptos. Pero la pregunta que surge en torno al sentido interno es: ¿cómo el sujeto es capaz de autoconocerse? La pregunta se sostiene en la medida en que toda exposición conceptual de las propias capacidades del sujeto, ha sido dada gracias a una facultad especial, a saber, el sentido interno (y esta, junto al entendimiento). La explicación anterior es un tanto más explícita, ya que se afirmaba únicamente que el sujeto se convierte en objeto de conocimiento, pero no se resaltó la necesidad que hay en esto, incluso para que la misma *CRP* sea posible. De ahí que en la “Estética Trascendental” no realice una exposición metafísica de la intuición de espacio y tiempo, sino que se trata de una exposición de los conceptos de espacio y tiempo.

Tanto las intuiciones, como los conceptos, constituyen los elementos principales del conocimiento. Por consiguiente, aquella capacidad que permite intuir al sujeto, no es nada más que la intuición interna. Mediante ella el sujeto se da como una representación fenoménica, y a

partir de ello, se asegura el conocimiento mediante conceptos de esta representación fenoménica. Este tipo de representación tiene como condición formal el tiempo. Entonces, el tiempo no es lo mismo que el sentido interno, tampoco que la intuición interna. Se explicará de la siguiente manera: el sentido interno tiene como condición formal al tiempo, y, dado que el tiempo es una intuición, pues posibilita una intuición interna del sujeto como mero fenómeno. Por consiguiente, se trata de un objeto en cuanto fenómeno que ha de ser conocido a priori, mediante el sentido interno, a su vez posibilitado por la intuición interna, suministrada por el tiempo<sup>38</sup>.

Por tanto, el conocimiento del sujeto como objeto, se da únicamente a partir de la unión de una representación fenoménica, y su concepto: “ni el entendimiento puede intuir nada, ni el sentido pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos” (2005, pág. 93). Conocimiento que a su vez se posibilita por las reglas tanto argumentadas en la “Estética Trascendental”, como en la “Lógica Trascendental”. La segunda corresponde a las reglas necesarias del pensar. Sin estas, ningún uso del entendimiento es posible. En consecuencia, el conocimiento de sí, queda sin sustento.

Una de las cuestiones que se debe trabajar en torno al sentido interno es, fundamentalmente, la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”. Bajo el primer punto, “La síntesis de aprehensión de la intuición”, se expone claramente cómo el sentido interno trabaja. Kant sostiene que toda representación, sea influida por las cosas externas, o como resultado de las cosas internas, se basa en la condición formal a priori de tiempo (ya que como antes se dijo, las representaciones externas únicamente se dan por el espacio, sin embargo, toda representación, sea o no externa, se da por el tiempo). Y toda modificación interna se posibilita por una de las propiedades del psiquismo: el sentido interno. Por consiguiente, afirma Kant “... todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido –el interno–, es decir, al tiempo” (2005, pág. 131). Pero esto no quiere decir, en lo absoluto, que el tiempo sea igual al sentido interno, al contrario, el sentido interno mismo puede funcionar puesto que tiene como condición formal al tiempo. De esto se desprende que dicha intuición interna la tiene el sujeto, gracias al tiempo. Si tuviese que ponerse en orden lo expuesto hasta ahora, sería de la siguiente manera: el tiempo como condición formal, la intuición interna que suministra al sentido interno la representación del sujeto como fenómeno, y el sentido interno como una capacidad específica mediante la cual se realiza un autoconocimiento de sus propias facultades.

---

<sup>38</sup> Cuando Kant explica que no se intuye al tiempo, es coherente con su propia argumentación filosófica. En efecto, el tiempo no podría ser intuido, más representado como un fenómeno, y conocido mediante su concepto, por su puesto, teniendo su base en dicho fenómeno. Y en este proceso se encuentra lo antes ya expuesto.

Lo fascinante de esta propiedad del psiquismo radica en la duda planteada en *Los progresos*. En efecto, saber que hay un sujeto, que, a su vez se intuye a sí mismo como objeto, da paso a una explicación que resulta imposible. Así expone Kant:

Yo soy consciente de mí mismo es un pensamiento que contiene ya un doble yo, el yo como sujeto y el yo como objeto. Cómo es posible que yo, que pienso, pueda ser para mí mismo un objeto (de la intuición), y que pueda de ese modo diferenciarme a mí, de mí mismo, esto es sencillamente imposible de explicar, aunque es un hecho indudable; pero revela una facultad tan elevada por sobre toda intuición sensible, que este hecho, como fundamento de la posibilidad de un entendimiento, tiene por consecuencia la completa separación de todo animal, al cual no tenemos motivo para atribuirle la facultad de llamarse “yo” a sí mismo; facultad que se expande en una infinidad de representaciones y de conceptos de elaboración propia. (2008, pág. 19)

Y a continuación esclarece:

Pero con ello no se alude a una doble personalidad, sino que sólo yo, que pienso y que intuyo, soy la persona, mientras que el yo del objeto, que es intuido por mí, es, lo mismo que otros objetos fuera de mí, la cosa. (2008, pág. 19)

Con esta cita se alude, de alguna manera al aparente círculo que hay en la argumentación de Kant. No obstante, dado que se trata de diferentes conceptos –esto es, cuál es la función de cada uno de ellos– expuestos, tal circularidad no tiene cabida. Es interesante que Kant mismo reconozca que este autoconocimiento sea un hecho, empero, imposible de demostrarlo. Sin duda, el sentido interno, tanto en *Los progresos* como en la *CRP*, es expuesto como una de las propiedades del psiquismo completamente necesaria. Además, se logra entender que el tiempo es el fundamento, también, del conocimiento. Tal como ya se ha dicho, incluso para el conocimiento del sujeto.

La llamada síntesis de aprehensión en la intuición es fundamental para tener las representaciones a priori del espacio y del tiempo. De ahí que el sentido interno vaya ligado a esta síntesis. Kant sostiene que tanto espacio y tiempo “... solo pueden producirse gracias a la síntesis de lo vario ofrecido por la sensibilidad en su originaria receptividad. Tenemos, pues, una síntesis pura de aprehensión” (2005, pág. 132). De modo que esta síntesis ya está en el plano del autoconocimiento. La diferencia que debe realizarse es clave puesto que, mediante esta síntesis, de ninguna manera, se afirma que, en los procesos cognoscitivos, el espacio y tiempo no estén ya como condiciones formales de esas representaciones. Esto es, incluso para tener a priori una representación de espacio y tiempo, ellas mismas, como formas puras e intuiciones, ya están a la base.

Toda representación fenoménica, la única posible dada en la sensibilidad, no es igual a la cosa en sí. Esta segunda, de hecho, ni si quiera es una representación fenoménica. Es algo a lo que, en lo absoluto, se puede tener acceso. De ahí que cada representación sea una determinación del sentido interno. Porque, en efecto, cómo podría el sentido interno cumplir su papel sin fenómenos que le sean dados. Por consiguiente, las intuiciones puras jamás podrían suministrar un conocimiento sin la síntesis que es realizada internamente. Se trata de una combinación de lo vario. Precisamente en eso consiste “la síntesis de reproducción en la imaginación”. Se evidencia que esta es fundamental para que el conocimiento se consolide. Dicha síntesis se funda únicamente en principios a priori, con toda anterioridad a la experiencia. El supuesto de “... una síntesis trascendental pura de la imaginación, servirá de base a la posibilidad de la experiencia, ya que esta, en cuanto tal experiencia, presupone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos” (2005, pág. 133). De ahí que todo esto realizado interiormente, sea indispensable al momento de argumentar en torno al sentido interno.

Ahora bien, llega el momento en que Kant mismo llama al sentido interno, conciencia. En efecto, cuando se produce esta conciencia de sí mismo, no se trata de una representación del yo fijo y permanente. Se trata, en efecto, de una representación que sufre modificaciones. Por consiguiente, este yo, dice Kant, “... necesariamente tiene que ser representado como numéricamente idéntico y no puede ser pensado como tal a través de los datos empíricos” (2005, pág. 136). Así, el conocimiento de sí, siempre tendrá su fundamento a priori. Tal como se plantea, hay condiciones que incluso posibilitan la misma experiencia.

Al cuestionar las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la experiencia, es fundamental referirse a lo que Kant llama “apercepción trascendental”. Esta unidad producida en la conciencia tiene su fundamento previo a todo dato suministrado por las intuiciones. La conciencia de sí tiene su fundamento en esta unidad, en palabras de Kant, es “... conciencia pura, originaria e inmutable” (2005, pág. 136). La misma posibilidad de la construcción de los conceptos a priori, espacio y tiempo, tienen su fundamento en esta apercepción trascendental. Esta es la unidad que posibilita toda unidad pura objetiva, es decir la de los conceptos ya citados. Por consiguiente, todo concepto a priori ha de tener su fundamento en esta unidad pura, inevitable en toda construcción del conocimiento. Con lo que se aclara uno de los aspectos alrededor de la pregunta clave de la investigación de Kant. Sin embargo, podría surgir una confusión. Cuando se sitúa a esta unidad pura como previa a los datos de las intuiciones, no se está diciendo que sea previa a las mismas condiciones formales de espacio y tiempo. De hecho, Kant realiza esta argumentación a fin de esclarecer cómo el conocimiento se origina y posibilita. Es decir, espacio y tiempo como condiciones formales de la sensibilidad, no es igual a datos de

las intuiciones empíricas —ya que estas segundas requieren de las primeras: las intuiciones puras—. En efecto, estos datos se dan gracias al espacio y al tiempo. Además, se ha de recordar que espacio y tiempo sin intuiciones a priori, las mismas que suministran datos que serán procesados, antes de pasar al entendimiento, por esta apercepción trascendental. En suma, espacio y tiempo son formas puras de la sensibilidad, e intuiciones a priori para todo conocimiento y experiencia, y la apercepción trascendental posibilita esa unidad para la construcción del conocimiento, más aún, para el conocimiento de sí, como de los conceptos de espacio y tiempo. Empero, dicha unidad no juega un papel de anterior o posterior al lado de espacio y tiempo, ya que son elaboraciones conceptuales que deben identificarse correctamente<sup>39</sup>, que con lo dicho anteriormente ya se comprende. Esta breve cita puede ser de ayuda para tener claro lo expuesto: “La unidad numérica de esa apercepción sirve, pues, de base a priori a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace con respecto de las intuiciones de la sensibilidad” (2005, pág. 136). De ahí que esta exposición en torno al sentido interno sea indiscutible en la filosofía teórica<sup>40</sup>.

Finalmente, la argumentación de Kant se hace explícita, no solo por la importancia que atribuye al espacio y al tiempo, sino porque esclarece que, sin esas condiciones, el conocimiento no es posible:

... la realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones indispensables unidad de apercepción, al igual que, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento. (2005, pág. 138)

De modo que, tanto esta unidad pura, como las condiciones formales de espacio y tiempo, tienen un lugar clave dentro de la construcción del conocimiento. En consecuencia, todo lo expuesto anteriormente, se sostiene con lo ya explicado.

Son quizá un par de cuestiones más que se debe señalar con respecto del sentido interno, antes de pasar al siguiente punto. Las fuentes subjetivas del conocimiento que se han expuesto hasta ahora son tres: la apercepción, el sentido y la imaginación. Sin estas fuentes, la experiencia y el conocimiento serían imposibles. Estas fuentes, además, se ponen en uso, automáticamente, luego de que los fenómenos le son dados al sujeto. Es decir, previamente hay contenido material y formal en aquel fenómeno que será parte de la constitución del conocimiento. Solo cabe aclarar

---

<sup>39</sup> Es decir, Kant construye conceptos de espacio y tiempo para exponer qué es cada uno de ellos.

De modo que se conoce del espacio y del tiempo mediante conceptos, pero ellos son intuiciones a priori y formas puras de la sensibilidad.

<sup>40</sup> Siguiendo la división de la filosofía realizada por Kant, en la “Introducción” de la *Crítica del Juicio*.

que, siguiendo la especificación que realiza en la “Introducción”, es menester recordar que cada parte de esta *CRP* es necesaria. Esto es, el tiempo mismo, la apercepción pura, la materia de una sensación, etc., no son sino partes de un todo. De tal manera que, si extrae una de esas partes, el edificio se desmorona.

Las intuiciones que le son dadas a un sujeto no son algo cuando no se las incorpora a la conciencia. Al entrar en ella, indirecta o directamente, el conocimiento se posibilita. Pero, sostener que el espacio y el tiempo como formas puras e intuiciones a priori, sean los únicos elementos para la constitución del conocimiento, es erróneo. Sí, son condiciones del conocimiento, y por ello han de estar a la base de otros procesos internos que el sujeto cumple. No obstante, en los procesos del conocimiento, el resto de facultades trabajan de manera simultánea, para así dar respuesta al objetivo principal de la *CRP*: la posibilidad y constitución de los juicios sintéticos a priori.

Ahora bien, Kant sostiene que el principio trascendental de la unidad es necesario para que todo lo diverso que hay en la representación se dé como uno. De modo que, tanto lo contenido en las intuiciones, como en las sensaciones, ha de verse afectado por esta unidad. Expone que “la unidad de lo diverso en un sujeto es una unidad empírica. Por consiguiente, la apercepción pura suministra un principio de unidad sintética de lo diverso en toda intuición posible” (2005, pág. 143). Esto es, para que el conocimiento sea posible, tiene que basarse, necesariamente, en estos principios introducidos. Lo genial de la argumentación de Kant es que procede de manera tan ordenada, que se evidencian claramente las distinciones conceptuales que realiza, es decir, formas puras, intuiciones, sensaciones, unidad, etc. Y de esto se desprende lo fascinante sobre el sentido interno. No es sino por esta propiedad del psiquismo, que muchas otras funciones internas son posibles. Y por supuesto, teniendo en cuenta que hay algunos otros elementos que posibilitan el uso del mismo (como el espacio y el tiempo: formas puras).

Sin más, para contrastar con algunos otros aportes que se encuentran en la *Antropología en sentido pragmático* (1798), se expondrán varios puntos. En una de las primeras secciones del libro dedica un par de páginas para hablar “del sentido interno”. Ya se distinguió los papeles que cumple cada elemento del psiquismo, entre ellos, la apercepción. En este libro Kant sostiene que “el sentido interno no es la pura apercepción, conciencia de lo que el hombre hace, pues esta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que padece, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos” (2014, pág. 50). De modo que apercepción no es lo mismo que sentido interno. De hecho, el sentido interno trabaja conjuntamente con la apercepción. Cuando Kant explicita que cada parte de su *CRP* no puede ser omitida, es precisamente porque cada una de ellas cumple un papel fundamental para que el conocimiento sea posible. Así, atribuye al sentido

interno un papel interesante. Este tiene "... su fundamento en la intuición interna, por consiguiente, en la relación de las representaciones en el tiempo (según sean simultáneas o sucesivas en él) (2014, pág. 50). Así, la explicación de su propuesta se facilita.

Ahora bien, cuando se habla del sentido interno se podría pensar que hay varios sentidos internos por la variedad de representaciones que se dan en el sujeto. Sin embargo, solo hay un sentido interno. En consecuencia, sería erróneo pensar que hay varias propiedades del psiquismo mediante la cual el sujeto se siente interiormente. Lo genial sigue a continuación:

... podría decirse que el alma es el órgano del sentido interno, del cual se dice que está expuesto también a ilusiones, consistentes en que el hombre, o toma los fenómenos de este sentido por fenómenos exteriores, esto es, las imaginaciones por sensaciones, o incluso los tiene por iluminaciones de las que es causa otro ser, que, sin embargo, no es objeto de los sentidos externos: siendo entonces la ilusión exaltación o también espiritismo, y ambas cosas un engaño del sentido interno. (2014, pág. 50)

De igual manera que distingue la función de la sensibilidad y del entendimiento, lo hace con las sensaciones e imaginaciones. Esto es, afirmar que las sensaciones se equivocan significa atribuir alguna facultad extra de juicio a la sensibilidad, que, según la exposición, es insostenible. En el caso del sentido interno, cuando se confunde con sensaciones lo producido con la imaginación, no se crea más que una ilusión, de otro modo, ¿cómo podría ser posible? Se tendría que suponer que hay alguna otra facultad que se encarga de eso. Kant sostiene que algo así es incorrecto, y por ello no es asunto de discusión. En suma, el sentido interno es fundamental en los procesos del conocimiento. Y, junto a este, el tiempo, por ser su condición formal. En consecuencia, toda representación fenoménica es atravesada por el tiempo.

### **3.1. Los principios que regulan el uso correcto de las categorías a toda experiencia posible**

En lo que sigue de la exposición, el libro segundo de la "Lógica Trascendental", "Analítica de los principios", será el texto primordial de referencia. Kant sostiene que a la base de las categorías puras del entendimiento existen principios que regulan su uso. En el cuadro de dichos principios hay algo de particular interés: las analogías de la experiencia. Estas pertenecen al cuadro de los principios. Son tres analogías, de las cuales cada una de ellas es expuesta de acuerdo a cada modo del tiempo, es decir, tres modos. Estos describen cómo el tiempo sirve de fundamento a toda analogía de la experiencia. Mediante los tres modos del tiempo (permanencia,

sucesión y simultaneidad), se entiende, finalmente, cómo toda representación fenoménica está en el tiempo.

Bajo el principio de las “analogías de la experiencia”, “... la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las representaciones” (2005, pág. 211), se entiende que las conexiones de las percepciones ya son dadas como una sola representación. Es decir, que la unidad de la diversidad es necesariamente representada para que la experiencia misma se posibilite. Kant sostiene que la experiencia también es un tipo de conocimiento empírico. Eso significa que este conocimiento determina un objeto únicamente mediante percepciones. De ahí que la unidad sea necesaria a fin de sintetizarlas posteriormente. Ahora bien, dicha síntesis no está en las percepciones, sino que, mediante una conciencia, la unidad sintética de las percepciones, se hace posible la representación que ha de servir de base para el conocimiento empírico. Aquí comienza lo fundamental: “esta unidad sintética constituye lo esencial del conocimiento de los objetos de los sentidos, es decir, de la experiencia (no sólo de la intuición o sensación de los sentidos) (2005, pág. 211). De no ser el caso, no habría una representación en la que ya hay una unidad de las percepciones. La unidad que se da entre las percepciones es meramente accidental. Esto significa que no implica que haya una necesidad de su conexión, a saber, ordenada<sup>41</sup>. De hecho, todo consiste en una aprehensión. Para Kant, la aprehensión no es más que “... juntar lo diverso de la intuición empírica” (2005, pág. 211). En este juntar no hay representación de la necesidad para enlazar en el espacio y en el tiempo la existencia de fenómeno los que une. Es decir, que no es necesario que, mediante una representación, se enlace la existencia de los fenómenos que son unidos por dicha aprehensión.

Además, cuando se habla de la experiencia como un conocimiento, esta lo es, pero únicamente de los objetos en cuanto son percibidos. Porque así se obtiene una representación en la cual se relaciona lo diverso de las percepciones. Por consiguiente, dicha representación se da objetivamente en el tiempo. Mas no se junta en el tiempo: “... la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo solo puede ocurrir mediante su combinación en el tiempo en general y, consiguientemente, solo mediante los conceptos que los conecten a priori” (2005, pág. 211). Cuando se refiere al tiempo en general no alude a otro tipo de tiempo, sino al mismo tiempo, y no a los momentos que hay en él. Y genialmente, esta concepción del tiempo, que hay un solo tiempo, ya la tenía presente casi once años atrás en su *Disertación*.

---

<sup>41</sup> El orden en la multiplicidad de las percepciones no es necesario para que la experiencia se consolide. Sin embargo, eso no excluye el hecho que, para los mismos procesos del conocimiento, se maneje un orden específico. En concreto, cuando se alude a la sucesión, y todo lo relacionado con este modo: lo que enlace la causa con el efecto. En la segunda analogía se esclarecerá este punto.

Tras esa breve introducción, se hace explícito que los tres modos del tiempo son: permanencia, sucesión y simultaneidad. A cada uno de los modos dedica una analogía. Y, de igual manera, se elabora un principio y su demostración. Sostiene, además, que “para todas las relaciones temporales de los fenómenos habrá, pues, tres reglas en virtud de las cuales podrá determinarse la existencia de cada uno de ellos con respecto a la unidad de todo tiempo. Estas tres reglas precederán a toda experiencia y serán las que la hagan posible” (2005, pág. 212). Con eso se confirma claramente que el tiempo, también, sea el fundamento de la experiencia, esto es, por sus modos.

Ahora bien, detrás de estas tres analogías hay una regla general que “... se basa en la necesaria unidad de apercepción con respecto a toda conciencia empírica (de la percepción) posible en todo tiempo” (2005, pág. 212). Este principio se conecta con el anterior punto, ya que la unidad de apercepción da paso a que toda representación fenoménica puede ser utilizada para la construcción de un conocimiento. La apercepción, que es la autoconciencia del sujeto, o conciencia de sí, tiene a como fundamento esta diversidad de percepciones, mediante una unidad. Es por eso que es anterior a toda conciencia empírica. Puesto que, sin ella, la unidad de la experiencia no se efectuaría.

En este punto, la apercepción originaria y el sentido interno son uno. No solo porque en él está el conjunto de todas las representaciones, sino también porque él se refiere a priori a su condición formal, es decir, al tiempo, y, por consiguiente, a toda relación temporal de la conciencia empírica diversa. Tras esta explicación se puede entender el significado de la unidad trascendental a priori de la apercepción. Lejos de eso, a esta unidad se somete todo cuando pertenece al conocimiento del sujeto (el conocimiento unificado). Solo mediante esa condición puede convertirse en objeto para el sujeto. Consiguientemente, “... la unidad sintética, constituye el principio según el cual todas las determinaciones empíricas temporales deben estar sometidas a las reglas de determinación universal del tiempo” (2005, pág. 212). Y son las analogías de la experiencia aquellas reglas que responden a estas cuestiones.

Una de las observaciones más importantes que realiza Kant, antes de pasar a la exposición de cada analogía, es que los principios no se refieren a los fenómenos, menos aún a la síntesis de la intuición empírica. Dice, únicamente se preocupa por la existencia de tales fenómenos y a su relación que conserva con respecto de dicha existencia. De hecho, estos principios sirven como reglas para que el fenómeno se pueda dar en la experiencia. Por eso están a la base. No es, en lo absoluto, posible que los fenómenos sean conocidos a priori, ya que, como representaciones, contienen su unidad de la multiplicidad de las percepciones. Para Kant, la palabra analogía significa algo en matemática, y algo más en filosofía. En filosofía “... la analogía no es la

igualdad de dos relaciones cuantitativas, sino la de dos relaciones cualitativas” (2005, pág. 213). Sin esta precisión se podría confundir el papel de las analogías en esta exposición.

Ahora bien, si se quiere puntualizar qué son las analogías de la experiencia en este libro segundo de la “Lógica Trascendental”, será de la siguiente manera: la analogía de la experiencia en filosofía no es más que una regla según la cual surge, de la diversidad de percepciones, la unidad de la experiencia. Kant sostiene que mediante esta analogía no surge “... el modo según el que se producirá la percepción misma como intuición empírica en general” (2005, pág. 214). Es decir, previamente hay percepciones, y de estas se produce una unidad mediante las analogías. Puesto que de ellas surgirá la unidad de la experiencia. Además, esta regla constituye el principio de los fenómenos, por lo cual su valor es meramente regulador, mas no constitutivo. De ahí que sea una regla que produzca la experiencia. En otras palabras, hay experiencia, pero sin esta regla puede haber una u otra ilusión que se confunda con el correcto conocimiento.

Al igual que con los “postulados del pensamiento empírico en general”, las “analogías de la experiencia” constituyen las reglas bajo las cuales se somete toda intuición, percepción y experiencia<sup>42</sup>. En consecuencia, las “... analogías poseen validez y significación única y exclusivamente como principios del uso empírico del entendimiento, no como principios de su uso trascendental; consiguientemente, solo pueden ser demostradas en cuanto tales principios empíricos; que los fenómenos no deben ser subsumidos bajo categorías sin más, sino simplemente bajo sus esquemas” (2005, pág. 214). Por ello el tiempo, como condición formal es un elemento constitutivo fundamental, ya que cuando hace referencia a “toda intuición”, por supuesto el tiempo funciona como condición formal de esa misma experiencia, posteriormente unificada por estas reglas que dan sustento al conocimiento empírico. De ahí que como fundamento de la exposición de cada analogía esté el tiempo y sus modos.

Lo fundamental de estos principios es que “... no pueden tener otro objetivo que el de servir de condiciones de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos” (2005, pág. 214). De modo que su papel netamente regulador es crucial para la consolidación del conocimiento empírico. A diferencia del tiempo y el espacio, que son condiciones formales de la experiencia, es decir, elementos constitutivos, estos principios posibilitan, no la experiencia en cuantos datos posibilitados por elementos constitutivos, sino la unidad para así obtener el conocimiento empírico. Empero, dicha unidad en la síntesis de los fenómenos es únicamente pensada en el esquema del concepto puro del entendimiento. De ahí que “mediante estos principios se podrá, pues, enlazar los fenómenos con la unidad lógica y universal de los

---

<sup>42</sup> Esto es, como mera relación de las percepciones.

conceptos, pero solo según una analogía” (2005, págs. 214, 215). Y, de hecho, la posibilidad de usar la categoría en el principio mismo. Es decir, servirá como condición restrictiva, incluso de las categorías.

Expuestos ciertos conceptos fundamentales, Kant presenta su argumentación de la primera analogía, a saber, el “principio de la permanencia (de la sustancia)”. Como toda analogía, esta inicia con su principio y prueba. Kant sostiene que “en todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza” (2005, pág. 215). Este principio sugiere lo siguiente. Dado que es uno de los modos del tiempo, esto es, la permanencia, se entiende que habrá un profundo estudio del tiempo y su función en la unidad de las percepciones para el conocimiento empírico.

Esta afirmación es fundamental: “todos los fenómenos se hallan en el tiempo” (2005, pág. 215). Precisamente porque es una de las condiciones de posibilidad de la representación fenoménica, eso ya se obvia desde lo expuesto anteriormente. Empero, es menester esclarecer varios asuntos. Se dice que todo fenómeno se halla en el tiempo, pero únicamente en él como esa forma permanente de la intuición interna. Es decir, la representación fenoménica tiene condiciones formales y materiales. Y en este caso se alude a las formales, a saber, el espacio y el tiempo. Sin embargo, en estas tres analogías se hace estricta referencia al tiempo, puesto que se estudian sus modos. Entonces, dado que los fenómenos están en el tiempo, esto es, en esa forma necesaria, pues se posibilita la representación tanto de la simultaneidad como de la sucesión (los otros dos modos del tiempo). Así, pues, toda modificación de los fenómenos, pensada en el tiempo, es permanente y no cambia. Kant sostiene esto “... ya que —el tiempo— forma el sustrato del cual la sucesión y la simultaneidad representan meras determinaciones” (2005, pág. 215). Esto no quiere decir que el tiempo pueda ser percibido, en lo absoluto. Al contrario, puesto que se presenta esa dificultad, se tratará “... de encontrar en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, el sustrato que represente el tiempo en general y que nos sirva de punto de referencia al que remitir todo cambio o simultaneidad percibidos en la aprehensión a través de la relación de los fenómenos” (2005, págs. 215, 216). En otras palabras, gracias a las representaciones fenoménicas dadas en la sensibilidad, es posible encontrar al tiempo en general como representación. Si fuese, al contrario, se cometería un error, ya que el tiempo no puede ser ni percibido ni intuido como un objeto.

Sustrato de todo lo real, dice Kant, significa lo perteneciente a la existencia de las cosas. Y ese sustrato de todo lo real es la sustancia. Ahora bien, eso que permanece en los fenómenos es lo único que permite determinar las relaciones temporales de ellos. Por consiguiente, lo que permanece en los fenómenos, es decir, el sustrato, será la sustancia: lo real del mismo. Y aquello

real del mismo se puede traducir a "... lo que permanece siempre idéntico en cuanto sustrato de todo cambio" (2005, pág. 216). Y a esto agrega lo siguiente: "como esta sustancia no puede, pues, cambiar en su existencia, tampoco puede aumentar ni disminuir su quantum en la naturaleza" (2005, pág. 216). Sin esa determinación, de lo permanente, no habría algo en el tiempo que permita captar las relaciones temporales. A esto se añade que la aprehensión de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, consiguientemente, cambiante. No obstante, es necesario que la experiencia posea algo que en todo momento exista, a saber, lo durable y permanente. Pero este cambiar se entiende únicamente como una de las tantas modalidades según las cuales existe lo permanente. Así, "las relaciones de tiempo solo son, pues, posibles desde lo permanente ...; es decir, lo permanente es el sustrato de la representación empírica del tiempo mismo" (2005, pág. 216). Y, dado que sin este sustrato es imposible toda determinación temporal, se convertirá en uno de los modos del tiempo fundamentales para el conocimiento empírico.

Que la permanencia<sup>43</sup> sea un constante correlato de la existencia de los fenómenos, incluso del cambio y de toda concomitancia, esta misma expresa el tiempo. Es decir, por este modo, la representación del tiempo se la aprehende en las otras representaciones fenoménicas. Sin embargo, el cambio no afecta al tiempo, sino a los fenómenos que están en el tiempo. Asimismo, la simultaneidad no constituye un modo del tiempo mismo. Es decir, que sus partes en cuanto tales son sucesivas, no simultáneas<sup>44</sup>. Además, "si prescindimos de lo permanente, no hay, pues, relación temporal alguna" (2005, pág. 216. 217). Y, por consiguiente, no habría determinación temporal en los fenómenos. Cuando se sostiene que hay un elemento que permanece en todo fenómeno, se sostiene que hay un sustrato que posibilita toda relación de los fenómenos en el tiempo. Y de eso se posibilita toda unidad sintética de las percepciones: la experiencia.

Kant explica que lo permanente en el tiempo es el objeto mismo, es decir, la sustancia (fenómeno ya representado). Y distingue eso de lo que cambia, esto es, aquello que pertenece al modo según el cual esa sustancia o sustancias existen. Precisamente por ello esta primera analogía ha sido colocada como uno de los fundamentos de toda experiencia. De modo que, esto lleva a pensar que el principio de permanencia es un requisito indispensable a nivel regulador, en los procesos constitutivos del conocimiento. El hecho de dar a un fenómeno el nombre se

---

<sup>43</sup> El principio de la permanencia de la sustancia se debe entender en Kant, no como en la metafísica tradicional - algo propio de la cosa que, aun sin sujeto cognoscente, perdura, es decir, no sufre modificación alguna-, sino como un presupuesto, según el cual, hay algo en la representación fenoménica que ha sufrido modificación, puesto que previamente algo permanece. Aquello que permanece en el tiempo es el objeto mismo, la sustancia de él, esto es, el fenómeno ya representado. A fin de evitar cualquier confusión entre la sustancia, y el objeto en cuanto nómeno, es indispensable esclarecer este principio. El tiempo no es afectado por el cambio; este solo afecta a los fenómenos en él.

<sup>44</sup> En la segunda y tercera analogía se esclarecerá cada uno de estos modos restantes.

sustancia se justifica porque se postula su existencia que no cesa, es decir, no termina. Y, a pesar de que mediante el término permanencia no se aborde exhaustivamente el significado, pues, la necesidad de que algo permanezca, se liga directamente al hecho de que siempre ha de permanecer. Por lo que se afirma, casi al final de la primera analogía, que "... esta permanencia no es más que el modo según el cual nos representamos la existencia de las cosas (en el fenómeno)" (2005, pág. 218). En este sentido, que las determinaciones de una sustancia sean los modos particulares según lo cual existe, se da paso a la caracterización de los accidentes: "estos son siempre reales por afectar a la existencia de la sustancia" (2005, pág. 218). Se nota que la correcta comprensión de lo que es la permanencia, como el primer modo del tiempo, es fundamental para seguir el hilo conductor en torno a la posibilidad de la experiencia y el conocimiento.

Cuando se pretende comprender el concepto de cambio, previo al de permanencia, se producen complicaciones. Porque "... la correcta comprensión del concepto de cambio, depende igualmente de esta permanencia" (2005, pág. 219). En consecuencia, el cambio no constituye más que "... un modo de existir que sigue al anterior modo de existir del mismo objeto" (2005, pág. 219). Y, dado que ese modo de existir de un objeto se ve determinado por lo que permanece, entonces, "todo lo que cambia es, pues, permanente: solo cambia su estado" (2005, pág. 219). Comprender eso es fundamental, ya que no es un cambio total del objeto, sino únicamente del estado, es decir, un cambio que afecta a las determinaciones que pueden dejar de ser o empezar a ser. Y por eso Kant considera que la afirmación "solo lo permanente (la sustancia) cambia" (2005, pág. 219), parece paradójica. Cuando en realidad es completamente clara a la luz de su explicación. Porque no es que cambia aquello que permanece en el objeto, sino que cambia su estado: aquello que puede dejar de ser o empezar a ser.

A propósito de esto, el concepto de mudable, argumenta Kant, mantiene su distancia con el concepto de cambio: "... lo mudable no sufre cambio alguno, sino modificación, ya que algunas determinaciones desaparecen y otras aparecen" (2005, pág. 219). En consecuencia, los cambios percibidos en las sustancias, no las modificaciones, son posibles. Ahora, si se pregunta qué son las sustancias, Kant respondería: "las sustancias (en la esfera fenoménica) son los sustratos de todas las determinaciones temporales" (2005, pág. 220). Por consiguiente, es imposible, en el conocimiento empírico, que unas sustancias dejasen de ser y otras empezasen a ser. Es evidente porque este principio de la permanencia es la única condición de la unidad empírica del tiempo.

Finalmente, se deriva que haya un solo tiempo, y que todos los momentos en él, se sitúen de forma sucesiva, no simultánea. Y así cierra Kant la primera analogía: "Consiguientemente, la permanencia es una condición necesaria sin la cual no podríamos determinar los fenómenos

como cosas u objetos en una experiencia posible” (2005, pág. 220). Sin más, esta primera exposición del primer modo del tiempo dilucida cómo el tiempo en cuanto tal no puede ser intuitivo ni percibido como objeto. Sino que únicamente se lo aprehende mediante otras representaciones fenoménicas. Y por eso se posibilita hablar de él como aquella condición formal, en este caso, de la intuición interna; en el proyecto general, de la sensibilidad.

El principio de la segunda analogía, de la sucesión temporal según la ley de la causalidad, es el siguiente: “todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto” (2005, pág. 220). Kant sostuvo ya en la primera analogía que todos los fenómenos de la sucesión temporal son cambios. Es decir, el principio de la permanencia (solo lo que permanece cambia, esto es la sustancia), se conecta directamente con la sucesión temporal donde todo fenómeno está. En efecto, sería imposible pensar la ley de la permanencia sin la sucesión temporal, en la que todo cambio tiene lugar gracias a la ley que enlaza la causa y efecto: la ley de causalidad. No puede ser más claro lo que Kant entiende por ley de la causalidad, y, sin esta ley, el cambio de los fenómenos sería imposible.

Ahora bien, el sucesivo ser y no—ser de las determinaciones de la sustancia que permanece expresan el cambio notado en la sucesión temporal. Se “ha demostrado, pues, que no es posible que el ser de la misma sustancia siga a su no—ser o que su no—ser siga a su ser. En otras palabras, ha demostrado que no hay en ella comenzar a ser o dejar de ser” (2005, págs. 220, 221). El sentido del ser y del no—ser es meramente lógico. Es decir, como un cambio en las determinaciones de la sustancia que permanece. Pero esto no significa que este ser o su desaparecer de la sustancia sean auténticos cambios de ella misma. De hecho, el concepto de cambio presupone el mismo sujeto con dos determinaciones opuestas, y, por consiguiente, presupone el sujeto como permanente. De modo que el cambio tiene estrecha relación con las determinaciones opuestas.

Percibir un fenómeno tras otro no significa más que el estado de las cosas en un momento de tiempo es opuesto al estado anterior. Bajo esta proposición se entiende el ser y el no—ser de algo, esto es, en sentido meramente lógico. A esto agrega Kant que hay una facultad fundamental, la misma que enlaza ambas percepciones en el tiempo, la primera con la que sigue. Esta es la facultad sintética de la imaginación, de modo que ni el sentido ni la intuición pueden realizar tal síntesis (enlace) entre ambas percepciones. La facultad sintética de la imaginación determina el sentido interno con respecto de la relación temporal, dice Kant. Lo cual sugiere que, a la base de todos los procesos internos dicha facultad está de sustento.

Lo genial de esta facultad es que el cambio no se da en el objeto mismo, sino que, a partir de la imaginación, se pone una cosa y otra después. Por ello se tiene conciencia únicamente de esa síntesis, mas no del cambio ocurrido en el objeto en cuanto representación fenoménica:

... con la mera percepción queda sin determinar cuál sea la relación objetiva de los fenómenos que se suceden unos a otros. Para que ésta sea conocida de forma determinada, tenemos que pensar de tal forma la relación entre ambos estados, que quede determinado necesariamente cuál es el estado que hemos de poner antes, cuál el que hemos de poner después y que no los hemos de poner a la inversa. (2005, pág. 221)

Esto es, percibir el cambio es tener conciencia de la síntesis. No obstante, el único concepto que conlleva esta necesidad de unidad sintética debe ser uno puro del entendimiento. Y, como bien se sabe, este concepto no se halla en la percepción. En este caso se alude al de la relación de causa y efecto. Se trata, en efecto, de uno de los conceptos puros del entendimiento. La causa determina al efecto en el tiempo solo como consecuencia. De modo que esta determinación no sea como algo que pueda preceder en la imaginación, o que no pueda ser percibido en absoluto. Y gracias a ello se permite Kant concluir que:

... la misma experiencia, es decir, el conocimiento empírico de los fenómenos, sólo es posible gracias a que sometemos la sucesión temporal de los mismos y, consiguientemente, todo cambio, a la ley de la causalidad. Los fenómenos solo son, pues, posibles, considerados como objetos de la experiencia, en virtud de esta misma ley. (2005, pág. 222)

Lo que no es obvio, por supuesto. De hecho, sostener que el cambio, como síntesis de los fenómenos en la sucesión temporal, no se da en el objeto mismo, sino únicamente en la facultad de la imaginación, ya es un aporte fundamental. No solo porque somete al sujeto como centro de lo que conoce, sino que quita la posibilidad de que un objeto en sí mismo, tenga una u otra propiedad que cambia.

Gracias a esta argumentación es posible afirmar que “la aprehensión de la variedad del fenómeno es siempre sucesiva” (2005, pág. 222). Es así como la síntesis de la imaginación tiene lugar para enlazar lo distintamente percibido, en la sucesión temporal. La diversidad propia de los fenómenos siempre es producida en el psiquismo, como esa facultad superior (recordando que tanto el sentido interno como externo son propiedades de él). Ahora bien, en la anterior analogía se aludió a que el orden en la serie de las percepciones no es necesario. Ahora habrá que esclarecer a qué tipo de orden se refiere. Esto significa, siguiendo el ejemplo que Kant pone, que, cuando se representa una casa, bien se puede percibir primero el suelo, luego el tejado, y demás. Empero, no hay un punto donde inicie la serie de las percepciones. Es decir, “... no había,

pues, ningún orden preestablecido que me obligara a comenzar la aprehensión en un punto para enlazar empíricamente la variedad” (2005, pág. 224). Por consiguiente, el orden predeterminado en la variedad de las percepciones es indiferente a la representación del objeto, tal como con la casa. Dado que no hay tal orden preestablecido. Esto es, todo orden al que se alude se da propiamente en el sujeto.

En consecuencia, la serie de las percepciones siempre se hallará en constante relación a la regla que hace necesario el orden de las percepciones. Dice Kant, “en tal caso habrá, pues, que deducir la sucesión subjetiva de la aprehensión de la sucesión objetiva de los fenómenos, ya que, de lo contrario, la primera queda completamente indeterminada y no distingue ningún fenómeno de otro” (2005, pág. 224). A diferencia de la sucesión subjetiva, la objetiva consiste en el orden de la diversidad del fenómeno (la variedad de las percepciones). Bajo esta sucesión se cobija el hecho de que la aprehensión de una cosa sigue a la aprehensión de otra cosa. En otras palabras, lo que sucede sigue a lo que precede si, y solo sí, todo ello es de acuerdo con una regla. Por lo cual, la sucesión se da en el mismo fenómeno. Por lo cual, no es posible organizar la sucesión únicamente en la aprehensión del sujeto, si no se sigue que primero hay tal sucesión en el fenómeno. Esto se explica mejor de la siguiente manera:

Dado, pues, que hay algo que sigue, me veo obligado a relacionarlo con algo que es anterior y distinto, y tras lo cual sigue, de acuerdo con una regla, es decir, de modo necesario; de forma que el suceso, en cuanto condicionado, remite indudablemente a alguna condición que es la que lo determina. (2005, pág. 225)

Para afirmar que algo se conoce, se afirma que algo sucede, y, por tanto, que algo antecede. A ese algo sigue lo que sucede conforme a una regla, sostiene Kant. La síntesis subjetiva se convierte en objetiva cuando están “... en relación con una regla en virtud de la cual los fenómenos se hallan determinados en su secuencia, es decir, a medida que van produciéndose. Solo bajo esta condición es posible la experiencia de algo que sucede” (2005, pág. 225). En efecto, todo fenómeno es sometido a esta regla. Y, por eso, es posible la sucesión de los fenómenos. El hecho de percibir muchas secuencias que coinciden con fenómenos anteriores, da paso a la constitución del concepto de causa. De ahí que ningún evento esté aislado de otros, siempre se dan en la sucesión temporal, en el que el ser y no—ser de algo se evidencia por el cambio.

Lo fundamental en torno a esta segunda analogía es lo siguiente: dado que el concepto de causa únicamente puede ser explicado una vez que se ha empleado la experiencia, entonces eso sugiere que toda extracción conceptual, puede ser dada luego de la experiencia. Eso no quita que, al igual que espacio y tiempo, sean representaciones puras a priori: “... únicamente podemos

extraerlas de la experiencia como conceptos claros por haberlas puesto en ella, de modo que si hemos obtenido la experiencia misma ha sido gracias a ellas” (2005, pág. 226). Es decir, el mero hecho de extraer al espacio y al tiempo de la experiencia como conceptos claros, pues ellos son esa condición formal de la experiencia misma. De otro modo, ¿cómo podría ser posible exponerlos como conceptos? De ahí que estas formas puras sean condición de posibilidad de la experiencia.

Luego, se sostiene en últimos términos que esta regla es la condición de la unidad sintética de los fenómenos en el tiempo. Por tanto, constituye el fundamento de la experiencia, de modo que la ha precedido a priori, dice Kant. El ejemplo fue explicado a fin de esclarecer que nunca, menos aún en la experiencia, se atribuye sucesión al objeto. Incluso no se la distingue de la sucesión subjetiva de la aprehensión. Como bien se estudió antes, la sucesión, los eventos que suceden unos a otros, se posibilita por las facultades del sujeto (la imaginación en este caso). A esto se refiere Kant con el hecho de negar la sucesión en el objeto mismo. Así confirma lo dicho:

Tenemos representaciones en nosotros de las que podemos también llegar a ser conscientes. Pero, por mucho que se extienda esta conciencia, por muy exacta o precisa que sea, seguirán siendo simples representaciones, es decir, determinaciones internas de nuestro psiquismo en esta o aquella relación temporal. (2005, pág. 226)

El orden al que aludió anteriormente es necesario. Esto se debe a que las representaciones se ligan de una manera determinada y, además, se someten a una regla. Las significaciones objetivas de las representaciones se deben a un determinado orden en la relación temporal. Es así que, necesariamente, debe existir un orden temporal en las representaciones. Pero dicho orden no está en el objeto mismo, sino en el sujeto que, mediante sus facultades, enlaza una representación, con otra:

La diversidad de las representaciones se sucede siempre de modo consecutivo en la síntesis de los fenómenos. ... tan pronto como percibo o presupongo que esta sucesión guarda una relación con el estado previo, del cual surge la representación conforme a una regla... capto un objeto que tengo que situar en un determinado punto del tiempo, un punto que, teniendo en cuenta el estado anterior, no puede serle asignado de otro modo. (2005, pág. 227)

Percibir que algo sucede, implica que lo primero que se puede identificar en tal representación, es que contiene algo que precede, y, por supuesto, según un orden determinado. Invertir la serie de las representaciones fenoménicas en la sucesión temporal es imposible. Al igual que, una vez puesto el estado precedente, sigue necesariamente un determinado suceso. De modo que el orden entre las representaciones es necesario. Toda representación actual ha de

remitir a una representación anterior, y ambas, mantienen un orden. En efecto, es imposible que algo que suceda, no esté determinado por algo anterior. Ni si quiera tal es concebible. Por eso es fundamental considerar la ley de la representación empírica de las series temporales. Esta consiste:

... en que los fenómenos del tiempo anterior determinan toda existencia en el tiempo siguiente y en que los fenómenos del tiempo siguiente no tienen lugar, en cuanto sucesos, sino en la medida en que los fenómenos del tiempo anterior determinan su existencia temporalmente... En efecto, solo en los fenómenos podemos captar empíricamente esta continuidad en la conexión de los tiempos. (2005, pág. 228)

La misma sucesión se rige a esta ley, bajo la cual es posible la sucesión temporal. Sin esta, no habría determinación en el orden de la sucesión de los fenómenos, es decir, fenómenos anteriores a otros en un tiempo siguiente. La función del entendimiento en estos procesos del conocimiento es crucial. Toda posibilidad de la experiencia y del conocimiento consiste en un trabajo simultáneo entre todas las facultades. Por eso Kant sostiene que para la posibilidad de la experiencia hace falta el entendimiento. Más claro:

Lo primero que éste hace no es esclarecer la representación de los objetos, sino posibilitar la representación de un objeto en general. Pero esto ocurre gracias a que el entendimiento trasfiere el orden temporal a los fenómenos y a su existencia, en el sentido de que asigna a cada uno de ellos —en cuanto consecuencia— una posición temporal determinada a priori con respecto a los fenómenos anteriores. (2005, pág. 228)

En todo caso, ciertas facultades se encuentran en un escalon diferente para la constitución del conocimiento. Es decir, como elementos constitutivos o como elementos reguladores. De ahí que los segundos procedan una vez que las representaciones le son dadas al sujeto. Con lo anterior no se alude a que unas facultades se reducen a otras, como si hubiese unas que priman sobre otras, cuando para Kant eso no sería correcto: todo elemento de la ciencia de la *CRP* es fundamental, y por ende tiene un papel crucial en la constitución del conocimiento y la posibilidad de la experiencia.

Toda percepción tiene lugar en la intuición interna, esto es, en su forma pura: el tiempo. De modo que cuando algo sucede, ese suceder constituye una percepción, no solo situada en la intuición interna, sino que además es perteneciente a una posible experiencia. Esta "... se convierte en real cuando considero el fenómeno como determinado por lo que a su posición temporal se refiere, es decir, como un objeto que siempre puede, en virtud de una regla, ser hallado en la conexión de las percepciones" (2005, págs. 228, 229). Si bien la posibilidad

depende de los procesos antes mencionados, no obstante, hay algo importantísimo, a saber, el principio de razón suficiente. Dice Kant que este principio "... es, pues, el fundamento de la experiencia posible, es decir, el fundamento del conocimiento objetivo con respecto a su relación en la serie del tiempo" (2005, pág. 229). No por nada antes se explicó que la determinación de los fenómenos en la secuencia temporal, es decir, una necesaria secuencia ordenada. Se trata de una regla en la cual se puede hallar, en lo que precede, la condición bajo la cual sigue siempre el suceso, se trata de una condición necesaria.

Pasar por alto la demostración que hace Kant de este principio, traería confusiones. Esta demostración tiene varios puntos. Lo primero es que a todo conocimiento empírico corresponde una síntesis de lo diverso que siempre es sucesiva. Y por ello recuerda Kant que esta síntesis se la realiza por medio de la imaginación. Es en esta facultad donde las representaciones se dan una después de otra.

No es nada curioso saber que en la imaginación se halle preestablecido qué es lo que debe preceder y qué es lo que ha de seguir, teniendo en cuenta que siempre se mantiene un orden de secuencia. La mera intuición no basta por si sola para entender este orden temporal. Por ello, cuando se constituye un juicio empírico, éste se ha de basar en una percepción que precede algo. Y, por consiguiente, ese algo tendrá, necesariamente, otro algo que sigue (ser y no—ser): "... tal percepción ha de suponer un fenómeno distinto —desde el punto de vista temporal— al cual sigue necesariamente, o conforme a una regla" (2005, pág. 229). Por ende, toda relación de los fenómenos, como posibles percepciones, a partir de la cual lo que sigue está necesariamente determinada en su existencia por algo que precede. Además, se trata de algo concreto en el tiempo conforme a una regla: la relación causa—efecto. De esta regla surge la validez objetiva de los juicios empíricos respecto a la serie de percepciones, esto es, la condición de su verdad empírica, y, por tanto, su condición de la experiencia. Por algo las analogías de la experiencia se encuentran en el libro segundo "Analítica de los principios":

El principio de la relación causal en la secuencia de los fenómenos posee, pues, validez con anterioridad a todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), ya que tal principio es, a su vez, el fundamento de posibilidad de esa misma experiencia. (2005, pág. 230)

Tanto los elementos constitutivos, como los reguladores, son fundamentales para la posibilidad del conocimiento y la experiencia. En este caso, el principio de la relación causal en la secuencia de los fenómenos tiene una validez anterior a todo objeto de la experiencia. De ahí que este principio sea el fundamento mismo de la posibilidad de la experiencia.

A pesar de las dificultades que Kant presenta, y por supuesto, soluciona, expresa claramente que esta ley es válida. Incluso cuando hay "... fenómenos concomitantes, con que causa y efecto pueden ser simultáneos" (2005, pág. 230). Tal es el caso del calor producido por la estufa encendida. Se trata de un calor que no está en el aire libre, sino únicamente en la habitación. En este caso no hay sucesión temporal entre causa y efecto, al contrario, estos son simultáneos.

Todo ello es bastante coherente con algunos hechos. En los que la causa es coexistente con sus efectos, por tanto, la secuencia temporal de dichos efectos se debe a que la causa no puede producir todo su efecto en un instante. Sin embargo, "... en el momento de surgir el efecto, éste es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, ya que, si la causa hubiese dejado de existir un momento antes, el efecto no se habría producido" (2005, pág. 230). Eso es precisamente lo que sostiene Kant. Esto también se podría entender de la siguiente manera: dado que la relación causal de la causa y su efecto puede ser fugaz, como Kant dice. No obstante, toda relación de lo uno con lo otro (lo que antecede con lo que precede), sigue siendo determinable desde el punto de vista temporal, no importa si ambos son simultáneos. Y eso se entiende perfectamente con el ejemplo de la bola sobre la almohada. Tanto la causa como el efecto son simultáneos. Se hunde la almohada inmediatamente, en cuanto se coloca la bola sobre ella. Desde el punto de vista temporal, es determinable el efecto, luego de la causa.

Por tanto, el único criterio empírico del efecto en la razón con la causalidad de la causa que precede (puesto que el efecto precede y es determinado), es la secuencia temporal. Así, en esta ley se hace mucho más evidente el criterio empírico de la sustancia. En la medida en que se manifiesta más fácil a través de la acción que a través de la permanencia del fenómeno: "donde hay acción y, consiguientemente, actividad y fuerza, hay también sustancia" (2005, pág. 231). Bajo la exposición de Kant se entiende que, finalmente, incluso ese principio de causalidad, toda acción constituye el primer fundamento de todo cambio de los fenómenos. Por eso es tan importante este principio, ya que él está a la base del cambio en los fenómenos. Ahora bien, lo que sigue es importantísimo: el paso de un estado, es decir, desde el no—ser al ser, se debe entender no como un cambio que se origina de la nada. De hecho, el empezar a ser afecta no a la sustancia de un fenómeno, sino a su estado. Por ende, esta sustancia no tiene un comenzar a ser, sino que el comenzar a ser se da en la mera modificación<sup>45</sup>.

La nota a pie de página introducida por el filósofo deja claro que el cambio no se da en relaciones en general, sino de cambio de estado: "... cuando un cuerpo se mueve uniformemente,

---

<sup>45</sup> La sugerencia de Aristóteles del motor primero apunta a esta dificultad. Sin embargo, en Kant se distingue claramente a qué cambio se refiere y, por ende, la posible circularidad, o la necesidad de introducir un "primer motor" es de nula importancia.

no cambia su estado (de movimiento), pero sí lo hace cuando aumenta y disminuye su movimiento” (2005, pág. 233). El contenido de la modificación no es más que el estado en cambio. A esta modificación se la puede considerar a priori, la condición bajo la cual puede tener lugar en cuanto surgimiento de un nuevo estado, y de ello, la sucesión de los estados, es decir, lo que sucede.

Ya se dijo que la sustancia en sí misma no cambia, sino únicamente su estado. Por consiguiente, cuando esta pasa de un estado a otro, el punto temporal del último es, evidentemente, distinto el punto temporal primero. Es precisamente por ello que se posibilita la distinción, en la esfera del fenómeno, el primero, con el segundo. La explicación acerca del cambio radica en lo siguiente: “el cambio es, pues, posible únicamente a través de una acción continua de la causalidad, la cual, en la medida en que es uniforme, recibe el nombre de momento. El cambio no consiste en estos momentos, sino que es producido por ellos como efecto suyo” (2005, pág. 234). No es sino por la sucesión que el cambio se posibilita: es la ley de continuidad de todo cambio. En todo caso, lo sugerente de este principio no es tanto su aplicación en la naturaleza, sino su posibilidad totalmente a priori. Lo fundamental es que este principio extiende el modo del conocimiento de la naturaleza. De esto se entiende el hecho que espacio y tiempo sean sus condiciones formales.

Lo interesante de estos principios es que son condiciones de posibilidad del conocimiento empírico, y, además, ayudan al avance de la percepción, teniendo como objetos fenómenos o intuiciones puras. Dicho aumento y avance “... no son otra cosa que un ampliar la determinación del sentido interno, es decir, un progreso en el tiempo” (2005, pág. 234). De modo que tal progreso determina todo sin ser determinado por alguna cosa. Dice el filósofo, “... las partes de tal progreso vienen dadas solo en el tiempo y a través de la síntesis de este; no están dadas antes del tiempo” (2005, pág. 234). Precisamente por esa explicación se entiende que todo progreso determina todo sí que esté determinada por cosa alguna, ya que el tiempo es anterior a todo conocimiento y toda experiencia. En eso consiste su sistema de la filosofía trascendental, en la exposición de esos elementos que constituyen la razón pura, y, que posibilitan la constitución de proposiciones sintéticas a priori.

De modo que la posibilidad de conocer a priori esta ley de los cambios es posible a partir de la forma de estos: espacio y tiempo.

La posibilidad de la experiencia y el conocimiento no están únicamente en manos de la sensibilidad. En esta segunda analogía eso ya se ha expuesto claramente. En efecto, sin el entendimiento la constitución de una experiencia y conocimiento no sería posible:

... así como el tiempo contiene la condición sensible a priori de la posibilidad de un avance continuo desde lo que existe hasta lo que sigue, del mismo modo el entendimiento es la condición a priori, gracias a la unidad de apercepción, de la posibilidad de determinar de modo continuo, mediante la serie de causas y efectos, todos los puntos de los fenómenos en ese tiempo. (2005, pág. 235)

Esto se cierra con la inevitable existencia de los efectos tras sus causas. De modo que hacen del conocimiento empírico de las relaciones temporales, uno válido y universal. Y, dado que es un conocimiento universal es objetivamente válido. Parecería que el orden de las analogías expresa una mayor importancia. Es decir, coloca a la primera analogía en primer lugar por su importancia, sin embargo, luego de esta exposición se evidencia claramente que esta segunda analogía sirve de base para la primera.

La anterior analogía fue la que tomó a Kant más páginas para su exposición. La tercera, la más corta de las tres, es la del “principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad” (2005, pág. 235). Es decir, “todas las sustancias, en la medida en que podamos percibir las como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca” (2005, pág. 235). La prueba de este último principio viene a continuación.

Ya se sabe que tanto el principio de causalidad como el de la permanencia constituyen los fundamentos de la experiencia y el conocimiento posible. En este caso, el principio de la simultaneidad expresa algo concreto, a saber, que “las cosas son simultáneas cuando en la intuición empírica la percepción de una puede seguir a la percepción de otra, y al revés (cosa que, tal como se mostró en el segundo principio, no puede ocurrir en la serie temporal de los fenómenos) (2005, pág. 236). Sin esta aclaración una dificultad sería muy sugerente: ¿cómo es posible dirigir la percepción primero a un objeto y luego al otro (o a la inversa)? Si bien ambos objetos existen simultáneamente, sus percepciones pueden seguirse de modo recíproco, responde Kant. En sus palabras:

... la simultaneidad es la existencia de lo diverso en el mismo tiempo. Pero, como no podemos percibir el tiempo mismo, tampoco podemos concluir que las percepciones de las cosas pueden seguirse recíprocamente partiendo del hecho de que hay cosas puestas en el mismo tiempo. (2005, pág. 236)

De modo que:

La síntesis de la imaginación en la aprehensión solo señalaría cada una de estas percepciones como tal percepción si se halla en el sujeto cuando no está la otra y, al revés, pero no indicaría que cuando un objeto está ahí también lo está el otro al mismo tiempo,

ni que tal cosa sea necesaria para que las percepciones puedan seguirse unas a otras.  
(2005, pág. 236)

Esto sugiere que el conocimiento de la simultaneidad de las sustancias en el espacio es posible bajo las condiciones de una acción recíproca entre ellas. Se trata de un principio que es condición de posibilidad de las cosas en cuanto objetos de experiencia. Independientemente del sujeto, algo ha de existir, pero de esa existencia se dice algo únicamente en cuanto objetos de conocimiento. Y, por tanto, serán simultáneas en la medida en que existen al mismo tiempo. En otras palabras, el hecho de que no se perciba la Luna, no niega su existencia como objeto de conocimiento. Es decir, aun sin el sujeto, existe algo que puede ser conocido, una vez adaptado sus facultades.

Cuando Kant dice que las cosas son simultáneas en la medida en que existen en mismo tiempo, alude a lo anterior ya expuesto. Que algo exista en el mismo tiempo, no indica más que la posibilidad de conocer algo está únicamente en el sujeto y no en el objeto. Es decir, no se descubre una u otra propiedad del objeto, sino que el sujeto construye un conocimiento a partir de sus troncos: sensibilidad y entendimiento.

Ahora bien, dado que la relación de comunidad, o también llamada acción recíproca, es necesaria en la llamada determinación de la existencia de las cosas, cabe una breve explicación. Es imposible conocer empíricamente la simultaneidad de las sustancias en el espacio, pero es posible cuando este conocer se da bajo las condiciones de una acción recíproca entre las mismas. Es decir, la acción recíproca constituye esa condición de posibilidad de las cosas mismas como objetos de experiencia. Por ello es correcto sostener que todas las cosas son simultáneas en la medida en que existen al mismo tiempo, aun cuando el sujeto no percibe uno u otro objeto. Se sabe que existen al mismo tiempo "... cuando es indiferente el orden en la síntesis de aprehensión de esa variedad, es decir, cuando podemos pasar desde A hasta E, a través de B, C, D, o al revés, desde E hasta A" (2005, pág. 237). Por este motivo la síntesis jamás puede ser temporalmente sucesiva: en el orden que empieza A y termina E. De serlo, el inicio de la aprehensión en la percepción de E, y seguir retrospectivamente hasta A, sería imposible. Dicho eso, sostiene Kant, "... A pertenecería al pasado y, consiguientemente, no podría ya ser objeto de aprehensión" (2005, pág. 237). Justamente, debido a que la síntesis se realiza a otro nivel, a saber, de la imaginación en la aprehensión, son posibles las cosas en cuanto objetos de experiencia. Es decir, la experiencia misma.

La completa comunidad de interacción recíproca es necesaria, ya que en ella toda sustancia, en la esfera del fenómeno, se halla entre sí bajo la condición de que sean simultáneas. La existencia de las sustancias solo es posible bajo la interacción recíproca, puesto que solo mediante ella es posible se den simultáneamente. De ahí la necesidad de utilizar la palabra

*Gemeinschaft*, según la segunda acepción: *commercium*. Esta es empleada en el sentido de una comunidad dinámica. Sin ella no se podría conocer empíricamente ni la misma comunidad local, dice Kant. Mediante el *commercium* "... los fenómenos —en la medida en que se hallan ligados entre sí, a pesar de estar unos fuera de otros— forman un compuesto (*compositium reale*). Tales compuestos son posibles de diversas maneras. Las tres relaciones dinámicas de las que surgen todas las demás son, pues, las de inherencia, de consecuencia y de composición" (2005, pág. 239). En eso radica la importancia de la interacción recíproca. Mediante ello los objetos pueden representarse como coexistentes: tanto la luna como la tierra existen. A pesar que en un caso la percepción se fije únicamente en la luna, por ejemplo. La comunidad subjetiva, descansa, necesariamente en un fundamento objetivo: "... la percepción de un fenómeno tiene que hacer posible, como fundamento, la percepción del otro, y al revés, a fin de que no se asigne sucesión (que siempre hay en las percepciones en cuanto aprehensiones) a los objetos, sino que puedan ser representados como coexistentes" (2005, págs. 238, 239). Es decir, así no se fije la percepción en la luna, y solo en la tierra, aun así, en un primer momento, esa percepción de la luna ya fue posible y, por consiguiente, durante la percepción de la tierra, la luna coexiste con la tierra en cuanto objeto que fue percibido. En otras palabras, ambas representaciones existen simultáneamente.

Finalmente, Kant resume las tres analogías de la experiencia en un par de páginas. Su propuesta es concreta. Las tres analogías:

... no son más que principios que determinan la existencia de los fenómenos en el tiempo de acuerdo con los tres modos de éste: la relación con el tiempo mismo como magnitud (la magnitud de la existencia, es decir, la duración), la relación en el tiempo como serie (sucesión) y, finalmente, la relación en el tiempo como conjunto de todo lo que existe (simultaneidad). (2005, pág. 239)

Lo genial de estos principios es que la síntesis realizada se debe al entendimiento. En efecto, gracias a él la existencia de los fenómenos en el tiempo pueden adquirir realidad objetiva. Además, solo gracias al entendimiento la existencia de los fenómenos puede adquirir unidad sintética desde la temporalidad. Únicamente así se señala el lugar en el tiempo a cada uno de los fenómenos. Que todo fenómeno esté en el tiempo, no quiere decir que en él la síntesis esté hecha, al contrario, mediante el entendimiento, todos los fenómenos en el tiempo adquieren tal síntesis: "... el tiempo no es considerado como algo en donde la experiencia señala inmediatamente su lugar a cada existencia..." (2005, pág. 239). La facultad de las reglas determina a priori y con validez universal la existencia de los fenómenos, mediante la unidad sintética, en todo tiempo.

La posibilidad de la naturaleza se funda en estas tres analogías. La naturaleza en Kant no es más que “... el conjunto de los fenómenos considerados en su existencia de acuerdo con reglas necesarias, es decir, de acuerdo con leyes” (2005, pág. 239). Esta concepción de naturaleza es únicamente posible en sentido empírico. Las leyes que permiten la construcción de la naturaleza, solo pueden ser encontradas mediante la experiencia. Y, consiguientemente, solo mediante ellas es posible la misma experiencia.

El tiempo es fundamental en la exposición de estas tres analogías. Estas “... presentan la unidad de la naturaleza como la interconexión de todos los fenómenos bajo ciertos exponentes, los cuales no expresan otra cosa que la relación del tiempo ... con la unidad de apercepción, unidad que solo puede tener lugar en una síntesis realizada de acuerdo con reglas” (2005, págs. 239, 240). En otras palabras, sin estas analogías, la constitución misma de la naturaleza se imposibilitaría. Y, consiguientemente, la pregunta central de la *CRP* no sería respondida. En cuanto al tiempo, se nota que la observación de Kant se realizó con mucha precisión: ninguna parte de la *CRP* puede ser eliminada. De momento el intento por señalar las partes más relacionadas con el tiempo ha sido expuesto de la manera más clara posible.

La posibilidad de la experiencia y del conocimiento no depende enteramente del tiempo, como ya bien se ha expuesto. Sin embargo, este es uno de los elementos constitutivos de la razón pura que mayor parte ha tenido en la argumentación kantiana. De ahí que este sea condición formal de estas analogías, las mismas que, en conjunto, expresan lo siguiente: “... todos los fenómenos se hallan en una naturaleza y tiene que hallarse en ella, pues, de no existir tal unidad a priori, no habría unidad de experiencia y, consiguientemente, no sería posible determinar los objetos en esa experiencia” (2005, pág. 240). A eso apunta Kant específicamente con la posibilidad de la experiencia, y en este caso, el tiempo, sería el cimiento de los troncos del conocimiento. De ahí la exposición de las tres analogías con base de los modos del tiempo.

Tras varias observaciones finales, en las que no se señala más las consecuencias de no haber demostrados tales principios de la manera hecha, pues subraya algo fundamental. El principio de razón suficiente ha sido demostrado, según la argumentación de Kant, de manera exitosa. Y, de hecho, en la exposición no se ha encontrado uno u otro argumento inconsistente. Él sostiene que:

Si ha fracasado el repetido intento de suministrar una prueba del principio de razón suficiente, ello se ha debido a la falta de este método y a la ilusión de demostrar dogmáticamente proposiciones sintéticas que el uso empírico del entendimiento hacía pasar por principios suyos. (2005, págs. 240, 241)

La demostración fue posible por las tres analogías expuestas (principalmente las dos últimas). Y, a pesar de ello, las demostraciones han fracasado por no seguir el hilo conductor de las

categorías, dice Kant. Gracias a su minuciosa justificación de las categorías, se puede notar cualquier laguna del entendimiento; trátase de conceptos o de principios. En todo caso, cualquier explicación que se haya de hacer con respecto de este segundo libro de la “Analítica Trascendental”, necesariamente debe tener como punto central, no tratar de reducir cualquier facultad o elemento de la razón pura, a otro. Al contrario, cada elemento, sea constitutivo o regulador, mantiene una importancia fundamental para la constitución del conocimiento. Ahora, que un elemento constitutivo, sea el tiempo, esté presente en la mayor parte de la argumentación de Kant, pues se evidencia a la luz de su objetivo general, a saber, la pregunta principal de la *CRP*.

### **3.2. La herencia filosófica en torno a la intuición del tiempo, principalmente de Aristóteles, Leibniz, Newton y Hume en la “Analítica de los principios”**

En lo que sigue de este capítulo, cabe señalar varios puntos con respecto de la necesidad de exponer la concepción del tiempo según varios filósofos. Esto se llevará a cabo a fin de esclarecer la notable diferencia, con respecto del aporte de Kant. Primero, la argumentación se guiará de fragmentos de los libros de los filósofos en los que se expone qué se entiende por tiempo. Segundo, si bien no es asunto de la disertación exponer de manera exhaustiva la postura de otros filósofos, sino únicamente la de Kant, se ofrecerá una argumentación lo suficientemente clara y puntual. Esto a fin de evitar cualquier error de interpretación y mantener el hilo de discusión. Tercero, se notará que la concepción del tiempo en los distintos filósofos no es tan clara como en la filosofía de Kant. No solo porque su propuesta es expuesta de manera conceptual, sino porque, además, diferencia esta exposición con la constitución misma del conocimiento. En otras palabras, no es lo mismo ofrecer una “definición” del tiempo, a exponer el concepto de tiempo, tal y como Kant lo hizo. Y esto se entiende a la luz de su aclaración, que las definiciones son únicamente correctas en la matemática. Finalmente se recomendarán y se aludirá a varios artículos que complementarán esta exposición. Incluyendo una vasta interpretación de la filosofía de Hume, a partir de las clases impartidas por el profesor de la universidad de Oxford Peter Millican, así como artículos encontrados en la *Plato Encyclopedia of Philosophy* de la Universidad de Stanford. Sin más se da paso a la exposición de la filosofía de Aristóteles en torno a su concepción de tiempo.

#### **3.2.1 El concepto de tiempo en relación a Aristóteles y Kant**

Aristóteles (384— a.C. Aprox.)<sup>46</sup>, el estagirita, plasmó su propuesta en torno al tiempo en la *Física* (1995). Esta es una obra bastante compleja, la misma que va de la mano de la *Metafísica* (1998) y de las *Categorías* (1982). Siguiendo la edición del 95 de la editorial *Gredos*, se puede encontrar, en la sección IV, cinco capítulos. En ellos se elabora una exposición específica del tiempo. Allende de una definición —que, por cierto, para Aristóteles las definiciones en Filosofía sí son correctas, a diferencia de Kant, como ya se explicó anteriormente— se exponen las dificultades de su estudio. Ahora bien, las definiciones según Aristóteles son correctas dado que en la investigación de lo que es, aquello que se dice de ese algo, pues es todo lo que es. Y, por tanto, el tiempo no escapa de una definición. Solo falta aclarar que tras mostrar la argumentación que ofrece Aristóteles —que, de hecho, únicamente tomará partes de algunos capítulos—, se realizarán las observaciones pertinentes al asunto de trabajo. Y lo mismo se realizará lo los otros filósofos.

El libro IV comprende, entre otros, el estudio de lo que para Aristóteles es el tiempo en la *Física* (1995, pág. 264). Y, por ende, esta propuesta presenta dificultades, pero eso no es obstáculo para una definición. De modo que, según este filósofo, el físico, tiene que estudiar el tiempo, esto es, su existencia y lo que tal existencia conlleva. El capítulo diez presenta el problema sobre el estudio del tiempo. Todo el problema está en saber si al tiempo se lo coloca entre lo que es o lo que no es, esclarecido eso, se debe conocer su naturaleza. Aquello que es significa que todo lo que se conoce de ese algo ha sido descubierto por entero, y por ende no hay algo más que se pueda decir de ello (por supuesto, si la investigación ha sido exitosa). Aquello que no es significa lo siguiente: a pesar de cualquier esfuerzo de descubrir algo, tal intento no llevará más que a errores. Es decir, no ha de tener una sustancia para saber aquello que es. O esa sustancia es diferente a la que se ha dicho de ella. En pocas palabras, si es que el tiempo es algo, pues la investigación de su naturaleza es acertada.

---

<sup>46</sup> A fin de esclarecer ciertas cuestiones en torno a Aristóteles, vida y obra, se pueden revisar varios trabajos. El realizado por William Guthrie (1906-1981) es sumamente genial a la hora de introducir el pensamiento de Aristóteles. La *Historia de la filosofía griega, Vol. VI*, ha sido elaborada con ese fin. Guthrie reconoce que su obra no tiene un carácter enciclopédico. Al contrario, se trata de un texto bastante crítico, y a la vez satisface, exhaustivamente, en datos históricos. Fue profesor en la universidad de Cambridge, y dedicó más de diez años a sus seis volúmenes de *Historia de la filosofía griega*. En él se pueden encontrar decenas de referencias bibliográficas en torno a la vida y obra de Aristóteles. Un segundo autor es W.D. Ross (1877-1971). En su obra *Aristóteles* se exponen las temáticas principales de la vida y obra del estagirita. Se trata de uno de los traductores más reconocidos a la lengua inglesa. Fue profesor de la universidad de Oxford, y presidente de la sociedad Aristotélica. De hecho, W. Guthrie menciona a este filósofo en varias ocasiones. Remitirse a las referencias para encontrar datos puntuales de las obras usadas. Acerca de la vida y obra de Ross, revisar el enlace siguiente: <http://plato.stanford.edu/entries/william-david-ross/>. En el caso de Guthrie, las fuentes son escasas. Sin embargo, la nota biográfica encontrada en el *Proceedings of the British Academy 68* es bastante satisfactoria: <http://www.britac.ac.uk/pubs/proc/files/68p561.pdf>.

Así explica Aristóteles: “que no es totalmente, o que es, pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue. Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el periódico. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser” (1995, pág. 265). Y con esto ya da una pista acerca de la respuesta, a saber, que el tiempo, necesariamente, está en lo que es. A esto se agrega saber si el tiempo está compuesto de horas, lo que, por supuesto es posible, ya que algunas partes están por venir y otras ya fueron. Por consiguiente, el tiempo está compuesto de horas. Lo único pertinente entorno a eso es que tal hora no es más que el límite entre el pasado y el futuro. Y si se dijese que el tiempo se compone únicamente de horas, el pasado y el futuro quedarían excluidos del tiempo: ¿es eso posible? No, eso sería un error para buscar una definición del tiempo.

Gran problema es saber si el ahora, como el límite entre el pasado y el futuro, permanece el mismo, o si, al contrario, es cada vez distinto. Tanto su permanencia como su cambio es problemático. Por un lado, si fuera distinto siempre, ese ahora tendría que haber sido destruido en alguno tiempo, de modo que los ahora no podrían ser simultáneos. Pero, si el ahora permanecería siempre, entonces no habría distinción con el antes y el después. Serían uno solo, y, por tanto, en el tiempo no se distinguiría el pasado del futuro: “... tampoco es posible que un ahora permanezca siempre el mismo, porque ninguna cosa finita y divisible tiene un solo límite, tanto si es continua en una como en muchas dimensiones” (1995, pág. 267). Estas dificultades son fundamentales de comprender para luego pasar a la investigación de su naturaleza. De hecho, en este segundo paso se sostiene que, según lo expuesto anteriormente, algunos consideran que el tiempo es, en sí mismo, el movimiento de la totalidad de las cosas. Para otro, dice Aristóteles, el tiempo es la esfera de la totalidad, ya que todas las cosas están en el tiempo, por tanto, en la esfera de la totalidad. En esas posturas Aristóteles encuentra complicaciones y errores. No obstante, de estas se puede aprovechar el hecho que el tiempo sea un cierto movimiento y cambio. En estas dos cuestiones está gran parte de la investigación. Dice el filósofo, “... porque solo hay cambio y movimiento en la cosa que está cambiando allí donde se dé el caso que algo se mueva o cambie; pero el tiempo está presente por igual en todas partes y con todas las cosas” (1995, pág. 268). En todo caso, el cambio mismo es rápido o lento, pero el tiempo no. Y esto se justifica por el hecho que lo lento o lo rápido se definen exactamente mediante el tiempo. La definición de tiempo no se la lleva a cabo mediante el tiempo. Por lo que afirmar que el tiempo sea un movimiento, trae dificultades. Y esto es claro a la luz de lo expuesto; no se ha planteado diferencia alguna entre movimiento y cambio.

Precisamente de esta cuestión parte el capítulo once. En él se presenta la definición del tiempo –cuestión que no deja de tratar durante los capítulos restantes–. Lo medular de esta definición es que sin cambio ni movimiento no hay tiempo. No obstante, de lo anterior no se deriva que el tiempo sea un movimiento, ni que el tiempo en sí mismo sea el cambio. Entonces, ¿qué es el cambio y qué es el movimiento? Dado que se pretende responder ¿qué es el tiempo?, pues durante la investigación de la segunda pregunta se responderá.

El tiempo con respecto al movimiento se define como aquella modificación percibida en algún tiempo. Es decir, cuando se experimenta modificación alguna en las cosas, pues se sabe que hay movimiento. Dice Aristóteles:

... cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación corpórea, si hay algún movimiento en el alma nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo; y cuando nos parece que algún tiempo ha transcurrido, nos parece también que ha habido simultáneamente algún movimiento. (1995, págs. 269, 270)

A continuación de este ejemplo formula su argumento: “... el tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento” (1995, pág. 270). Con lo que se aclara completamente que el tiempo en sí mismo no es un movimiento, más bien, pertenece al movimiento (sin cambio ni movimiento no hay tiempo, de ahí que él pertenezca a ambos). Ahora bien, el movimiento de algo va de un punto A, a un punto B, por tanto, el movimiento sigue a la magnitud, y como toda magnitud es continua, pues el tiempo se inmiscuye en tal continuidad: “... el tiempo es continuo por ser continuo el movimiento (pues siempre parece que la cantidad del tiempo transcurrido es la misma que la del movimiento)” (1995, pág. 270). Hay un antes y un después en el movimiento, cuando este movimiento es lo que es. Sin embargo, el ser de este antes y después es distinto del movimiento, de modo que no es enteramente movimiento. Nuevamente, el antes y después son algo que pertenece al movimiento. En efecto, se conoce el tiempo cuando se determina el movimiento porque se percibe un antes y un después en el movimiento. Lo que sugiere que, necesariamente, hay un intermedio en ese movimiento, a saber, el ahora. Solo cuando se percibe eso se sabe que ha transcurrido algún tiempo. De modo que el tiempo será lo determinado por el ahora. Es decir, aquel intermedio entre el antes y el después que se percibe en el transcurso del tiempo.

Todo el problema radica en saber si lo percibido, el ahora, como una unidad, es decir, de lo anterior y posterior en el movimiento, no da paso a saber que haya transcurrido algún tiempo, dado que no ha habido movimiento –teniendo en cuenta que el antes y después ayudan a percibir

ese movimiento—. Por consiguiente, cuando se percibe un antes y un después, se habla de tiempo: “... el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después” (1995, pág. 271). Precisamente por eso el tiempo en sí mismo no es un movimiento, sino que pertenece a él. Este antes y después no designan más que fases del movimiento. Esto es, no como un antes y después específico, sino como aquello que necesariamente permite la percepción del movimiento.

Se puede decir que el tiempo es movimiento si, y solo sí, el movimiento tiene número. Cuando se distingue entre lo mayor y lo menor mediante el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo, se entiende la proposición anterior. En todo caso, para afirmar correctamente que el tiempo sea un número —dado que por número se entienden dos definiciones— se lo debe entender como lo numerado. Si se entiende el tiempo mediante lo cual se numera, ya se comete una confusión de termino. El traductor, de la edición en uso de la *Física*, sugiere que se entienda por numerado como el movimiento en cuanto duración. En este sentido el tiempo no es la duración, sino es lo numerable en el movimiento en tanto que duración. Por ejemplo, para saber cuál es el tiempo que recorre un objeto de un lugar a otro, se podría utilizar un cronómetro. El tiempo mismo no es el cronómetro, sino lo que se marca en él durante el curso de ese algo. Por eso el tiempo es lo numerado.

Con respecto al ahora, este no es uno solo y el mismo en el movimiento. Al contrario, el ahora sigue a la cosa desplazada como el tiempo al movimiento, dice Aristóteles. Esto se justifica porque es por la cosa desplazada por lo que se conoce el antes y después en el movimiento. A pesar que se trate del mismo ahora, el ser de esa cosa es distinto: “esto es lo más cognoscible, pues el movimiento es conocido por la cosa movida y el desplazamiento por la cosa desplazada, puesto que la cosa desplazada es un esto, pero no el movimiento. Por lo tanto, el ahora es en un sentido siempre el mismo y en otro sentido no es el mismo, ya que la cosa desplazada es así” (1995, pág. 274). Justamente por lo ya dicho, el ahora sigue siendo el mismo, del antes y del después, pero el ser del ahora no es el mismo, puesto que la cosa desplazada se modifica, en ese sentido se dice que su ser sea distinto. Una observación es fundamental, sin tiempo no habría ahora, así como sin un ahora no habría tiempo. Esto quiere decir que ambos son fundamentales como pertenecientes al movimiento. Con respecto de este último, el tiempo sería el número del desplazamiento, es decir, lo numerado, y el ahora es la unidad del número, la unidad de lo numerado, en otras palabras (un instante en esa continuidad). De modo que el tiempo, por ser continuo, se divide en el ahora. Incluso, bajo este aspecto, sigue al desplazamiento y a la cosa desplazada. Lo que se sostiene, siguiendo la argumentación, puesto que “... el movimiento y el desplazamiento son uno en virtud de que lo desplazado es uno, no porque lo sea cuando es (pues

podría haber interrupciones en el movimiento), sino porque es uno en su definición; pues lo desplazado delimita el movimiento anterior y el posterior” (1995, pág. 274). Cuando se dijo que el ahora es distinto y el mismo a la vez, pues se explicó por qué. Es siempre distinto porque lo desplazado está moviéndose. Pero, es el mismo porque se lo percibe como unidad, y precisamente ese es el error. Ya que, si fuese el caso, no se podría percibir un antes y un después.

Sin más, Aristóteles sostiene que

... el tiempo es número, pero no como si fuera el número de un mismo punto, que es comienzo y fin, sino más bien a la manera en que los extremos lo son de una línea, y no como las partes de la línea, tanto por lo que se ha dicho antes (pues el punto medio lo tomaríamos como dos, y entonces el tiempo se detendría), como porque es evidente que ni el ahora es una parte del tiempo ni la división es una parte del movimiento, como tampoco el punto es parte de una línea; pero dos líneas son partes de una línea. (1995, pág. 275)

Así se entiende al tiempo, como los extremos de una línea, mas no como una parte de esa línea. De ahí surge la necesidad de referirse al tiempo como número, siempre y cuando el número sea lo numerado. El tiempo no es más que número del movimiento, basado en el antes y después. Y, puesto que es magnitud, también es continuo. No podría, en efecto, ser número de algo continuo. Precisamente por ello la argumentación puede entenderse. Parece dificultoso en algunos momentos, pese a ello, Aristóteles expone ciertas cuestiones clave de manera bastante clara.

¿Cuáles serían los atributos del tiempo? Si el tiempo tiene una definición, entonces se caracterizará, también, por tener atributos. El filósofo argumenta sobre eso en el capítulo doce. Según la línea, con respecto de la magnitud, es divisible, en ella no hay mínimo. Y, el tiempo por ser magnitud, será divisible de la misma manera que la línea. Esto quiere decir que en el tiempo no hay mínimo con respecto de la magnitud. Lo interesante de esta primera propiedad del tiempo es que, al hablar de él, no se refiere a un tiempo rápido o lento. Al contrario, cuando se hace referencia al tiempo se habla en términos de mucho o poco, incluso de largo o breve. Determinar que el tiempo sea rápido o lento resulta imposible. Únicamente se habla de un tiempo largo o breve puesto que es continuo, así mismo, se puede hablar de mucho o poco tiempo en cuanto número, puesto que el tiempo es lo numerado. Pero ¿por qué no es posible hablar de un tiempo rápido o lento? Pues es sencillo, dado que el tiempo es número, lo numerado, en él no hay algo con el que se permita numerar que algo sea rápido o lento.

A esto se agrega que el tiempo es, además, simultáneamente el mismo en todas partes (absoluto). Solo que el tiempo anterior no es el mismo que el posterior. De lo contrario se hablaría

de la unidad del tiempo, lo que daría paso al problema ya expuesto antes, a saber, que el ahora sería una unidad, bloqueando, así, toda percepción de un antes y un después: "... el tiempo anterior no es el mismo que el posterior, porque, aunque el cambio presente es uno, el cambio que ya ha acontecido y el cambio por venir son distintos" (1995, pág. 276). Esto queda clarísimo ahora, los ahoras son siempre distintos porque el antes y el después son distintos. El asunto radica en la precisa distinción entre el número y las cosas de las que es número. Esto es, dos manzanas y dos peras; su número es el mismo, pero las cosas no. Queda por afirmar lo siguiente: que, en el tiempo, son las cosas, su cambio, movimiento, incluso que sean diferentes, las que permiten distinguir que los ahoras sean siempre distintos.

Ahora bien, que el tiempo sea algo perteneciente al movimiento, no quita que ambos se delimiten entre sí. Aristóteles sostiene de la siguiente manera: "... no solo medimos el movimiento por el tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, pues ambos se delimitan entre sí: el tiempo delimita un movimiento al ser el número de ese movimiento, y un movimiento delimita al tiempo" (1995, pág. 277). Entonces, para medir un movimiento se requiere el tiempo, y, viceversa, para medir el tiempo se requiere un movimiento: "... es razonable que sea así, pues un movimiento sigue a una magnitud y el tiempo sigue a un movimiento, siendo todas cantidades continuas y divisibles: el movimiento tiene estas propiedades porque las tiene la magnitud, y el tiempo las tiene porque las tiene el movimiento" (1995, pág. 278).

El tiempo también es la medida del movimiento, así como de lo que se está moviendo. Además, todas las cosas están en el tiempo, es decir, existen en el tiempo. Dice Aristóteles, "... ser en el tiempo significa para el movimiento que tanto el movimiento como su ser son medidos por el tiempo. Por supuesto que sí, ya que, si todas las cosas existen en el tiempo, entonces deben ser medidas por él. Ser en el tiempo significa, o bien ser cuando el tiempo es, o ser dicho de tal manera que algunas cosas son un número, más que todo como una propiedad de un número. En este caso, Aristóteles entiende ser en el tiempo como la existencia de las cosas en el tiempo. Por ello las cosas son medidas en el tiempo.

La necesaria implicación entre el tiempo y el movimiento es fundamental para entender ser en el tiempo. Esta implicación se entiende puesto que "... para lo que es en el tiempo, cuando existe tiene que haber necesariamente un tiempo, y para lo que es en el movimiento, cuando existe tiene que haber necesariamente un movimiento" (1995, pág. 279). Finalmente, no es sorpresa que todas las cosas, por existir en el tiempo, además estén contenidas por él. Las cosas no solo existen en el tiempo, sino que además son afectadas por el tiempo. En este sentido afirma Aristóteles que el tiempo es causa de destrucción, no solo por ser el número del movimiento, sino también porque el movimiento hace salir de sí a lo que existe. Y esto es súper interesante,

ya que Aristóteles sostendrá que la matemática no es compatible con la física<sup>47</sup>, puesto que ella siempre permanece en todos los tiempos y jamás cambia. Y, al contrario, en la física todo es movimiento y cambio: "... las cosas que son siempre, en tanto que son siempre, no son en el tiempo, ya que no están contenidas por el tiempo, ni su ser es medido por tiempo. Un signo de esto es el hecho de que el tiempo no les afecta, ya que no existen en el tiempo" (1995, pág. 280). No obstante, cabe aclarar que incluso las cosas que están en reposo, también están en el tiempo. Pero que algo esté en reposo y que sea inmóvil es diferente. La matemática es precisamente lo segundo. En este sentido, el tiempo no solo es medida del movimiento, sino también del reposo, pero jamás de lo inmóvil. Puesto que lo inmóvil, puede también estar en reposo, pero no todo lo inmóvil está en reposo, ya que hay cosas que están privadas del movimiento.

Ser en el tiempo no significa únicamente que una cosa exista en el tiempo, sino que esa cosa es medida por el tiempo. Es decir, el tiempo medirá lo movido y lo que reposa. Sin embargo, lo movido por el tiempo no es mesurable. Ergo, lo que en su existencia es privado de movimiento y de reposo, pues no existe en el tiempo: "... ser en el tiempo es ser medido por el tiempo, y el tiempo es la medida del movimiento y del reposo" (1995, pág. 281). A diferencia de la matemática, la geometría si está en el tiempo, puesto que sí es, también es en el tiempo. Dice el filósofo, aquello que no puede ser de ninguna manera, como la diagonal que sea conmensurable con el lado. Esto, en efecto, no es en el tiempo.

En suma, el tiempo es medida del movimiento y de otras cosas. Aquello que sea mesurable, según su ser, pues necesariamente existirá en reposo o en movimiento. De ahí que lo susceptible de destrucción y de generación tendrá que ser en el tiempo.

Por último, previo a las observaciones finales, el capítulo catorce sugiere una reflexión profunda de cuestiones de suma importancia. Aristóteles tiene varios asuntos que tratar acerca del tiempo y del alma. Y por ello parte de ciertas afirmaciones que, en consecuencia, se derivan de lo argumentado. Resulta evidente que todo cambio y toda cosa que es movida son en el tiempo, esto es, su existencia. Que algo sea más rápido y más lento no se dicen con respecto del tiempo mismo, sino con respecto del cambio. Es decir, el movimiento más rápido de algo se dice porque se mueve uniformemente una misma extensión, y lo hace antes que otro algo. Por ejemplo, se piensa en dos rectas, el punto A, en su movimiento, llega mucho antes al punto B, bajo la misma extensión, que el punto A<sub>1</sub> al punto B<sub>1</sub>. De lo que se entiende porqué algo se mueve más rápido o más lento con respecto del cambio. Que el antes sea en el tiempo, y que a

---

<sup>47</sup> Véase en *Metafísica*, 995a. La exposición es concreta: "La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan solo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la física; pues toda la Naturaleza tiene probablemente materia" (1998, pág. 96).

todo movimiento tenga que acompañarle un antes, pues se evidencia que, tanto el cambio como el movimiento, existen en el tiempo. El tiempo, el cambio y el movimiento, tienen una implicación necesaria. Que el movimiento ni el cambio existan, es causa suficiente para que el tiempo no exista.

Ahora bien, junto al estudio del tiempo se plantean preguntas con respecto del alma. En este punto Aristóteles expresa el meollo de toda su concepción del tiempo: “es también digno de estudio el modo en que el tiempo está en relación con el alma y por qué se piensa que el tiempo existe en todas las cosas, en la tierra, en el mar y en el cielo” (1995, págs. 286, 287). Las dos dificultades son las siguientes: la primera consiste en saber si el tiempo existiría sin la existencia del alma. Sería contradictorio pensar que no, según Aristóteles, ya que existe por naturaleza algo que puede numerar. Y, dado que el tiempo es lo numerado, entonces ese algo justifica por completo la existencia del tiempo independientemente del alma. En este caso el alma es lo que puede numerar. En lo dicho anteriormente, no señala qué es ese algo que puede, por naturaleza, numerar. Con respecto del alma surge algo bastante interesante ya que, análogamente con Kant el alma es lo que llamaría “razón pura” (todo el sistema de su filosofía trascendental). A pesar de realizar este comentario antes de finalizar la exposición es crucial, sobre todo si se quiere seguir el hilo conductor con respecto de la concepción del tiempo para Kant.

La segunda dificultad consiste en saber de qué movimiento el tiempo es número. Este asunto ya se evidencia de lo expuesto. Dado que el movimiento es magnitud, y toda magnitud es continua, entonces el tiempo es número de un movimiento continuo. En este sentido, dice Aristóteles, “... el tiempo es número de cada movimiento en tanto que hay movimiento” (1995, pág. 287). En tanto que se dice de tiempo en sentido absoluto, es movimiento continuo. No es posible formular si hay dos tipos de tiempo, ya que se podría preguntar que, como otras cosas también se podrían mover, entonces sería posible un número de cada movimiento. En efecto, todo tiempo que sea simultáneo es uno y el mismo tiempo. Así como los que no son simultáneos son uno y el mismo en especie. Sostiene Aristóteles, “... si hubiese perros por un lado y caballos por otro, y tanto unos como otros fueran siete, el número sería el mismo. De la misma manera el tiempo del movimiento que tienen límites simultáneos es uno y el mismo, aunque uno sea rápido y otro lento, uno un desplazamiento y otro una alteración” (1995, pág. 288). Es así como se justifica que el tiempo sea uno y el mismo, puesto que la igualdad y la simultaneidad para toda alteración y desplazamiento, son por el número. Concluye que “... por esta razón, aunque los movimientos sean distintos y separados, el tiempo es en todas partes el mismo, porque el número de los movimientos iguales y simultáneos es en todas partes uno y el mismo” (1995, pág. 288).

Con esto se cierra la segunda cuestión: el tiempo es uno y el mismo, lo que cambia y está en constante movimiento son las cosas en el tiempo. ¿Qué sugiere esta segunda cuestión con respecto de Kant? A primera vista se entiende que para Kant son los fenómenos que cambian en el tiempo. Solo que, a diferencia de Aristóteles, ese tiempo no tiene una existencia exterior al sujeto cognoscente. Al contrario, están en el tiempo porque este es la forma pura de la sensibilidad. Y, para la representación fenoménica, éste tiene que estar a la base (junto con el espacio, dependiendo que tipo de representación fenoménica sea). En todo caso, se evidencia que el tiempo en Kant no tiene una existencia en sí misma, menos aún que se pueda encontrar en las cosas, como si fuese una de sus propiedades. Se permitiría decir algo similar si, y solo sí, con esto se alude al tiempo como la forma pura del fenómeno representado, mas no de la cosa en sí.

La concepción del tiempo relacionada al movimiento de la esfera es importante para Aristóteles. Según su postura, por este movimiento son medidos otros movimientos. Y, en concreto, el tiempo es medido por este movimiento de la esfera. Que todos los asuntos humanos sean un círculo, es una consecuencia de lo anterior dicho, lo que se justifica "... porque todas estas cosas son juzgadas por el tiempo, y porque tienen un fin y un comienzo como si fuera un ciclo, pues se piensa que el tiempo mismo es un círculo; y se piensa así porque el tiempo es la medida de tal desplazamiento y él mismo es medido por este desplazamiento" (1995, pág. 290). Precisamente por eso se dice que hay un círculo del tiempo, ya que el tiempo es medida por el movimiento circular. Con eso termina la investigación del tiempo y lo que se dice de él en sí mismo.

Claramente se derivan varios asuntos. La idea de cambio, movimiento y simultaneidad ya estaba presente en Aristóteles. Sin embargo, Kant construye conceptos de tales ideas, y las postula como principios del conocimiento. Además, la diferencia es enorme. Mientras que Aristóteles sostiene la existencia del tiempo en sí misma, a saber, en el cielo, la tierra, en todas partes, para Kant el tiempo es una condición formal de la sensibilidad, y un elemento constitutivo de la razón pura. Es una condición para la posibilidad de la experiencia y del conocimiento.

La realidad que atribuye Aristóteles al tiempo se debe claramente a la división que hace en la filosofía. Por tal división, a saber, filosofía primera y filosofía segunda, es imposible pensar que el tiempo no existe independientemente del alma. Puesto que él sostiene que la existencia de las cosas es en sí misma posible. Y, por tanto, el sujeto solo encuentra propiedades en ellas, así mismo, las categorías. En Kant, eso no es posible, ya que todo elemento de la razón pura, en su funcionamiento, construye todo lo que se conoce. De ahí que se proponga un dualismo: nómeno y fenómeno. El sujeto cognoscente solo tiene acceso al fenómeno. Además, el tiempo es una

intuición pura a priori. Esto no quiere decir que el tiempo se intuya como objeto, sino que todos los objetos de los sentidos son intuitos directamente por el tiempo. Cosa que para Aristóteles es inaceptable, ya que el tiempo existe en todas las cosas, y este a su vez existe por el cambio y el movimiento que se percibe.

### 3.2.2. El concepto de tiempo en relación a Leibniz y Kant

Gottfried Leibniz (1646 —1716) es autor de muchas obras de gran importancia. En relación al asunto de trabajo, la *Monadología* (1714), *Teodicea* (1710) y los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1765)<sup>48</sup>, aportan mucho. No obstante, la *Correspondencia Leibniz—Clarke* es aun de más valor. Allende de las ideas concretas que presenta en las cartas, se trata del Leibniz maduro. Esta parte tendrá como objetivo exponer primordialmente la refutación leibniziana del espacio y tiempo absoluto, además se presentarán las ideas que tiene el filósofo sobre ambos conceptos. Y, al igual que con Aristóteles, se concluirá la argumentación. Es decir, la relación entre Kant y Leibniz.

¿Qué podría pensarse de un filósofo, el cuál es acusado de ser uno de los más grandes metafísicos de la época moderna? Pues, en seguida, la postura de Kant y la refutación a varias ideas de Leibniz. Esto sería con razón, puesto que en sus obras se encuentra una justificación netamente metafísica. A la luz de la correspondencia lo dicho anteriormente es claro. Sin embargo, en sus obras, dado que no es tan tajante con su postura, como lo es en la correspondencia, entonces hay unas cuantas dificultades durante la lectura.

*Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* tienen un interlocutor, este será John Locke. Solo que la gran diferencia es que la argumentación encontrada en la obra, se justificará, de manera más clara, en el gran sistema comprendido por la *Teodicea* y la *Monadología*. La primera es de interés por un par de cuestiones. Primero, que los *ensayos* fueron escritos a manera de diálogo, segundo se expone qué entiende por espacio y por tiempo. De estos conceptos no se obtiene mucho. Ya que son pocos son los párrafos en los que justifica estos conceptos en su sistema.

El “Capítulo XIII” aborda sobre los modos simples, y, en primer lugar, los del espacio. Este, en función de la longitud que separa los cuerpos, es llamado distancia. Y, en cuanto relación a la longitud, anchura y profundidad, se lo llama capacidad, dice Leibniz. Esto no quiere decir de manera alguna que el tiempo tenga algún tipo de existencia en sí misma. De hecho, lo primero

---

<sup>48</sup> Según la edición utilizada, el libro fue terminado en 1704. Empero, Leibniz decidió postergar su publicación por la muerte de Locke, su interlocutor.

que hace es usar este concepto en relación a otros. Precisamente por ello, de vuelta al espacio, este es pensado como "... una relación, un orden, y no solo entre los seres existentes, sino también entre los seres posibles, considerados como si existiesen" (1983, pág. 169). De modo que traería dificultades pensar que el espacio en Leibniz tenga una realidad fuera de toda relación de coexistencia entre objetos. De hecho, todo se resume en que el espacio es un orden, y dicho orden es gracias a Dios, su fuente.

Ahora bien, con respecto del tiempo es clarísimo en el capítulo XIV, "sobre la duración y sus modos simples". La duración va ligada con la extensión. El primero se entiende como una sucesión constante de ideas. Este no es dado por medio del movimiento. Por eso, una sucesión de percepciones ayuda a entender la idea de duración. De modo que esta idea no ayuda a responder cuál es la idea del tiempo. Aquí está el meollo, la idea del tiempo "... es un continuo uniforme y simple como una línea recta. La modificación de percepciones nos proporciona la oportunidad de pensar en el tiempo, y mediante cambios uniformes lo podemos medir: pero aun cuando en la naturaleza no existiese nada uniforme, no por ello el tiempo dejaría de estar determinado..." (1983, págs. 172, 173). De modo que el tiempo será el aspecto clave del movimiento. Esto es, todo movimiento que sea uniforme, será la medida del movimiento disforme. Aún más allá de esto, la idea de tiempo, y, dado que, por ser continuo, es eterno, proviene de la fuente propia del espíritu. Esta puede añadir magnitudes de duración cualesquiera las unas a las otras. Por eso dice Leibniz que todas estas ideas desbordan los sentidos, de modo que no bastan para elaborar tales nociones. Tanto el espacio como el tiempo son verdades eternas que contemplan por igual lo posible y lo existente, dice Leibniz. Por eso se considera la concepción leibniziana de espacio y tiempo meramente ideal.

En consecuencia, toda esta argumentación se la hace a fin de explicar como Dios es concebible para Leibniz: "resulta más sencillo admitir una duración infinita del tiempo que una expansión infinita del lugar, porque en Dios concebimos una duración infinita, mientras que la extensión la atribuimos a la materia, que es finita, y a los espacios más allá del universo los llamamos imaginarios" (1983, pág. 176). Lo cual refleja claramente un dogmatismo en su concepción, siguiendo a Kant. En efecto, según Leibniz, tanto el espacio y el tiempo tienen una realidad otorgada únicamente por Dios. Esto se esclarecerá más adelante. Por ahora queda decir que, según Leibniz, que no se conoce relación alguna mantenida entre los "espíritus" y el espacio, menos aún cómo participan de él. Pese a ello, se sabe que tales espíritus participan de la duración. En este sentido, espíritu no alude más que a un objeto. Esto es, son finitos y siempre están unidos a uno u otro cuerpo orgánico. Todos los demás cuerpos se representan según la relación entre ellos y el suyo propio. Por eso, esta relación que mantienen los objetos con el espacio es, tanto

para los espíritus, como para los cuerpos. De hecho, la concepción misma del tiempo es posible gracias a las cosas. Dicho de otro modo, las cosas permiten distinguir un lugar o un tiempo de otro. Mediante estas ideas se aportan distintas impresiones sobre las cosas.

No es que el tiempo exista en las cosas en sí mismas, tampoco el espacio. Al contrario, por las cosas es posible distinguir un lugar o un tiempo. Y en este punto entra el principio de no contradicción. Resulta imposible que una misma cosa exista al mismo tiempo y en el mismo lugar. Así, el tiempo y el espacio no tienen algún tipo de realidad, así como tampoco las considera Leibniz como sustancias. De ahí que la idea de tiempo y de espacio esté estrictamente vinculada al “... llamado principio de individuación de las Escuelas, con el cual tanto se devanan los sesos intentando saber que es, consiste en las existencias mismas, que fija a cada ser a un tiempo particular y a un lugar incomunicable a otros seres de la misma especie” (1983, pág. 268). Este es el principio de no contradicción, explicado ampliamente en el “Capítulo XXVII (qué son identidad y diversidad)”. Finalmente, el espacio y el tiempo son ideas simples. Ellas no existen en sí mismas, estos conceptos son meramente relativos a las cosas que sí tiene una existencia espiritual y corpórea. Es en esa relación en la que se encuentra tales ideas. Esto es lo que dice Leibniz de manera general en los *ensayos*.

Los *Ensayos de Teodicea*<sup>49</sup>, a pesar de su escasa referencia a estos conceptos, de espacio y tiempo, esclarece mucho. En él se propone una argumentación exhaustiva acerca de las “propiedades” de Dios. Leibniz, como un fiel creyente, y seguidor de la reforma luterana, trata de justificar la estrecha conexión que hay entre revelación y razón, incluso entre verdad y fe: todas ellas provienen de Dios. Eso da una pista bastante clara de por qué Leibniz y Clarke discutían sobre una divinidad. Pues bien, ambos inmiscuyen sus creencias de deidades, en sus sistemas filosóficos. Por lo que para ellos esto era completamente aceptable, y más aún, correctamente argumentado. De ahí que en la correspondencia parte de sus respuestas tengan su fundamento en esta obra.

De la misma no se trabajarán tantos aspectos. Serán cuestiones bastante puntuales y breves. Una de ellas, es que, según Leibniz, toda idea que el ser humano pueda tener se posibilita por la deidad. A fin de mantener la postura de “dios revelador”, pues sería inaceptable hablar de espacio

---

<sup>49</sup> Obra llamada según algunas traducciones al español *Teodicea*. Curiosamente, esta ha sido una de las pocas obras publicadas por el autor mientras estaba con vida. El trabajo de recopilación de obras del filósofo hasta ahora se lleva a cabo. Para la lengua española, hay un proyecto bastante grande. Constará de cerca de 22 volúmenes de obras traducidas al español. Estos contendrán las mayores importancias con relación a la filosofía y a las ciencias. En el artículo de Bernardino Orio de Miguel, *Estudio comparativo de las ediciones de los Ensayos de Teodicea de G.W. Leibniz aparecidas recientemente en español*, se expone más información sobre lo comentado. <http://www.leibniz.es/Teodicea%20Dialogo%20filosofico.pdf>

y tiempo, en cuanto ideas que no dicen algo de Dios<sup>50</sup>. Entonces, nada hay más claro que, al argumentar sobre espacio y tiempo, se argumenta sobre las propiedades de Dios. Por ello sostiene en el “Prefacio” que “para amarle basta conocer sus perfecciones, lo cual es muy fácil, porque en vosotros mismos encontramos la idea de aquellas. Las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, solo que él las posee sin límites;” (1946, pág. 31). Es decir, que todo conocimiento que de Dios se pueda tener, solo es posible mediante el amor. Solo mediante este afecto, se puede gozar de las perfecciones de lo que se ama. De ahí que para hablar de espacio y de tiempo, dentro de su sistema filosófico, sea necesaria esta conexión con sus más íntimas creencias. Dios “... es un océano, del cual a nosotros solo han llegado algunas gotas. Hay en nosotros algún poder, algún conocimiento, alguna bondad; pero en Dios se dan todas estas con su integridad” (1946, pág. 31). La interesante idea de las monadas se funda desde una argumentación previa, a saber, la *Teodicea*:

El orden, la proporción, la armonía, nos encantan, y de ello son muestras la pintura y la música, pero Dios es el orden en su plenitud, guarda siempre la exactitud de las proporciones; constituye la armonía universal, y toda la belleza es una expansión de sus irradiaciones. (1946, pág. 31)

Es por eso que la correspondencia Leibniz—Clarke, en sus aspectos más profundos y rigurosos, no se la hace desde una postura estrictamente científica. Al contrario, su sistema se sumerge en una justificación del Dios concebido de Leibniz y de Newton, mediante su fiel portavoz Clarke. Esta cuestión, por más que parezca de segundo plano, es, verdaderamente, el meollo de la concepción de espacio y tiempo en Leibniz.

De momento se sabe que la idea de espacio y tiempo no son más que maneras de describir la perfección de Dios. Y en ese sentido se dice que el espacio es inmenso; el tiempo, eterno. Empero, no es sino en la *Teodicea* donde expresa claramente que todas estas ideas, “... nociones simples, las verdades necesarias y las consecuencias demostrativas de la filosofía, no pueden ser contrarias a la revelación” (1946, pág. 71). Revelaciones en cuanto a las acusaciones que se realizan frecuentemente a la filosofía. Él mismo se encarga de aclarar que lo dicho “... se ve que hay con frecuencia alguna confusión en los términos de que se sirven los que se ocupan de filosofía y de teología, o de la fe y la razón” (1946, pág. 71). Esto tiene mucho sentido, porque en su acusación a Bayle incluye toda esa postura problemática de reducir la filosofía a una mera herramienta para la teología. De ahí que sostener algo acerca del espacio y del tiempo desde esa

---

<sup>50</sup> En los *ensayos* se explicó que la idea de espacio y tiempo tienen esas características porque son propias del mismo Dios. Es decir, se sabe que el espacio es inmenso, precisamente porque esa inmensidad es una propiedad de Dios. Lo mismo sucede con el tiempo. El tiempo es eterno, porque la eternidad es una propiedad de Dios.

concepción, es incompatible con el sistema de Leibniz. Las palabras que entran en confusión son: "... explicar, comprender, probar y sostener" (1946, pág. 71). Y luego agrega que:

Los misterios se pueden explicar hasta donde es necesario para creerlos, pero no se les puede comprender, ni hacer entender cómo se verifican; así como en la misma física explicamos hasta cierto punto muchas cualidades sensibles, pero de una manera imperfecta, porque no las comprendemos. Tampoco nos es posible probar los misterios por la razón; porque todo lo que se puede probar a priori, o por la razón pura, se puede comprender. (1946, pág. 72)

Entonces, eso ya da pistas de su justificación de la compatibilidad de la razón y de la fe. Solo que Leibniz realiza una genial aclaración para anticipar su postura filosófica. En los escolásticos esta explicación no fue del todo clara. Según Leibniz, esos intentos fallaron por atribuir a la razón una filosofía muy oscura e imperfecta. Lo único que puede resolver con estos problemas, es el sistema de la armonía preestablecida:

... es el que mejor puede curar este mal; porque hace ver que necesariamente hay sustancias simples y sin extensión, que están derramadas por toda la naturaleza; que estas sustancias deben subsistir siempre independientemente de todo lo que no sea Dios, y que siempre van unidas al cuerpo organizado. (1946, pág. 80)

Que haya compatibilidad entre la razón y la fe, no excluye la dificultad en sostener la inmortalidad del alma por medio de la razón. Toda esta explicación guía con mayor amplitud al asunto tratado a la *Monadología*. La religión natural trajo muchos problemas en la época de Leibniz, y en la argumentación de este filósofo se encuentra la discusión del espacio y del tiempo. La violencia con la que refuta a varios teólogos reformadores es clave. Tanto Lutero como sus seguidores tenían a la filosofía como enemiga de la fe. De modo que cualquier concepción de espacio y tiempo seguramente podría tener un fundamento incompatible con Leibniz. Y todo porque lo que entiende por filosofía es conforme al discurso ordinario de la naturaleza.

Que Locke haya aceptado ciertas afirmaciones realizadas por Newton es un claro ejemplo que su postura se mantiene distante. Locke aceptó, en su *Ensayo sobre el Entendimiento*, "... que un cuerpo no puede obrar inmediatamente sobre otro sin tocarle en su superficie y arrastrándolo en su movimiento y reconoce que Dios puede dotar a los cuerpos de tales propiedades que puedan obrar a distancia" (1946, pág. 91). Lo que para Leibniz es problemático ha sido ya explicado con respecto de la intervención de Dios en el mundo natural. Es decir, cómo es posible que Él intervenga, si hay una armonía preestablecida. Su intervención es, en efecto, innecesaria. Más dificultoso es que se considera a Dios el autor de todas las leyes de la naturaleza. Que sea autor (creador) es inaceptable para Leibniz.

Sin alejarse del problema del tiempo, pese a que el asunto de Dios es fundamental en esta argumentación, no cabe una profundización acerca de ello. Más bien, solo ciertos aspectos que dirigen al sistema posterior presentado en la *Monadología*. Es por ello que cabe señalar ciertos aspectos que hasta ahora están claros.

Según Leibniz, la filosofía no se reduce a una mera herramienta para la teología. Los teólogos se han exigido tanto a sí mismos, y no han conseguido buenos resultados. Además, el Dios en el que cree Leibniz no puede ser, de ninguna manera, creador. Puesto que, si fuese así, las ideas de espacio y tiempo también serían creadas por Él. Claramente es, al contrario, todo lo que se dice de estas ideas, no son más que propiedades de Dios. Refutar la primera acusación, de Dios creador, es ir en contra de un orden causal. Pero aceptar la postura de Leibniz, es ir de la mano del orden lógico. Y eso es lo fundamental. En la *Correspondencia* se notará que ambos sostienen que dos son los principios fundamentales en la discusión sobre la divinidad: el principio de identidad y el de contradicción. El segundo es referido en la *Teodicea* como el fundamento de toda lógica, y sin este principio, cualquier razonar estará lleno de incertidumbre. Este orden lógico está en relación "... con la elección del orden del universo que depende de la armonía universal y del conocimiento distinto de una infinidad de cosas a la vez" (1946, pág. 95). Toda verdad dicha de la naturaleza es una verdad dicha de Dios, y por ende de su perfección y armonía. Aquello que se diga del espacio y del tiempo será parte de eso dicho de Dios. Como seres racionales, se tiene acceso a lo creado por Dios. Si bien el espacio y el tiempo fueron creados por Él, cabe señalar que no fueron creados de manera independiente al resto del universo. Cada uno de esos aspectos se relaciona armoniosamente con otro. Este es el sentido de las mónadas. Así sostiene el origen de las cosas, y con esto, las ideas de espacio y tiempo que el ser humano tiene: "su entendimiento es el origen de las esencias, y su voluntad es el origen de las existencias. He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y por su medio el origen de las cosas" (1946, pág. 160). Que tanto se hable de Dios no es en vano. Sin esas aclaraciones podría confundirse la concepción de espacio y tiempo en Leibniz. No solo porque la sabiduría del humano proviene de esa divinidad, sino porque sin ella, sería imposible concebir que el espacio sea inmenso y el tiempo eterno. Pero más importante es que sin la coexistencia de las cosas y de los eventos, ambas ideas no existirían. Lo que podría en duda el orden preestablecido.

Con respecto de la *Monadología* queda decir lo siguiente: el orden de la coexistencia de las cosas es con respecto de las modadas. Esto es, no se trata de un lugar en el que Dios obra. En este se da toda la interrelación de las monadas. Mientras que, en el tiempo, siguiendo este mismo sentido, se interrelacionan todos los eventos. Se trata de una unidad de coexistencia simultánea,

y el tiempo es un orden de acontecimientos sucesivos. Ambas ideas están en relación de la existencia de las monadas.

Más claro se explica todo esto en la *Correspondencia*. En algunas cartas tanto Leibniz como Clarke, exponen su teoría de espacio y tiempo. Según el traductor de la edición que se seguirá, las cartas a las que aluden a su concepción de espacio y tiempo, son las siguientes: III (2—6), IV (8) y V (27—32) (de Leibniz); II (1), III (2) y IV (13), (de Clarke). Al igual que en los textos anteriores, Leibniz es bastante puntual. Él sostiene firmemente que tanto espacio como tiempo son meras ideas simples, producto de la razón. Esas ideas no existen en cuanto entidades reales. Menos se tratan de creaciones estrictamente instrumentales de una divinidad. Así explica su postura en contra de Clarke: "... he señalado más de una vez que consideraba el espacio como una cosa puramente relativa, al igual que el tiempo; como un orden de coexistencias, mientras que el tiempo es un orden de sucesiones". (Rada, 1980, pág. 68). Por lo que se evidencia que no sostiene de ambas ideas una realidad en la cual existen todos los demás objetos. Si es que se defendiese que, en efecto, existe un espacio y un tiempo absoluto, eso llevaría fácilmente a una contradicción con los axiomas y principios. De ahí que:

... si el espacio no es otra cosa que ese orden o producto, y no es nada sin los cuerpos más que la posibilidad de colocar en él esos dos estados, uno tal como es, el otro supuesto al revés, éstos no diferirían entre sí: su diferencia no se encuentra más que en nuestra suposición quimérica de la realidad del espacio en sí mismo. (1980, pág. 68)

Es así que sin las cosas no sería posible la idea de espacio. Y lo mismo pasa con el tiempo:

... si el tiempo fuera algo fuera de las cosas temporales, pues sería imposible que hubiera razones por las que las cosas hubieran sido aplicadas más bien a tales instantes que a otros, mientras permanece idéntica su sucesión. (1980, pág. 68)

Por ello se sigue que, tras esa demostración, los instantes fuera de las cosas no son nada. Ni el orden sucesivo, ni uno de sus estados, como la anticipación imaginada, no podrían ser entendidos mientras algo ocurre. Sin las cosas, ambas ideas serían imposibles de seguir y, con más dificultad, de captarlos en lo que ocurre. La armonía preestablecida permite que todo el sistema permanezca libre de contradicciones. Todo en sí mismo es perfecto, porque la misma correlación de las cosas es perfecta, y todo ella es porque Dios, el creador, es perfecto.

Ahora bien, suponer un espacio y un tiempo absoluto, implica negar su principal argumento, a saber, que "Dios no está determinado por las cosas externas, sino siempre por lo que está en Él, es decir, por sus conocimientos, antes de que exista ninguna cosa fuera de Él" (1980, pág. 81). De ahí que la concepción de ambas ideas sean conocimientos que yacen en el entendimiento

divino. No se tratan de herramientas que Dios crea para ordenar o manejar el universo. Al contrario, esas ideas espacio temporales son propias de su perfección, inmensidad y eternidad.

En suma, de la última carta enviada por Leibniz se ha obtenido gran parte de las conclusiones de su argumentación. Tras la necesaria explicación de Dios en su sistema filosófico, Leibniz expone que:

Las partes del tiempo o del espacio, tomadas en sí mismas, son cosas ideales; de este modo se asemejan perfectamente como dos unidades abstractas. Pero no es lo mismo para dos unidades concretas, o para dos tiempos reales, o para dos espacios llenos, es decir, verdaderamente actuales. (1980, pág. 106)

Precisamente por ello anteriormente se estableció la diferencia entre el espacio y el tiempo tomados como dos cosas en sí mismas reales, como si fuesen creados por Dios sin más utilidad que las de meras herramientas, y tomadas ambas ideas como ideas, verdades que yacen en el entendimiento de Dios, a las cuales, por el grado de perfección (razón) del humano tiene acceso.

El artículo de Jeffrey K. McDonough aborda más temas de la filosofía de Leibniz <sup>51</sup>. En lo que compete al trabajo actual dice lo siguiente:

Leibniz's positive account of space and time might be thought of as resting on two primary pillars and being filled out by a number of ancillary theses. The first pillar consists in an alternative model, or conception, of space and time offered in conscious opposition to the Newtonian conception absolute space and time. According to Leibniz, space and time are not so much things in which bodies are located and move as systems of relations holding between things. (2007)

Cuestión netamente marcada del párrafo cuarto de la tercera carta a Clarke. Esto, sin duda, expresa la postura Leibniziana. Empero, queda aún preguntar por la postura kantiana con base de la *CRP*. Primero, Kant, al observar que Leibniz mantenía aun la postura dogmática con respecto de la metafísica, propuso que el tiempo y el espacio sean considerados no más que como formas puras de la sensibilidad (uno de los dos troncos del conocimiento junto al entendimiento). Como tales, ambas serán condiciones necesarias para la consolidación del conocimiento y de la experiencia. Por esa misma manera llama al espacio y al tiempo elementos constitutivos de la razón pura. Mientras que Leibniz, aun sostiene una idealidad del espacio y del tiempo fuera del objeto cognoscente. Y, en ese punto, ya se crea automáticamente una brecha.

---

<sup>51</sup> La información del artículo se detallará en la bibliografía. En el enlace adjunto se encontrará la argumentación: <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz-physics/#LeiSpaTimSec>

Kant tiene en cuenta que el espacio y el tiempo, dentro de su “Filosofía Trascendental”, pueden ser objetos de conocimiento mediante un acceso a priori a ellos en cuanto conceptos. Así se justifica su exposición. De todo lo posible por conocer, solo se tiene acceso a las representaciones fenoménicas y conceptuales (he ahí lo fundamental de las “Analogías de la Experiencia”). Además, Kant no sostiene que Dios sea posible de conocer. Las facultades del conocimiento están delimitadas por un sistema concreto. Mientras que, según Leibniz, se tiene acceso a estas ideas de espacio y tiempo por los grados de perfección que atribuyo Dios al crear al hombre. Y uno de ellos, es la razón la que tiene acceso al entendimiento divino. Todo esto es más problemático, según Kant, si se atribuye una facultad netamente humana a una entidad a la que no se tiene acceso mediante intuiciones. Sino, únicamente mediante conceptos sin una base empírica.

La autora, Catherine Wilson, expone en su artículo *Leibniz’s Influence on Kant* lo siguiente, con respecto de Kant y su ensayo de 1768:

... Leibniz’s view does not enable one to distinguish between a left-handed glove and a right-handed glove, insofar as the relations of all the parts to one another are the same in both cases. Yet, if God had created just one glove, it would have been one or the other. Hence space does not depend on relations between things in space. (2004)

Esto ataca directamente a la postura leibniziana de sostener que el espacio y el tiempo han de ser alguna sustancia fuera del sujeto. Lo que claramente se soluciona con sostener que el espacio y el tiempo son formas puras de la sensibilidad. En cuanto condiciones de toda intuición, estos elementos constitutivos son fundamentales en los procesos cognoscitivos. Que sean meras ideas, en las que, sin objetos puestos en ellas, desaparecen, es contrario a que todo fenómeno se posibilite por su lugar en la razón pura, a saber, intuiciones a priori y formas puras.

### 3.2.3. El concepto de tiempo en relación a Newton y Kant

El libro *Philosophiae naturalis principia mathematica (1686)*, cuyo autor es Isaac Newton (1642—1727), contiene los fundamentos de la *Correspondencia Leibniz—Clarke*. De modo que, será otro de los libros clave para seguir con la argumentación. A este respecto, varios estudiosos han aportado muchísimo. Sin embargo, es menester delimitar a qué tema en concreto se aludirá. El campo se restringe a las secciones en las que Newton argumenta sobre el espacio y el tiempo. Robert Rynasiewicz facilita esta búsqueda. En su artículo *Newton’s View on Space, Time and Motion* se adjuntan los escolios de los que provienen los argumentos simplificados en la *correspondencia*. Dado que es de interés exponer qué concebía Newton por el espacio y el

tiempo, pues los textos ya mencionados serán la principal fuente. Así como se han elaborado comentarios que relacionan la postura de los filósofos con Kant, esta no es la excepción. Al final se realizarán varios comentarios.

La propuesta de Newton acerca del espacio y del tiempo absolutos es expuesta en el párrafo V y VI, en “Escolio” de los *Principia*. Cada argumento sostenido en ambos párrafos es fundamental. Rynasiewicz bien dice que los párrafos V—XII contienen la defensa del espacio y tiempo absolutos. No obstante, no es sino en el numeral I en el que Newton afirma lo siguiente:

Absolute, true, and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably without relation to anything external, and by another name is called duration: relative, apparent, and common time, is some sensible and external (whether accurate or unequable) measure of duration by the means of motion, which is commonly used instead of true time; such as an hour, a day, a month, a year. (1934)

Lo que ciertamente da a entender que el tiempo no depende de relación alguna de objetos externos. Al contrario, el tiempo existe aún sin considerar la relación entre los objetos. Y lo mismo sucede con el espacio. La naturaleza del espacio, al igual que la del tiempo, no depende de ninguna relación externa entre objetos. De modo que tanto el tiempo, como el espacio, serán consideradas dos entidades cuya existencia no depende en lo absoluto de los objetos.

Ahora bien, dado que la disputa que plantea Newton es estrictamente relacionada con Leibniz, dirá en el párrafo V lo siguiente:

Absolute time, in astronomy, is distinguished from relative, by equation or correction of the apparent time. For the natural days are truly unequal, though they are commonly considered as equal, and used for a measure of time; astronomers correct this inequality that they may measure the celestial motions by a more accurate time. It may be, that there is no such thing as an equable motion, whereby time may be accurately measured. All motions may be accelerated and retarded, but the flowing of absolute time is not liable to any change. (1934)

Es decir, el tiempo absoluto no se presta de manera alguna para los cambios. Al contrario, todos los eventos que suceden en él son los que se prestan para el cambio. Pero lo fundamental es que el tiempo absoluto se distingue, en su naturaleza, del relativo, como por ejemplo en la astronomía. La explicación de Rynasiewicz sostiene que el párrafo V “... appeals to the fact that astronomy distinguishes between absolute and relative time in its use of the so—called equation of time” (2011). Siguiendo lo anterior, Newton se dio cuenta de las dificultades que se manifestaban en la concepción relacional de los conceptos de espacio y tiempo. Precisamente porque ellos no son compatibles con la astronomía de la época. Empero, la noción del tiempo

absoluto no se mantiene únicamente a nivel ideal, como lo fue para Leibniz. Esto es, Newton consideró que es menester, además, ligar su noción con la práctica científica.

Ahora bien, el tiempo absoluto no cambia para nada. Dice lo siguiente en el “Escolio”<sup>52</sup>: “All motions may be accelerated and retarded, but the following of absolute time is not liable to any change” (1934). El tiempo absoluto no cambia, más bien por el movimiento se determina que algo es acelerado o retardado, es decir, el cambio al que están sometidos los objetos.

La definición del tiempo absoluto es: “the duration or perseverance of the existence of things ...” (1934). Es así como se entiende que la concepción del tiempo absoluto no está sometido al cambio. Y esto se justifica por la práctica científica a la que Newton alude. La duración, añade, se tiene que distinguir de las medidas sensibles. Es decir, dado que esta concepción de tiempo absoluto está atravesada por una práctica científica, a saber, la ecuación del tiempo, entonces necesita de ella para determinar el tiempo de un objeto. Así se entiende porqué el tiempo absoluto no está sometido al cambio. La duración y la perseverancia de la existencia de las cosas significa que todo objeto está sometido al cambio. Y es en el tiempo donde se determina dicho cambio. El tiempo no es determinado por nada, pero los objetos sí son determinados por el tiempo. La noción de tiempo absoluto se vio completamente marcada por los avances de la ciencia de la época, específicamente la astronomía. Claramente Newton sostuvo esa noción a fin de hacer compatible con la práctica científica. Gran parte de ella fue fruto de sus investigaciones. Así, en cuanto que el tiempo absoluto es una entidad existente, independiente de cualquier evento que pueda suceder, pues la necesidad de esta entidad, en la astronomía, se manifiesta.

Rynasiewicz permite concluir esta exposición con relación de tres conceptos clave encontrados en el “Escolio” (prestando particular atención cuando se refiere al tiempo):

Newton's stated intention in the Scholium is to maintain that absolute space, time, and motion are genuinely distinct from their relative counterparts. For the case of space, this clearly amounts to arguing the existence of an entity distinct from body in which bodies are located—something denied by relationists. Similarly, for the case of time, this involves arguing the existence of an entity distinct from the succession of particular events in which the events are located—again, something denied by relationists. It may seem then as a matter of course that, for the case of motion, Newton should argue for existence of something denied by relationists, presumably, absolute motion. (2011)

---

<sup>52</sup> El artículo de Rynasiewicz incluye los párrafos del “Escolio”, en los cuales Newton argumenta del espacio y tiempo absoluto. Por ello, las citas se harán con base de la información bibliográfica detallada en el artículo. Si se accede a él, se encontrará la referencia bibliográfica de la edición de los *Principia* que el autor sigue.

Sostener la existencia del tiempo implica negar la postura de los relacionistas (como Leibniz). Es decir, puesto que el tiempo no es algo más que la perseverancia y la duración de los objetos existentes, entonces la postura de los relacionistas queda de lado. Precisamente porque ellos niegan que la existencia del tiempo sea independiente de la existencia de los eventos sucesivos relacionados entre sí. Con esto se abre más el panorama de acuerdo con la argumentación de Kant, esto es, él no estará de acuerdo con ninguno de ellos ya que espacio y tiempo son elementos constitutivos de la razón pura.

La *Correspondencia* es una fuente clave en lo que respecta a la postura newtoniana. Eloy Rada ubica las cartas en las que se encuentra la mayor expresión conceptual de espacio y tiempo. De modo que se seguirán las siguientes cartas y apartados de ellas: II (1), III (2 en adelante), IV (13 en adelante)<sup>53</sup>. Es menester realizar algunas observaciones con respecto del espacio en Newton. Leibniz acusó a Newton de concebir el espacio como un órgano mediante el cual Dios percibe las cosas en el universo. A esto, Clarke responde en I (3) que de ninguna manera el espacio es el órgano al que alude Leibniz. Sino que, dado que Dios es omnipresente, pues mediante el espacio tiene presencia a dondequiera sin mediar con el espacio como su órgano: "... percibe todas las cosas por su inmediata presencia a ellas en todo el espacio dondequiera que estén, sin la intervención de órgano o medio alguno" (Rada, 1980, págs. 53, 54). Además, cuando Leibniz identifica en la *Óptica* la cita en la que Newton afirma que el espacio es el *sensorio*, hay un problema de significados en esa palabra. Para Newton sensorio no es un órgano mediante el cual da lugar a la sensación, sino que *sensorio* significa el lugar donde se encuentran las sensaciones. Esto es, el espacio no da origen a las sensaciones de Dios, sino que en el espacio están todas las sensaciones a las que Dios tiene acceso inmediatamente por su omnipresencia.

Ahora bien, en II (1) Clarke explica a Leibniz cómo los principios matemáticos se oponen a los de los materialistas. Esta distinción es fundamental con respecto de la concepción de Newton acerca de espacio y tiempo. Es fundamental porque los principios matemáticos no muestran algo más que el estado de cosas originados de cierta causa inteligente y libre. Tal causa es Dios. De modo que la postura de los materialistas quedará refutada por el hecho que ellos sostienen que la naturaleza solo pudo haberse originado de la materia y del movimiento, así como de la necesidad y del Hado. La noción de espacio y tiempo quedaría muy oscura y no se sabría de donde se originaron. Según los principios matemáticos de la filosofía se elucida el hecho de que espacio y tiempo fueron creados por Dios. Esto es, buscar una causa de la cual todo se origine. La pregunta que abre campo a Clarke con respecto de la noción de espacio y tiempo absoluto

---

<sup>53</sup> Anteriormente ya se hizo referencia a las cartas emitidas por Clarke en las que se argumenta de espacio y tiempo. Sin embargo, a fin de facilitar la lectura, sin tener que retornar a puntos anteriores, se las referencia otra vez.

sigue así: “¿por qué este sistema particular de materia habría de ser creado en un lugar determinado y aquél en otro, cuando siendo todo lugar indiferente a toda materia podría haber sido exactamente al revés?” (1980, pág. 62). La existencia del lugar (espacio) es indiferente a la materia existente en él. Y es así porque la voluntad de Dios sobrepasa el entendimiento humano. Finalmente, se asume que con el tiempo se argumentará del mismo modo, a saber, la existencia del tiempo independiente de la materia existente en él.

La tercera carta contiene parte de la argumentación de espacio y tiempo absoluto (desde el párrafo dos en adelante se evidencia una exposición más extensa sobre el espacio que sobre el tiempo). El espacio es real. El principio de razón suficiente se resume, según Clarke, en la mera voluntad de Dios. Aquello que ocurre de una manera y no de otra es porque la voluntad divina así lo quiso. Por eso, toda partícula de materia existe en un lugar o en otro por la voluntad de Dios. Del mismo modo con el espacio, Él quiso que el espacio existiese independiente de cualquier partícula de materia (por eso es el *sensorio*). Si no habría lugares en los que colocar la materia, la realidad del espacio quedaría excluida. Pero aun, Dios no tuviese el órgano mediante el cual las percepciones tengan lugar (mas no que se originen, como en el otro sentido de órgano). Tanto el tiempo como el espacio absoluto son consecuencias de la existencia de un ser infinito y eterno. A diferencia de Leibniz, Newton considera que estas dos ideas no son propiedades de Dios, más bien consecuencias de su creación. Allende de ser consecuencias, son cantidades uniformes e indivisibles. En la medida en que “... el espacio no depende, en modo alguno, de la existencia, del orden o de la situación de los cuerpos” (1980, pág. 76), el concepto de espacio absoluto se evidencia. Lo mismo con el tiempo absoluto. Independientemente de los eventos, incluso de la mutación de los objetos, el tiempo absoluto existe en relación a la teoría científica.

En cuanto existentes independiente de la materia, tanto espacio como tiempo depende únicamente de la existencia de Dios. Ya se dijo anteriormente que ambos son consecuencias de la existencia de una divinidad. Por eso mismo se sostiene que son cantidades reales. Cada parte del espacio y cada parte del tiempo no son en realidad una y la misma. Esto es, el espacio absoluto es uno y el tiempo absoluto es uno. Ambas entidades son indivisibles. Las cosas e ideas se dan en el espacio y en el tiempo, porque estos últimos son el lugar y la duración de las cosas y de las ideas. Una cosa o idea tiene un lugar y una duración. Pero ese lugar y esa duración existen realmente como entes uniformes, a saber, el espacio y el tiempo. Sin más, Clarke sostiene que el tiempo no se reduce únicamente al orden de las cosas que suceden unas tras otras. Este orden no es el tiempo mismo. El tiempo es absoluto y “si no existieran criaturas, la omnipresencia de Dios y la continuidad de su existencia harían, sin embargo, al espacio y a la duración ser exactamente los mismos que son ahora” (1980, pág. 97). De otra manera, ¿cómo se sostendría la existencia

de Dios, es decir, la de entes incorpóreos? Así, el tiempo absoluto tiene su existencia como consecuencia de la existencia de Dios. Su continuidad y omnipresencia dicen qué es el espacio y el tiempo.

Los *Principia* son de suma importancia para estudiar la postura de Kant con respecto de la física de Newton. Pese a ello, no es sino a partir de la *CRP* desde donde se puede realizar el análisis comparativo con respecto del tiempo en ambos filósofos. En última instancia es de suma importancia tratar sobre el lugar que ocupan los conceptos de espacio y tiempo en ambos filósofos. Kant sostiene que espacio y tiempo son formas puras de la sensibilidad. De ahí que sean categorías gnoseológicas estrictamente subjetivas. Al contrario de este, Newton, sostiene que espacio y tiempo ocupan un lugar en su ciencia. Esto es, en cuanto principios de la misma son fundamentales. Empero, atribuye a espacio y tiempo una existencia por fuera de la existencia del sujeto. El espacio y tiempo absoluto son una consecuencia de la infinitud y omnipresencia de Dios. Pero esta cuestión es parte de su postura filosófica. Él, al igual que Leibniz, no trata de reducir toda la filosofía a una teología. Solo que se ayuda de la divinidad para explicar varios temas en la generalidad de su sistema. No por nada sostiene que espacio y tiempo existen independientemente de cualquier ente corpóreo. Fruto de ello será la consecuencia metafísica, así como la epistemológica de estos conceptos en su ciencia. Y precisamente ahí radica lo problemático según Kant. Todo conocimiento posible tiene su fundamento en estas dos categorías de la sensibilidad. Su exposición parte, no de lo que se ha de conocer, sino en cómo ese conocer se posibilita. Por ello el sistema de la *CRP* es un edificio en el que, si se elimina cualquier parte, este cae por completo. De ahí que el nivel gnoseológico en el que Kant argumenta se distinga principalmente de Newton. Para el último, la teoría científica se funda en principios. El espacio y tiempo absoluto llenan parte de ese fundamento. Y dan paso a las investigaciones siguientes del mundo de la naturaleza. En este sentido Kant investiga acerca de qué elementos de la razón pura hacen posible ese conocimiento.

Allende de lo dicho, Kant realiza un examen de muchas dificultades y confusiones que los filósofos han tenido hasta ese entonces. Por ejemplo, que Dios sea un tema de discusión en la *Correspondencia* ya es cuestionable. Este concepto no se funda en representación fenoménica alguna. El problema con ello es que de él nada se puede conocer, pero sí se puede hablar. Y es que para Kant las distinciones entre conocimiento y pensamiento son fundamentales. Que algo sea conocido implica hacer una distinción entre los tipos de conocimiento, sea teórico, sea práctico. En la *CRP* el meollo está en las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico. El mismo que, si bien ha de tener su inicio en la experiencia, no por ello todo ese conocimiento se extraerá de la misma. Tal como el caso de las representaciones a priori de los conceptos de

espacio y tiempo. Justamente, esa es la metodología que sigue Kant. Esta se ha de fundar en principios universales y necesarios.

Finalmente, para Kant el único modo, según el cual se conoce del espacio y del tiempo es mediante conceptos. Ni el tiempo ni el espacio pueden ser, en sí mismos, intuitos como objetos. Pero si pueden ser representados a priori. Los conceptos puros del entendimiento juegan un papel fundamental en esta constitución de los conceptos de espacio y tiempo. Además, explica en la “Estética Trascendental” sobre la posibilidad de una sensibilidad a priori, la misma que se fundamenta en sus formas puras. Mediante ellas intuir a priori algún objeto es posible. Es, sin más, el meollo de la distinción entre la postura de ambos filósofos.

### 3.2.4. El concepto de tiempo en relación a Hume y Kant

David Hume (1711—1776) empezó a escribir el *Tratado de la Naturaleza Humana* en 1734. Cuatro años más tarde fue enviado a la imprenta. Varias partes que fueron eliminadas de la primera edición se publicaron de forma anónima en 1739. Tras la disconformidad de Hume porque su libro no tuvo tanta acogida, decidió publicar las *Investigaciones sobre el Entendimiento Humano* (1748). Este contiene gran parte de las ideas principales del “Libro I: Del entendimiento” del *Tratado*. Y, puesto que ese será el libro clave para el trabajo siguiente, ambos serán de gran ayuda para la argumentación<sup>54</sup>. Además, se puede encontrar fácilmente las clases impartidas por el profesor Peter Millican en la plataforma en línea de la Universidad de Oxford<sup>55</sup>. De hecho, dedica varias clases para explicar la concepción de Hume de espacio y tiempo. Todas estas fuentes expandirán la exposición inicial de espacio y tiempo (principalmente del tiempo). Contrastar ambas posturas, la de Kant versus la de Hume, será el trabajo final.

La “Parte Segunda” del “Libro I” contiene gran parte de la propuesta del filósofo sobre espacio y tiempo. La argumentación se desarrolla en las cuatro primeras secciones. A pesar de los escasos trabajos realizados acerca del espacio y del tiempo, el profesor Millican, al igual que otros autores<sup>56</sup>, señalan que se trata de una sección bastante importante. No solo porque entra en discusión con ciertas nociones matemáticas de la época, sino además porque pone en juego algunos de sus principios introducidos ya en la “Parte Primera” del *Tratado*. Pero lejos de toda

---

<sup>54</sup> William Edward Morris y Charlotte R. Brown publicaron el artículo *David Hume* en la *Stanford Plato Encyclopedia of Philosophy*. La información bibliográfica será detallada. De todas maneras, el enlace directo al artículo quedará adjunto en esta nota: <http://plato.stanford.edu/entries/hume/#LifWor>

<sup>55</sup> Estas clases ampliarán la discusión con respecto de Hume. Los enlaces de los videos serán adjuntos a fin de expandir la argumentación. En torno a la clase general véase: <http://podcasts.ox.ac.uk/3a-humes-theory-general-or-abstract-ideas>. Sobre la exposición más detallada: <http://podcasts.ox.ac.uk/3b-space-and-time>.

<sup>56</sup> Como lo son varios de los artículos compilados en *The Cambridge Companion of Hume*.

esa discusión, ¿qué dice Hume con respecto del espacio y del tiempo? Dos argumentos son medulares en su exposición. Primero, que tanto el espacio como el tiempo no son más que ideas simples, las mismas que se posibilitan por la percepción de los objetos captados a través de los sentidos. Segundo, ambas ideas siguen un razonamiento basado y obtenido de la experiencia. Lo que es bastante coherente en la filosofía de Hume.

En la “Sección Primera: De la infinita divisibilidad de nuestras ideas de espacio y tiempo”, el filósofo escocés sostiene, principalmente, que la doctrina de la divisibilidad infinita es un tema abordado en el estudio de las ideas de espacio y tiempo. Y, a partir de su investigación, llega a la conclusión siguiente: “... todo lo que es capaz de ser dividido al infinito debe constar de un número infinito de partes y que es imposible poner algún límite al número de partes sin poner límite al mismo tiempo a la división” (Hume, Tratado de la naturaleza humana, 2001, pág. 37). Precisamente por las capacidades cognoscitivas del humano, tal acceso, es decir, a la divisibilidad infinita de las ideas, es imposible. Por lo que las ideas de espacio y tiempo seguirán esta observación. En efecto, la división de las ideas del humano sí puede llegar a un fin. De ser lo contrario, ¿Cómo sería posible siquiera imaginar una división infinita de las ideas? Toda idea no es más que la representación de lo que ha sido captado por los sentidos. Entonces, si en la vida experimental es imposible la división infinita de las cosas, tampoco será posible con las ideas. Así se evidencia que las ideas serán una imagen de lo percibido: “... la idea de un grano de arena no es divisible ni separable en veinte ideas diferentes, ni mucho menos en mil, diez mil o un número infinito” (2001, pág. 38). Por ende, únicamente será divisible lo que consta de partes distinguibles o separables. Pero siempre serán divisibles finitamente hablando.

Ahora bien, todo lo dicho sirve de base para proponer que espacio y de tiempo jamás pueden ser divisibles infinitamente. A ellas solo se tiene acceso mediante la percepción de los objetos. Y, puesto que en la vida experimental jamás se puede dividir infinitamente algún objeto, y como las ideas son creadas de lo que se percibe, pues se concluye perfectamente que la divisibilidad infinita de espacio y tiempo es imposible.

Al pasar a la “Sección II: De la infinita divisibilidad del espacio y del tiempo” se observa que podría hablarse de la divisibilidad infinita de alguna cosa. Empero, esta ha de tener un número infinito de partes. ¿Será posible conocer el número infinito de partes de alguna cosa? No, no es posible conocer tal número infinito de partes. No obstante, el punto de todo ello tiene relación con la extensión. Este concepto es clave para entender la idea del espacio. La extensión como esta característica del espacio jamás puede ser divisible al infinito. Lo mismo se aplica para el tiempo:

... el tiempo, tal como existe, debe hallarse de momentos indivisibles, pues si en el tiempo no podemos llegar jamás al fin de la división y si cada momento que sucede a otro no fuera perfectamente único e indivisible, existirían un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo. (2001, pág. 40)

De ahí que esta divisibilidad al infinito, en ambas ideas, sea imposible. Estas serán las primeras cuestiones en torno a las ideas del espacio y del tiempo. Aún más lejos de lo dicho, en cuanto propiedad del tiempo, sucede "... que a cada una de sus partes sucede otra y que ninguna de ellas, aun contiguas, pueden ser coexistentes" (2001, pág. 40). Precisamente porque la idea de coexistencia puede ser únicamente en relación con la idea de extensión.

En la "Sección III: De otras cualidades de nuestras ideas de espacio y tiempo" se encuentra una explicación de ambas ideas. Solo mediante la percepción de objetos, mediante el tacto y la vista, se puede tener una idea clara del espacio. Mientras que, mediante la percepción de la mutación y el cambio de los objetos, es posible concebir la idea de tiempo.

Con respecto de la primera dice Hume: "al abrir mis ojos y distinguir a los objetos que me rodean percibo muchos cuerpos visibles, y al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia entre estos cuerpos adquiero la idea de extensión" (2001, pág. 42). Esta idea de extensión vendría a ser una copia de lo percibido (impresión). Sin la ayuda de los sentidos, ninguna impresión original tendría cabida en los procesos cognoscitivos. En cuanto a la idea de tiempo, se deriva de la sucesión de las percepciones de cualquier género, tal como ya se dijo anteriormente. El ejemplo de Hume aclara cómo se concibe la idea de tiempo:

Un hombre sumido en el sueño profundo o muy ocupado con su pensamiento es insensible al tiempo, y según que sus percepciones se suceden con una rapidez más o menos grande, la misma duración aparece más larga o más breve para su imaginación. (2001, pág. 43)

Siempre que no se tenga percepciones sucesivas, la noción del tiempo quedará fuera de discusión. Esto no niega, en absoluto, la sucesión real de los objetos. Simplemente el humano no alcanza a percibir la sucesión en todos los objetos, de modo que la idea del tiempo no será concebida:

... podemos concluir que el tiempo no puede hacer su aparición en el espíritu solo o acompañado de un objeto fijo e inmutable, sino que se descubre siempre por alguna sucesión perceptible de objetos mudables. (2001, pág. 43)

Si bien el espacio y el tiempo constan de partes, no obstante, sería contradictorio, de acuerdo con Hume, que se siga una infinidad de partes en la divisibilidad del tiempo. Ahora que el tiempo consista de partes diferentes no es problemático. En efecto, sin esta observación no se podría

concebir una duración más larga o más breve. La coexistencia, en cuanto propiedad, no pertenece al tiempo. Esta tiene completa correspondencia con la extensión (el espacio), y precisamente eso distingue una idea de otra. Empero, dado que el tiempo está compuesto de partes que no son coexistentes, si se toma el caso de un objeto inmutable, no produciría algo que pueda dar al sujeto la idea del tiempo. Las impresiones coexistentes no dicen algo de la idea del tiempo que se tiene al percibir objetos mudables. De ahí que la idea del tiempo “... debe derivarse de una sucesión de objetos mudables, y el tiempo, en su primera aparición, no puede hallarse de una sucesión tal” (2001, pág. 43).

En suma, el tiempo, en cuanto sucesión de los objetos percibidos, no se lo puede hallar sino —al menos según su primera aparición— en los objetos mudables. Por eso, a continuación, dirá que no es posible concebir la idea del tiempo sin percibir la sucesión de objetos, en dicha sucesión que todos ellos son mudables. Se pregunta ahora: ¿cómo surge entonces la idea del tiempo?

La idea del tiempo... surge enteramente de la manera según la que aparecen las impresiones al espíritu sin constituir una de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea del tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión que se presente al oído o a algún otro sentido. (2001, pág. 44)

Esta última parte es crucial, no solo porque distingue la idea del tiempo de los cinco sentidos, sino porque además es el toque definitivo mediante el cual se distancia de Kant. La idea del tiempo no es, de ninguna manera, una sexta impresión que es hallada en sí misma por el sujeto. Por eso, se puede afirmar que la idea del tiempo surge a posteriori. Esto es, no es sino mediante la percepción de los objetos mudables, y la sucesión de ellos, que el sujeto concibe la idea del tiempo, al menos según la primera aparición de dicha idea. A fin de ordenar la exposición se dice lo siguiente: primero se tiene una u otra idea de objetos, ergo se llega a la concepción del tiempo, es decir, no es una impresión primaria y distinta. Así como se manifiesta en diferentes ideas o impresiones y objetos, también puede no manifestarse (si, y solo si, en esos casos no se percibe que los objetos son mudables).

Un par de cuestiones se deben resaltar. En primer lugar, esta idea del tiempo, en cuanto que surge de la percepción de los objetos mudables, no niega, en lo absoluto, la sucesión real de los objetos. Simplemente las facultades del sujeto no alcanzan a percibir todo lo que sucede en su entorno. En segundo lugar, la idea del tiempo, de acuerdo a su primera aparición, surge a posteriori. En otras palabras, sin otras ideas de objetos, la idea del tiempo no surge. Finalmente, así como al espacio se atribuye la idea de extensión, al tiempo se atribuye la idea de duración, la cual “... se deriva siempre de una sucesión de objetos mudables y no puede jamás ser procurada a la mente por nada fijo e inmutable... no se puede decir que algo inmutable tiene duración”

(2001, pág. 44). Esto tiene mucho sentido a la luz de su concepción de las ideas. En efecto, ninguna de ellas sería posible si es que no representarían los objetos o las impresiones de las que se derivan (esto hace notar que entre ideas e impresiones hay una diferencia). De ahí surge el meollo de la propuesta de Hume, con respecto del conocimiento humano. Incluso confirma en las *Inquiring*: "... impressions are distinguished from ideas, which are the less lively perceptions, of which we are conscious, when we reflect on any of those sensations or movements above mentioned" (2007, pág. 15). Las impresiones, en suma, se distinguen por ser provenientes de las sensaciones, como escuchar, sentir, etc. En ese sentido, las ideas vienen después de las impresiones. Las primeras serían el reflejo de las segundas. Ese es el modo en el que la idea del tiempo se origina.

Kant, a pesar de reconocer que ha sido Hume quien lo ha despertado de su sueño dogmático, cuestiona esa idealización del tiempo. Según Kant, como ya se ha explicado, el tiempo es un elemento constitutivo de la razón pura. Como tal, se encuentra a la base de todo conocimiento teórico. Mientras que, para Hume, el tiempo no es más que una idea encontrada en las impresiones. Luego, sin la mutabilidad de los objetos, no se puede concebir la idea del tiempo.

El filósofo alemán, al darse cuenta de este excesivo empirismo<sup>57</sup>, sostuvo lo siguiente: en la experiencia y el conocimiento, el tiempo es su forma pura. De esto se desprende que el tiempo sea una de las condiciones de posibilidad. No se trata de una idea constituida luego de toda experiencia, como lo es en Hume. Al contrario, es una intuición a priori que se encuentra a la base, incluso de esa misma experiencia, así como del conocimiento. Son, en efecto, principios que brotan de la razón pura, no de la experiencia. Tal como Hume sostuvo.

Kant explica en los *Prolegómenos* que Hume defendió, casi de manera irrefutable, el principio de causalidad. Eso reconoce muy bien Kant, solo que la diferencia radica en el modo en que este principio se ubica en la razón pura. Esto se explica exhaustivamente en las "Analogías de la experiencia". La *CRP* fue escrito como un sistema completo en el cual, no sólo se establecen límites al conocimiento teórico, sino que, además, y como búsqueda fundamental, se pretende consolidar una ciencia mediante juicios sintéticos a priori. Y estos solo pueden salir a la luz luego de seguir este "manual", tal como lo llama Kant. Por último, a pesar de los atributos que da Hume al tiempo, estos son bastante problemáticos en la filosofía de Kant. Según este último, los

---

<sup>57</sup> En el "Prefacio" de los *Prolegómenos* Kant expone de Hume lo siguiente: "... concluye, que la razón no tiene capacidad alguna para concebir la relación y para concebirla solo en general, porque sus pretendidos conocimientos, subsistentes a priori, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente impresas; lo cual es tanto como decir: no hay metafísica alguna ni puede tampoco haberla" (1959, pág. 43). El problema es que esta postura ha sido observada sin una crítica previa. Por eso, en el análisis más profundo de Kant se establece la distinción entre juicios sintéticos y juicios analíticos. Ese es el punto medular del que Kant parte para así poner fin al empirismo excesivo de Hume.

conceptos de espacio y tiempo se los constituye a priori, desde las intuiciones puras y desde los conceptos puros del entendimiento. A diferencia, Hume, sostiene que toda idea posible, en este caso, la del tiempo, no puede ser extraída sino de la experiencia. Es decir, a la idea del tiempo está ligada una impresión. De modo que, todo lo dicho del tiempo es posible gracias a las impresiones de los objetos mudables. Desde Kant, esto se distanciaría de la *CRP*. A pesar de que todo conocimiento empieza con la experiencia, no obstante, todo él no proviene de la experiencia. Y esto es gracias a las facultades del sujeto. Algunos principios, como el de causalidad, se sostienen según Kant en lo que sigue:

... pronto encontré: que la noción del enlace de causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe a priori los enlaces de las cosas, sino que la metafísica toda consiste en eso... estas nociones... no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura. (Kant, Prolegómenos, 1959, pág. 46)

Todo este sistema, o ciencia como llama el filósofo, permite comprender cuáles fueron los errores que cometieron los filósofos antes mencionados. Sobrepasaron los límites de la experiencia, confundieron una facultad con otra, y trataban de justificar su sistema filosófico en principios que resultaban indemostrables. Empero, fueron clave para que Kant haya realizado su labor durante los casi once años de “silencio”. Para la constitución del conocimiento teórico, la *CRP* es la fuente primaria. Ahora, a juzgar por las dificultades en ella, es el reto que queda.

#### **4. La intuición del tiempo en la “Analítica Trascendental” y la “Dialéctica Trascendental”**

La “Lógica Trascendental” es la parte más extensa de la *CRP*, así como la más complicada. Sus dos divisiones contienen una argumentación profunda en torno a las reglas y principios que posibilitan la experiencia y el conocimiento. Esta división, según la lógica clásica, da un significado diferente a las dos partes. No obstante, dado que se trata de una filosofía trascendental, esta da un significado y tarea diferentes.

La primera parte, “Analítica Trascendental” corresponde a la división de la “Lógica Trascendental”. En ella se aísla al entendimiento (así como hizo con la “Estética Trascendental”) y únicamente se toma, de los conocimientos, la parte del pensamiento que no procede del entendimiento. Se trata, en efecto, de un uso del conocimiento puro el cual se basa en la condición siguiente: “... que se nos den en la intuición objetos a los que pueda aplicarse. En efecto, sin intuiciones todo nuestro conocimiento carece de objetos y, consiguientemente, se halla enteramente vacío” (2005, pág. 100). Precisamente por ello, tanto el espacio como el tiempo juegan un papel fundamental a la hora de constituir las representaciones fenoménicas (los objetos). Esta primera parte “... trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado...” (2005, pág. 100). En ese sentido, tales elementos puros hacen que la “Analítica Trascendental” se distinga de la “Analítica” como división de la “Lógica en general”. Siguiendo ese argumento, las formas puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, juegan un papel fundamental en la constitución del conocimiento y posibilidad de la experiencia. Se trata de elementos propios de la razón pura.

El tiempo, en cuanto intuición a priori y forma de la sensibilidad tiene su origen, únicamente en cuanto concepto, en el entendimiento. Y eso debe ser bien explicado, con relación a la filosofía teórica de Kant, que se funda en principios a priori. Estos tienen su carácter de necesidad y universalidad. Pero, ¿por qué se habla del tiempo en la “Lógica Trascendental”? Justamente porque en ella se exponen los principios que dan origen a los conceptos de espacio y tiempo. En un nivel netamente teórico eso es completamente justificable. Empero, todas las facultades cognoscitivas cumplen simultáneamente sus papeles. Este es el momento de esclarecer que la tarea de Kant de dividir cada parte del sistema de la *CRP* fue hecha a fin de mantener una argumentación más clara. No obstante, a la hora de constituir un conocimiento, cada parte del edificio cumple su labor de manera simultánea, una con otra. Finalmente, todas trabajan en conjunto. Ergo, si algo se conoce de espacio y de tiempo, es porque los conceptos puros del entendimiento lo han posibilitado.

El entendimiento interviene para que así se pueda constituir un concepto de espacio y tiempo como objetos de la intuición pura. En este sentido, la “Analítica Trascendental” contiene todos esos conceptos puros del entendimiento que hacen posible la constitución de conceptos como espacio y tiempo, para así poder decir algo de ellos. Se debe aclarar algo. El tiempo es la forma pura de la sensibilidad a priori. En la misma constitución de su concepto, este está funcionando. No obstante, lo único que no puede ser captado es la actividad última<sup>58</sup>. Esto es, no se puede detener toda actividad del conocimiento humano para luego decir algo de ella misma.

Ciertamente, la posibilidad del tiempo en cuanto concepto depende de los elementos de la “Analítica Trascendental”. A nivel estrictamente teórico, estos conceptos puros del entendimiento, dan origen a los conceptos de espacio y tiempo. Por eso dice Kant en *Los progresos* que:

... para formarse un concepto de ellos como objetos de la intuición sensible pura (concepto sin el cual no podríamos decir de ellos nada), se requiere a priori el concepto de un compuesto, por consiguiente, el concepto de la composición (síntesis) de lo múltiple, y por tanto se requiere la unidad sintética de la apercepción en el enlace de esto múltiple... (2008, pág. 27)

Así que distinguir entre ambos niveles es fundamental. Es menester tener claro, por un lado, sobre la posibilidad de la constitución de estos conceptos de espacio y tiempo, y por otro de espacio y tiempo en cuanto formas puras de la sensibilidad a priori. Entonces, a nivel netamente de la sensibilidad, las formas puras proveen a la sensibilidad de intuiciones a priori. Pero a nivel teórico, la “Analítica Trascendental” provee de los elementos que posibilitan el conocimiento del sujeto de estas formas puras en cuanto conceptos.

Ahora bien, lo intuitivo a través del tiempo (no de igual manera con el resto de intuiciones) es indispensable en la “Analítica Trascendental”. En efecto, que todo fenómeno esté en el tiempo ya dice mucho de la primacía de esta intuición sobre los objetos representados. Incluso de lo que es posible conocer. Los márgenes de la sensibilidad se delimitan, tanto en la capacidad del sujeto de intuir, como en la de sentir. Con esto se esclarece que lo intuitivo en el tiempo y el tiempo en cuanto intuición a priori, estén a la base de todo conocimiento y experiencia posible. Nada hay de misterioso en la constitución del concepto de tiempo. Este también se convierte en objeto de la intuición pura. Por ello los conceptos puros del entendimiento pueden construir un concepto de él, así como del espacio. De hecho, Kant se cuida de no caer en peligro y de “... formular

---

<sup>58</sup> El conocimiento del sujeto en cuanto objeto es posible, únicamente, mediante el sujeto activamente cognoscente. Es decir, incluso en esta actividad de auto conocimiento, el sujeto sigue activo y, lo que jamás se puede conocer, es al sujeto completamente pasivo. Sería una contradicción pensar que fuera posible. Gracias al acto de conocer se puede captar la actividad y procesos del conocimiento. Empero, esa actividad misma es imposible de conocer.

juicios indiscriminadamente sobre objetos que no nos son dados, e incluso sobre objetos que quizá no se nos pueden dar de ningún modo” (2005, pág. 101).

En definitiva, todo conocimiento y experiencia tendrán su fundamento en el tiempo. Es esa una de las condiciones de su posibilidad. Como ya se expuso, hay dos niveles de argumentación en Kant. Por un lado, sobre la posibilidad de conocer el concepto de tiempo y, por otro, su papel como forma pura de la sensibilidad.

La “Dialéctica Trascendental”, siguiendo la distinción que hace Kant, se diferencia de la “Dialéctica” en general por el hecho de pertenecer a la “Filosofía Trascendental”. Eso ya dice bastante de la distinción. Explica Kant sobre su propia filosofía:

La filosofía trascendental, esto es, la doctrina de la posibilidad de todo conocimiento a priori en general, doctrina que es la crítica de la razón pura ... tiene como finalidad la fundación de una metafísica, cuya finalidad, a su vez, como fin último de la razón pura, tiene en mira la ampliación de ésta desde el límite de lo sensible al campo de lo suprasensible; lo cual es un tránsito que, para que aun no siendo un progreso continuo en el mismo orden de principios, no sea un salto peligroso, hace necesaria, en el límite de ambos dominios, cierta vacilación que modere el progreso. (2008)

La “Analítica Trascendental” contiene todas las reglas y principios mediante las cuales es posible la constitución del concepto de tiempo. A su vez, en el nivel gnoseológico, el tiempo, como forma pura de toda representación fenoménica está a la base de cualquier conocimiento. Siempre y cuando esta corresponda según el examen de la razón pura a su concepto. En este sentido cada elemento del sistema es fundamental, solo que la cuestión radica en que el tiempo se encuentra en la base de cualquier representación fenoménica (lo que no sucede con el espacio).

Ahora bien, la “Dialéctica” en general es llamada como la lógica de la ilusión. Pero en sentido trascendental esta parte cumple un papel indispensable, a saber, no tratar sobre la ilusión empírica. Todo conocimiento surge de la síntesis de las representaciones, tanto fenoménicas como conceptuales. Sin embargo, cuando hay un inadvertido uso de la sensibilidad sobre el entendimiento se produce un error. Lo que ocupa a esta investigación es la ilusión trascendental. Esta influye en principios no basados en la experiencia. Aquellos principios que evitarán cualquier error sobre la ilusión empírica serán los principios inmanentes. Estos se circunscriben a los límites de la experiencia. Así, “la dialéctica trascendental se conformará, pues, con detectar la ilusión de los juicios trascendentes y con evitar, a la vez, que nos engañe” (2005, pág. 300). En ese sentido, los límites de la experiencia son bien marcados por las capacidades del sujeto, esto es, por los márgenes de la sensibilidad para suministrar representaciones al entendimiento. De ahí que el tiempo se encuentre tan presente, para la constitución de cualquier conocimiento a

priori, así como para evitar que cualquier ilusión trascendental engañe al sujeto. Ese engaño hará creer que algo es conocimiento cuando en realidad no confunde más lo posible por conocer.

En este punto ya se han integrado bien las partes del sistema de la “Analítica Trascendental”. Por un lado, la sensibilidad y el entendimiento, y en un nivel más amplio, la razón pura. Sea cual sea el punto en que se analice el inicio del conocimiento, tendrá que empezar por las dos categorías puras de la sensibilidad a priori: espacio y tiempo. No obstante, hay una cuestión interesantísima con respecto del tiempo y el sentido interno. Como si el sentido interno fuera un punto medular de la argumentación; para la constitución del conocimiento, y la posibilidad de la experiencia, este sentido es clave.

Antes de pasar a la siguiente sección se debe puntualizar varias cuestiones con respecto del tiempo en ambas divisiones de la “Lógica Trascendental”. El nivel gnoseológico, bajo el cual toda experiencia y conocimiento es posible, tiene como fundamento a la sensibilidad y al entendimiento. A la base de la sensibilidad (llámesela a priori) están el tiempo y el espacio. Estas son sus formas puras. Solo mediante ellas es posible una intuición a priori, así como toda representación fenoménica. Intuir a priori algo únicamente según las formas puras de la sensibilidad, es distinto que intuir algo a posteriori. Es decir, según lo material que es dado a las sensaciones. El fenómeno, que tiene al tiempo como su forma pura, ha de subsumirse al concepto constituido de él, gracias a los elementos de la “Analítica Trascendental”. En este sentido es como se delimita la experiencia a fin de no caer en errores. Toda representación ha de tener a la base, como mínimo, estas formas puras. En segundo lugar, a nivel metodológico, Kant explica que solo gracias a los elementos de la “Analítica Trascendental” es posible la constitución de los conceptos de espacio y tiempo. Estos no son intuitos, pero si puede formarse de ellos un concepto de la intuición pura. El a priori concepto de lo compuesto es fundamental. Eso ya se explicó a partir de una cita encontrada en *Los progresos*. Finalmente, el tiempo no estará presente en la ilusión por los juicios trascendentes, en la “Dialéctica Trascendental”. De ahí que este tenga un papel de principio en la sensibilidad, mediante el cual algún fenómeno sea representado. Esto da paso al sentido interno, a fin de exponer cuál es su papel en ambas divisiones.

#### **4.1. El papel del sentido interno en cada una de estas divisiones.**

La “Analítica Trascendental” contiene el meollo de la discusión en torno a esa propiedad del psiquismo. Siguiendo la segunda edición de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”, el sentido interno se distingue de la apercepción y de la intuición. Esto significa que su papel ha de ser otro y, al igual que el resto de elementos de la razón pura, trabaja

simultáneamente con otros. En la explicación de la posibilidad de la experiencia y el conocimiento, el sentido interno es dónde se encuentran toda la diversidad de representaciones ya unificadas por el entendimiento. Esto es evidente porque el tiempo es la forma de este sentido. Lo cual deja bien claro que, de ninguna manera, el sentido interno es lo mismo que el tiempo. Al contrario, se distinguen precisamente porque el tiempo es la condición formal de cualquier conocimiento y experiencia posible. En el sentido interno se encuentran todas estas representaciones ya dadas al sujeto.

Ahora bien, en la filosofía trascendental, el sentido interno es sumamente interesante. Mediante esta propiedad el sujeto cognoscente (llámese psicológico) puede intuirse a sí mismo y a su estado interno. Pero esta intuición es posible porque el tiempo es la forma de este sentido. Siguiendo esta explicación, Kant sostiene que "... la unidad subjetiva de la conciencia... constituye una determinación del sentido interno a través de la cual se da empíricamente la diversidad de la intuición en orden a tal combinación" (2005, pág. 158). Esto es, la diversidad de la intuición se halla en este sentido, pero la misma unidad de toda intuición y representación es efectuada por el entendimiento. Por eso es fundamental distinguir los papeles de cada elemento, a fin de no mezclar conceptos. Al retomar la cuestión del sujeto como objeto de conocimiento, Kant plantea la siguiente interrogante: "Este es el momento oportuno para explicar la paradoja que debió llamar la atención a todos los lectores cuando expuse la forma del sentido interno, paradoja consistente en que este sentido nos presenta, incluso a nosotros mismo, a la conciencia sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos, no tal como somos en nosotros mismos" (2005, pág. 167). En efecto, ¿se trata de un sujeto doble en una sola persona? Pues no, simplemente es la explicación del modo en que el sujeto cognoscente puede conocerse a sí mismo, no como es en sí mismo, sino como representación accesible al conocimiento. De hecho, que el sentido interno esté inmerso es tal cuestión se debe a su determinación, a saber, por el entendimiento: "el sentido interno viene determinado por el entendimiento y por su originaria capacidad de ligar la diversidad de la intuición, es decir, por la facultad de someter tal diversidad a la apercepción (la cual sirve de base a la misma posibilidad del entendimiento)" (2005, pág. 167). El sentido interno no es igual que la facultad de apercepción. Esta última, tal y como Kant dice, está de base a la posibilidad del entendimiento.

El entendimiento no es una facultad intuitiva, la sensibilidad sí. De ahí que el sentido interno trabaje conjuntamente con el entendimiento, ya que en ella se encuentra el tiempo como forma pura de toda representación. Empero, tal representación es posible, en cuanto unidad, por el entendimiento. A este trabajo simultáneo entre las facultades se alude en varias partes de la explicación. La forma de la intuición es contenida por el sentido interno, mas no lo diverso que

se incluye en ella. Esta acción solo es posible desde la imaginación. La combinación de lo diverso ya es un acto del entendimiento sobre el sentido interno. Por ello es posible que el sujeto pueda conocerse a sí mismo en tanto que representación. Así se presenta la argumentación de Kant:

Cómo se distinga el yo que piensa del yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme otro tipo de intuición, al menos como posible) siendo, no obstante, idéntico al segundo, por tratarse del mismo sujeto; es decir, cómo pueda yo afirmar: yo, como inteligencia y sujeto pensante, me conozco a mí mismo como objeto pensado en la medida en que me soy dado a mí mismo como algo parte de lo dado en la intuición, si bien, al igual que ocurre con otros Fenómenos, no como soy frente al entendimiento, sino como me manifiesto;... (2005, pág. 169)

Esto sugiere lo siguiente: por un lado, para la filosofía trascendental el sentido interno es necesario para que el sujeto puede conocerse a sí mismo, no en sí, pero en cuanto objeto de conocimiento. Por otro lado, para la posibilidad de la experiencia y el conocimiento, el sentido interno es el lugar en el que están todas las representaciones dadas por las otras facultadas. De modo que, como propiedad del psiquismo, cumple su papel, principalmente, porque el tiempo es su forma. Y en tanto que el tiempo es condición de posibilidad de la experiencia y del conocimiento, pues se evidencia su lugar en el sistema de la razón pura. Pero ¿porque se dice que el sujeto no se conoce como lo que en sí mismo es? En los *Progresos* también aborda esta paradoja. Y dice lo siguiente: “Si me conociese como soy y no como me aparezco a mí mismo, mi cambio produciría una contradicción en mí. Nunca sería el mismo ser humano. Se habría suprimido la identidad del Yo” (2008, pág. 101). Por consiguiente, el conocimiento del sujeto puede ser únicamente en cuanto objeto manifestado.

Es así como se maneja la filosofía teórica: “... la facultad cognoscitiva teórica humana no podría llegar más allá de los objetos de los sentidos ni más allá de los límites de la experiencia posible y estos objetos no son las cosas en sí mismas sino meramente sus fenómenos” (2008, pág. 102). Es precisamente por ello que la forma del sentido interno (así como la del externo, es decir, el espacio), es fundamental para la constitución del conocimiento.

La pregunta que sigue es fundamental: “¿cómo puedo ser objeto para mí mismo, objeto de la intuición y de las percepciones internas?” (2005, pág. 169). No se trata de una doble personalidad en el sujeto. Simplemente el sujeto representado no es el mismo que el sujeto cognoscente. El primero se convierte en objeto de conocimiento, es decir fenómeno. El segundo construye todo lo que se puede conocer del primero. Para la “Analítica Trascendental” el papel del sentido interno es menester. No sólo porque mediante él mucho de la filosofía trascendental misma es posible, sino que además da apertura al conocimiento teórico: aquél delimitado bajo las

intuiciones sensibles (sean puras o empíricas). En este caso lo determinado por el sentido interno estarán dispuestas al tiempo, puesto que este es su forma. Por último, la misma existencia se determina por este sentido: “Existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de combinación, pero sometida, en lo relativo a la variedad que ha de combinar, a una condición restrictiva llamada sentido interno” (2005, pág. 171). La directa relación que hay entre el entendimiento y el sentido interno para la determinación de la existencia del sujeto es fundamental. Precisamente porque el entendimiento se encarga de toda unidad que se ha de encontrar en el sentido interno, sean estas representaciones. De ahí que el “concepto del entendimiento contiene la unidad sintética pura de lo diverso en general” (2005, pág. 183). Mientras que “el tiempo, como condición formal de tal diversidad del sentido interno y, consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad a priori en la intuición pura” (2005, pág. 183). Sentido que, como mera receptividad, está en directo trabajo con la unidad de apercepción. Es en este sentido donde se halla toda diversidad de la intuición.

La importancia de esta facultad, así como su papel ha quedado expuesta. La misma posibilidad del conocimiento se encuentra en ella, así como en otras dos fundamentales: “es, pues, en el sentido interno, en la imaginación y en la apercepción donde hay que buscar la posibilidad de juicios sintéticos y, dado que estas tres facultades contienen las fuentes de las representaciones a priori, habrá que buscar igualmente en ellas la posibilidad de juicios sintéticos puros” (2005, págs. 194, 195). De estas facultades<sup>59</sup>, pertenecientes a la filosofía trascendental, el sentido interno constituye esa propiedad del psiquismo que resulta ineludible de una exposición.

La “Dialéctica Trascendental”, a diferencia de la “Analítica Trascendental”, se encarga de detectar la ilusión de los juicios trascendentes. De modo que tales juicios no engañen al sujeto cognoscente. Esa tarea ya se explicó en el apartado anterior). En ese sentido, el papel del sentido interno no será tan distinto con relación de la primera parte. Incluso, en esta parte, Kant elabora una explicación sumamente interesante que se relaciona con lo anterior.

Claro está que todo el conocimiento del sujeto parte de intuiciones sensibles, las mismas que pasan al entendimiento, y que culminan en la razón, convirtiéndose así en conocimiento fiable. De modo que, durante el proceso de prevenir que el sujeto no confunda los juicios trascendentes con un tipo de conocimiento estrictamente teórico, entonces ahí entran tanto el sentido interno

---

<sup>59</sup> Con respecto de la facultad de imaginación, Kant señala claramente que es únicamente la imaginación reproductiva la que pertenece estrictamente a la filosofía trascendental. En su tarea de ampliar el conocimiento teórico, estas tres facultades son clave. Y, su forma, en ellas, el tiempo, constituye ese carácter elemental que se postula como condición de posibilidad, sea de la experiencia, sea del conocimiento.

como el externo. Con respecto del sentido interno, la exposición más detallada de éste y su papel se encuentra en el “Capítulo I: Paralogismos de la Razón Pura”. Según la postura de Kant:

... hay solamente tres clases de silogismos dialecticos, tantas como ideas en las que desembocan sus conclusiones. En la primera clase parto del concepto trascendental de sujeto, que no contiene variedad, para inferir la unidad absoluta de ese mismo sujeto, del cual no poseo, de este modo, ningún concepto. Esta inferencia dialéctica recibirá el nombre de paralogismo trascendental. (2005, pág. 327)

Eso es precisamente lo que interesa. Tal dificultad es expuesta, según la primera edición, de manera menos clara. Ahora, en la segunda edición se plasma mucho mejor el argumento. De modo que la exposición seguirá la segunda edición. Empero, cabe aclarar un par de cuestiones antes de continuar. Este capítulo pertenece al “Libro segundo: Las inferencias dialécticas de la Razón Pura” de la “Dialéctica Trascendental”. Mediante este libro se esclarece que la idea trascendental es diferente del concepto. O sea, esa idea, si puede proveer de un concepto, este será problemático. Los silogismos que caen en una ilusión inevitable con conocidos como sofismas. Estos, por más que se los quiera eliminar, pueden engañar una y otra vez a la razón. Dichos silogismos serán carentes de premisas empíricas, de lo que se deducirá algo de lo que no se tiene concepto alguno. Entonces, sobre el primer tipo de silogismo, se dice que “... es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas” (2005, pág. 328). El problema es que tal silogismo se basa en la naturaleza de la razón humana, lo que conlleva una ilusión inevitable.

El concepto trascendental al que se alude con respecto del sentido interno es: yo pienso. Este constituye uno de los conceptos más importantes de los cuales el resto se sujeta. Mediante dicho concepto se indica que todo pensamiento pertenece a la conciencia. De modo que no habrá otra naturaleza pensante más que la del sujeto cognoscente. Este concepto, si bien está limpio de impresiones de los sentidos, es útil para la distinción de dos clases de objetos. Se sigue que estos objetos son “... derivados de la naturaleza de nuestra facultad de representación” (2005, pág. 328). Así:

Yo, en cuanto, pensante, soy un objeto del sentido interno y recibo el nombre de alma. Lo que es objeto de los sentidos externos se llama cuerpo. Consiguientemente, el yo, en cuanto ser pensante, significa el objeto de la psicología, que puede designarse como doctrina racional del alma, si es que no pretendo saber acerca de esta más que lo deducible, con independencia de la experiencia (que me determina más detalladamente y en concreto), del concepto ‘Yo’, que interviene en todo pensamiento. (2005, pág. 328)

Cuando Kant se refiere al alma como objeto de la psicología, sostiene que el Yo en cuanto objeto del sentido interno, no es, en absoluto, el sujeto captado en acto. Siempre hay algo del sujeto, tratando de conocerse, que queda fuera. En este punto, tal representación es una más dada a los sentidos, tanto interna como externa. O sea, se vislumbra que, incluso en la “Dialéctica Trascendental”, estas propiedades del psiquismo, el sentido interno, cumple un papel básico en el proceso del conocimiento —estrictamente hablando del conocimiento del sujeto como objeto representado—. La cuestión con respecto de esta doctrina racional del alma tiene su dificultad en saber si esta es enteramente pura. De lo contrario se la llamaría empírica. En todo caso, la propuesta de Kant se sostiene de la siguiente manera: “... nos hallamos ya ante una presunta ciencia edificada sobre la única proposición ‘Yo pienso’, una ciencia cuyo fundamento o falta de fundamento podemos investigar aquí con toda propiedad y de acuerdo con la naturaleza de una filosofía trascendental” (2005, pág. 328). Es decir, que incluso en la investigación de este concepto hay que tener mucha precaución para guiar el conocimiento por el rumbo adecuado.

Esta doctrina racional del alma, por más pura que pretenda ser, siempre se ha de fundar en algún principio empírico. La autopercepción expresa lo siguiente:

... esta percepción no es otra cosa que la simple apercepción ‘Yo pienso’, la cual hace incluso posibles todos los conceptos trascendentales que dicen: ‘Yo pienso la sustancia, la causa’, etc. Pues la experiencia interna en general y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción no pueden ser consideradas, a no ser que se dé alguna diferencia especial de las mismas o alguna determinación empírica, como conocimiento empírico, sino que deben ser tenidas por conocimiento de lo empírico en general. (2005, pág. 329)

Y de esto se deriva lo siguiente:

La experiencia interna pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, investigación que es, en cualquier caso, trascendental. El menor objeto de percepción (por ejemplo, el placer o el dolor) que se añadiera a la representación general de la autoconciencia convertiría inmediatamente la psicología racional en psicología empírica. (2005, pág. 329)

No obstante, esta psicología racional tendrá siempre su fundamento en el concepto Yo pienso. Ningún otro concepto dará el fundamento a tal ciencia. En todo caso, lo que bien se sabe de este concepto que puede ser problemático es que “... la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico, sino que es una forma de la representación en general, en la medida en que se la deba llamar conocimiento” (2005, pág. 331). De otro modo, la misma actividad del sujeto podría ser captada como objeto de conocimiento. Siguiendo lo anterior, dado

que lo que interesa es la psicología racional, de ella no se puede tener acceso alguno mediante la experiencia externa. Esto es, el alma, objeto de esta ciencia, no puede ser conocida mediante el sentido externo. Sería contradictorio pensarlo. En consecuencia, no se puede tener un conocimiento estricto de este sujeto que conoce. Lo que sí se puede hacer, es conocer los fenómenos relativos al sentido interno. Empero, el estudio de esta especie de fisiología del sentido interno nunca servirá "... para desvelar aquellas propiedades que no pertenecen a la experiencia posible... ni para enseñarnos apodóticamente acerca de los seres pensante en general algo concerniente a su naturaleza" (2005, pág. 332). Tal ciencia ya no sería una psicología racional. El concepto yo pienso (tomada como proposición), en su ámbito problemático tiene únicamente cabida en el uso trascendental del entendimiento, de modo que todo añadido empírico no puede ser incluido. El problema es que desde el punto de vista crítico tiene que ser examinado.

Anteriormente se ha explicado que el sujeto solo puede ser conocido en cuanto objeto, mas no lo que en sí mismo es. Y eso porque la actividad del sujeto nunca puede ser captada ni conocida. Ahora Kant explica que incluso ese autoconocimiento no es igual al de un objeto determinado, al que se tiene acceso mediante el sentido externo:

... los modos de la autoconciencia en el pensar en sí no constituyen todavía conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones que no dan a conocer al pensamiento objeto alguno y que, consiguientemente, tampoco me permiten conocerme a mí mismo en cuanto objeto. El objeto no es la conciencia del yo determinante, sino la del yo determinable, es decir, la intuición interna (en la medida en que la variedad de ésta puede enlazarse de acuerdo con la condición general de la unidad de la apercepción en el pensar). (2005, pág. 367)

En otras palabras, el yo que cree ser conocido en cuanto objeto, no es conocido sino mediante su facultad interna, y, por ello, únicamente según la facultad de la apercepción (su unidad). Dicho objeto de la conciencia es el yo determinable, pero esto únicamente por su intuición interna. Es decir, la diversidad del conocimiento del cuerpo se encuentra en el sentido externo. La diversidad del conocimiento del sujeto se encuentra en el sentido interno, pero su acceso es únicamente posible por su intuición interna y por su apercepción (la unidad de lo diverso en el pensar).

Los cuatro apartados dentro de los "Paralogismos" constituyen una de las exposiciones clave. El primero explica que el sujeto determinante es siempre el que constituye todos los juicios. Ahora, el concepto yo pienso no es otra cosa que un objeto, pero no constituye una substancia de él mismo. Precisamente por ello en el apartado dos, Kant sostiene que "el concepto de substancia se refiere siempre a intuiciones que, en mí, sólo pueden ser sensibles y que,

consiguientemente, sólo se hallan fuera del campo del entendimiento y su pensar” (2005, pág. 367). Por ello mismo el yo del pensamiento es un singular. Esta no puede resolverse con la ayuda de la pluralidad de sujetos. Se trata de un “... yo que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple... Pero ello no significa que el yo pensante sea una sustancia simple, lo cual constituiría una proposición sintética” (2005, pág. 367). Pero incluso, sostener que el sujeto pensante puede ser conocido sin intuición alguna, puede traer varias dificultades. De ahí que “el simple análisis de la proposición ‘Yo pienso’ no bastaría para demostrar semejante identidad. Nos harían falta para ello varios juicios sintéticos basados en la intuición dada” (2005, pág. 368). En otras palabras, la identidad del sujeto es analítica por hallarse contenida en los conceptos: “... tal identidad del sujeto, de la que puedo adquirir conciencia en todas mis representaciones, no se refiere a una intuición del sujeto mediante la cual éste sea dado como objeto” (2005, pág. 368). Este autoconocimiento, aunque parezca ser fundado en proposiciones sintéticas, se funda en proposiciones analíticas. Ahora bien, toda la problemática en torno al yo que piensa y que es conocido es clarificada de la siguiente manera. Es fundamental tener bien claro que el sujeto (su actividad misma) no puede ser captada en cuanto objeto de conocimiento. Sostener lo contrario es consecuencia del paralogismo en que cae el silogismo de la psicología racional. Este se entiende perfectamente dado que la actividad del sujeto no puede intuirse a sí mismo como objeto. Y de este modo, su concepto no tendrá el nombre de sustancia. De ahí que el sujeto conocido no sea una sustancia simple, precisamente porque para ello se necesita alguna intuición sensible. De manera que tal concepto (yo pienso) no indica sustancia alguna ya que para que ese “... concepto indique, con el nombre de sustancia, un objeto que pueda darse, o para que se convierta en conocimiento, tiene que basarse en una intuición permanente” (2005, pág. 370). Sin esta intuición permanente la realidad objetiva de un concepto es imposible. Esto es, sin tal intuición no se puede dar el objeto. Y, dado que “... no tenemos en la intuición interna nada permanente, ya que el yo es simplemente la conciencia de mi pensamiento” (2005, pág. 370), entonces esta no puede ser conocida estrictamente hablando. En efecto, para que un conocimiento sea posible, necesita de una intuición sensible, que la sensibilidad (empírica o a priori) sea afectada.

Por consiguiente, el conocimiento de la actividad del sujeto —el yo pienso, o sea, el sujeto lógico— en cuanto objeto, estrictamente hablando, no es posible. En otras palabras, el único acceso que se tiene para este autoconocimiento, es mediante el entendimiento mismo, y, sobre todo, por el conocimiento ya constituido. De lo que se conecta con lo antes dicho, que el sujeto algo puede pensar de sí mismo, durante su misma actividad de conocer. El concepto de sustancia no puede aplicarse al sujeto que trata de conocerse. Lo que obtiene de todo este proceso, es

gracias a la apercepción y al sentido interno. Este fragmento de los paralogismos es bastante interesante y afina lo trabajado:

... otras cosas son las que concibo como distintas de mí. Pero ello no me permite saber si, prescindiendo de las cosas fuera de mí a través de las cuales se me dan representaciones, es o no posible esta conciencia de mí mismo, ni consiguientemente, si es o no posible que yo exista sólo en cuanto ser pensante (sin constituir un ser humano). (2005, pág. 368)

Lo único que cabe decir es que, cuando se trata de sostener que el conocimiento del sujeto lógico es posible en cuanto objeto, solo se aludirá a un análisis de la autoconciencia en el pensamiento (pero nada estrictamente intuitivo). En consecuencia, no hay conocimiento, justamente porque ninguna intuición sensible de sí mismo es dada a la sensibilidad. El sentido interno en la “Dialéctica Trascendental” cumple su papel, de la misma manera que en la “Analítica Trascendental”. La diferencia radica en la exposición realizada de esta propiedad del psiquismo en cada división, que, como bien ha sido expuesta, ha dejado claro varias cuestiones con respecto de la posibilidad de la experiencia y del conocimiento. Cuestión en la que el tiempo, como forma pura, es completamente necesario.

#### **4.2. La filosofía de Kant, bajo la delimitada exposición de la razón teórica, como respuesta al lugar de la Metafísica y la Ciencia de la época**

Desde 1781 la filosofía de Kant quedó marcada, tras la publicación de la *CRP*. El orden y claridad —con respecto de su proyecto bien delimitado— que expresa en varias de sus obras es crucial para seguir una lectura ordenada. Gracias al riguroso trabajo de Kant —al menos para su época—, el lector, si bien se enfrenta a un nivel avanzado de dificultad, podrá identificar el objetivo general en cada una de sus obras publicadas durante su periodo crítico. De ahí que este último apartado tenga como principal tarea exponer parte de su filosofía con relación a la razón teórica. Cuestión que, de hecho, brinda respuestas al lugar de la Metafísica y la Ciencia de la época. Para este apartado serán clave dos obras: la *CRP* y los *Progresos*. La primera delimita el trabajo con respecto de la filosofía en el campo de la razón teórica, y la segunda esclarece el panorama sobre el lugar de la Metafísica y la Ciencia.

La metafísica, marcada principalmente por filósofos como Leibniz y Wolf, ha dejado un vacío. Este, en efecto, no ha aportado al objetivo de Kant, empero, sí ha dado varias pistas. Como, por ejemplo, que para Leibniz el espacio y el tiempo tengan una realidad objetiva independiente del sujeto que conoce. La ciencia, en el caso de la ciencia de la naturaleza de Newton, ha tenido

sus avances, si bien exitosos para la experimentación, bastante comprometedores para la filosofía. Un ejemplo podría ser, igual que con Leibniz, el de su postura con respecto del espacio y del tiempo. Si, Kant no está de acuerdo con ambas visiones, entonces ¿qué propone? Bien sostiene en los *Progresos* que la metafísica "... es la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible" (2008, pág. 7). Lo clave está en la cuestión del progreso. En efecto, la metafísica dogmática daba saltos excesivamente problemáticos. Únicamente se quedaban en el campo de lo suprasensible, pero siempre tratando de demostrarla desde el campo de lo sensible. Al contrario de esta, para Kant la metafísica debe ir por el camino seguro. Y ese camino queda bien marcado en su *CRP*. En ella no sólo muestra qué facultades humanas la hacen posible cómo ciencia segura, sino que expone de manera genial, el sistema que comprende tales facultades para posibilitarla. Esto es, su exposición a lo largo, al menos, dentro de la primera gran parte de ella: "Doctrina trascendental de los elementos".

Esta filosofía teórica queda delimitada por los objetivos que se tiene, sus límites y condiciones de posibilidad. La ontología es fundamental en este punto. Ella es una parte de la metafísica, y como tal, cumple un papel indispensable con respecto del entendimiento (uno de los troncos del conocimiento). Kant se dio cuenta que en la ontología:

... no ha habido mucho progreso desde los tiempos de Aristóteles. Pues así como una gramática es la resolución de la forma de un lenguaje en sus reglas elementales, o como la lógica es una tal resolución de la forma del pensamiento, la ontología es la resolución del conocimiento en los conceptos que yacen a priori en el entendimiento y que tienen su uso en la experiencia; un sistema de cuya trabajosa elaboración uno puede muy bien ser eximido, cuando solo se tienen en mirada las reglas del uso correcto de estos conceptos y principios para los propósitos del conocimiento de experiencia, porque la experiencia siempre confirma o corrige este uso, lo cual no ocurre cuando uno tiene el propósito de pasar de lo sensible a lo suprasensible, propósito para el cual, ciertamente, debe efectuarse con prolijidad y cuidado la mensura de la facultad del entendimiento y de sus principios, para saber desde dónde, y con qué pértiga y qué bastón puede la razón arriesgar su tránsito de los objetos de experiencia a aquellos que no lo son. (2008, pág. 8)

Eso da algunas pistas para comprender que la preocupación de Kant con respecto de la metafísica y la ontología, es cada salto bruto que se ha hecho al tratar de fundar una filosofía segura. No obstante, esta, por no seguir los parámetros de la crítica ha caído en un dogmatismo tal, que no ha traído más que problemas para el progreso de la metafísica desde la razón.

En todo caso, la definición que ha dado Kant de la metafísica no es satisfactoria según su proyecto. Él mismo sostiene que "la definición anterior ... solo indica lo que se pretende con la

metafísica, pero no lo que hay que hacer en ella” (2008, pág. 8). Siguiendo lo anterior, una definición que sea compatible con la filosofía trascendental será la siguiente: metafísica “... es el sistema de todos los principios del conocimiento racional por conceptos, teórico y puro; o bien, dicho brevemente: él es sistema de la filosofía pura teórica” (2008, pág. 8). Con esta definición restringe el campo de la filosofía teórica, pero de una pura. La filosofía teórica en su sentido más amplio también abarca a la ciencia de la naturaleza, o sea el conocimiento de la naturaleza, que se funda en principios a priori, propios del sujeto. Y, la pura será aquella fundada enteramente en principios que se aplican al campo de la experiencia, pero que surgen independientemente de ella. Y eso es fundamental, ya que estos son precisamente los principios que posibilitan la experiencia misma, incluso el conocimiento en general. Pese a que la filosofía teórica sea compatible con la filosofía práctica, estas tienen distintos objetivos, incluso distintos puntos para iniciar la investigación. Por ejemplo, la filosofía teórica no sostendrá que la idea de Dios puede ser conocida. No es posible su conocimiento porque no hay intuición sensible alguna que funde ese conocimiento. En esta idea, las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo) no pueden aportar nada. Al contrario, la idea de Dios tiene una aplicación en la razón práctica. Y, con ello se confirma lo antes dicho, que Kant bien separa los campos de estudio en cada obra de su periodo crítico.

Ahora bien, al recordar un par de cuestiones de la “Introducción” de la *CRP* es claro que la filosofía de Kant sigue dos grandes vertientes: la filosofía teórica (especulativa) y la filosofía práctica (como ya se dijo antes). A la razón teórica le corresponde ampliar la vertiente de la filosofía teórica. Esta filosofía se caracteriza, principalmente, por rescatar el conocimiento científico del camino dudoso de la metafísica dogmática. Ciencia es también la metafísica, así como la matemática y la física. Solo que la primera tendrá su rumbo seguro, y, por ende, se desprenderá de la metafísica dogmática, si se sigue la propuesta de Kant en torno a la filosofía trascendental. Dado que es posible hablar de una metafísica como ciencia, se tiene que esclarecer de qué manera esta es posible. En ese punto entra el sistema de la filosofía trascendental.

Hasta la época de Kant, el conocimiento podía ser enteramente ampliado, o bien por la experiencia, o bien por la mera razón. El aporte propio de Kant está, en primer lugar, marcado por la distinción que hace entre los juicios analíticos que son a priori, y los juicios sintéticos que son a posteriori. Pero, ¿qué pasaría si se trata de ampliar el conocimiento a través de juicios sintéticos privados de toda experiencia? O sea, la misma posibilidad de los juicios sintéticos a priori queda marcada por la pregunta anterior. En efecto, el conocimiento tiene sus límites, principalmente establecidos por la intuición sensible. Y, a pesar de tantos esfuerzos realizados por filósofos anteriores, de ampliar el campo del conocimiento de la metafísica desde el campo

sensible, y no mediante principios que dicta la razón pura, lo mismo que regulariza su uso, tal esfuerzo ha sido en vano. Empero, el sistema de la filosofía trascendental asegura su camino. Que Kant haya explicado cómo se posibilita el conocimiento mediante las facultades del conocimiento, ya es un paso gigante. Este progreso se ve arcado por los estadios que se marcaron en la *CRP*. Cada división de ella no es en vano, de hecho, fue tan bien planificada que la argumentación está bien delimitada por sus partes, libros, capítulos, etc. Véase la “Estética Trascendental”, o la “Lógica Trascendental”, estas grandes partes, incluso las pequeñas divisiones contarán con una introducción, lo que permite seguir el trazo de los argumentos. Pero, sobre todo, el tema de trabajo, o sea, el tiempo, sea su conceptualización para que se pueda conocer algo de esta intuición, o sea el hecho de que a través de esta forma pura el sujeto pueda intuir, ya es un clarísimo avance. Que el tiempo tenga realidad con independencia del sujeto es problemático; se entraría en el campo de los *nómenos*. Pero cuando Kant sostiene que el tiempo es un elemento constitutivo del sujeto, y que, tanto a través de él, como del espacio, todo objeto puede ser intuido, entonces cambia el rumbo. Queda marcada una nueva filosofía, a saber, la filosofía trascendental. Y este es una pequeña, pero muy importante parte de la razón teórica. Precisamente, al sostener lo segundo, se sale del campo del *nómeno*, y se entra en el campo meramente representacional. Que, en definitiva, es de lo único que se puede tener un conocimiento seguro.

La respuesta dada al lugar de la Ciencia y la Metafísica de la época, con respecto de la razón teórica queda marcada en los *Progresos*:

El resultado del primer estadio es: que la facultad cognoscitiva teórica humana no podría llegar más allá de los objetos de los sentidos ni más allá de los límites de la experiencia posible y estos objetos no son las cosas en sí mismas sino meramente sus fenómenos.

1. Diferencia de los juicios analíticos y los sintéticos
2. Diferencia entre los juicios sintéticos a priori y los juicios sintéticos empíricos
3. Cómo son posibles ambos: mediante las intuiciones sometidas a los conceptos, intuiciones que son a priori o empíricas
4. Cómo es posible la intuición a priori
5. Cómo es posible un concepto a priori
6. Cómo es posible la lógica general, y qué contiene.
7. Cómo es posible la lógica trascendental.
8. Qué es la lógica de los juicios inmanentes y de los trascendentes que no producen conocimiento alguno; y de la lógica entera

Que todos los conceptos que no tomo de la forma subjetiva de la intuición deben ser empíricos y no pueden llevar consigo necesidad alguna porque están extraídos de la percepción de los objetos. (2008, pág. 102)

Ya delimitado el conocimiento, quedan por analizar varias cuestiones en torno a lo que, a pesar de su imposibilidad de conocerse, puede ser pensado. Las ideas trascendentales son aquellas que, si bien no pueden asegurar un conocimiento, pueden ser pensadas. Lejos de ser conceptos, su composición se basa en la misma capacidad de la razón humana. Su exposición tiene una importancia igual de fundamental que lo posible por conocer y ser experimentado. De modo que estas ideas, y el conocimiento y experiencia posible, tienen su importancia en cada parte de la *CRP*. No solo porque cumplen distintas funciones dentro del sistema de la filosofía trascendental, sino, además, porque tanto las ideas como los conceptos son frutos de la razón misma. Por lo que merecen su estudio pertinente<sup>60</sup>.

En definitiva, el aporte de Kant con respecto de la Metafísica y Ciencia de la época es fruto de muchos años de trabajo. Desde la refutación al empirismo escéptico de Hume, hasta el racionalismo dogmático de Leibniz, así como del mismo Wolff. Tanto el conocimiento, como la experiencia, son posibilitadas por el sujeto. En consecuencia, nada del mundo puede ser conocido en sí mismo. Y todo lo que de él le es dado al sujeto, y conocido, es producto de su capacidad de ser humano. Tal como se estudió con respecto del intento de conocer al sujeto pensante, es imposible tal. Este al no tener una intuición permanente, nada ofrece a la facultad pasiva del conocimiento: la sensibilidad. Junto a ella, la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo constituye uno de esos avances. De esta doctrina se desprende que tanto el espacio como el tiempo ya no constituyen algo perteneciente a las cosas en sí mismas. Al contrario, estas se encuentran a la base de cualquier ciencia y metafísica posible, de cualquier conocimiento, y, en sentido general, de la experiencia misma. El tiempo es ese elemento constitutivo de la razón humana que guía al conocimiento por el rumbo seguro, a saber, el de sus limitaciones como ser humano. Todo salto atrevido dentro del campo de la filosofía teórica ha de ser corregido por la *CRP*. En consecuencia, de objetos exorbitantes como Dios, la libertad y la inmortalidad, la razón no tendrá más que un interés práctico.

---

<sup>60</sup> El tiempo, como forma pura de la sensibilidad, no tiene mayor intromisión en la composición de tales ideas. De modo que la profundización sobre esa parte de la argumentación de Kant, no será abordada.

## 5. Conclusiones

El periodo crítico de la filosofía de Kant es sumamente amplio. Tanto así, que sólo con seleccionar una pequeña parte del edificio, la argumentación que siga, ha de ser vasta en contenido. Es por ello que el trabajo ha expuesto con una profundidad moderada, si bien olvidado también algunos elementos, lo que se considera fundamental. A saber, los conceptos que giran alrededor del concepto de tiempo. Al edificio que se alude, no es más que el de la filosofía trascendental. Y, la primera y más grande fuente de esta es la *CRP*.

Las conclusiones que siguen serán abordadas de acuerdo a cada capítulo, a fin de esclarecer de la mejor manera la hipótesis central, y, así mismo, responder la pregunta que acompaña la hipótesis. Debido a la secuencia que tienen los capítulos, se pretende esclarecer de la mejor manera el meollo que los une. En efecto, cada capítulo ha sido seleccionado minuciosamente, no sólo por su estrecha conexión con el concepto del tiempo, sino que, además, por la pertinencia que tienen en la propuesta de Kant.

Como se ha explicado en el capítulo dos, el “Prólogo” y la “Introducción” ponen en contexto al lector. Sin ese paso, no se entendería el avance que hay en la filosofía de Kant desde la publicación de la *Disertación*. Y, por consiguiente, la constitución del concepto de tiempo en la *CRP*. En consecuencia, esta concepción se sigue lógicamente de la filosofía teórica. Esta, a diferencia de la filosofía práctica, expone el sistema que posibilita el conocimiento teórico. Él mismo gira entorno a problemas fundamentales, principalmente, de la metafísica, física, matemática y geometría. Justamente el cómo de la posibilidad es importantísimo en esta filosofía. Esto se debe a las dificultades que tenían las disciplinas antes mencionadas. En particular la metafísica. A esta, Kant pone mucho cuidado puesto que ella ha caído en el dogmatismo. Lo cual no es nada sano para fundar un conocimiento teórico riguroso.

Ahora bien, el cómo de la posibilidad del conocimiento teórico implica un estudio de la razón humana —ya que es a la única que se tiene acceso—. Empero, un simple estudio no basta. Lo que sí satisface, aunque trae muchas dificultades, es la misma crítica que se hace a esta razón. Ella se rige estrictamente a sus límites para conocer. Por eso, al poner límites a la razón, y no una cualquiera, sino la pura —esto es, aquella razón que pretende extender el conocimiento sin intervención alguna de la experiencia— se entiende el cómo de ese conocimiento. De lo contrario, ¿cómo se quiere delimitar un terreno si no se han adquirido todos los materiales necesarios para construir la cerca? Kant ofrece todos esos materiales, esto es, el edificio de su filosofía trascendental.

Esta posibilidad del conocimiento teórico se rige estrictamente con las facultades cognoscitivas del sujeto. Kant expone cuáles son esas facultades, cómo deben proceder para constituir un conocimiento seguro, y, cuál es la función de cada una de ellas. Esta cuestión se vislumbra de mejor manera en la *CRP*. Cuando Kant defendió la *Disertación* en 1770, su propuesta con respecto del tiempo fue bastante general. Lo curioso es que para ese entonces ya concebía que el tiempo era, necesariamente, una condición formal del mundo sensible. Esto es, sin el presupuesto del tiempo nada del mundo sensible sería posible. De hecho, Kant tiene bien claro que “el tiempo no es nada objetivo ni real, ni sustancia, ni accidente, ni relación, sino una condición subjetiva, necesaria en virtud de la naturaleza de la mente humana para coordinar entre sí cosas sensibles cualesquiera según una ley determinada; y así, una intuición pura” (1980, pág. 43). Además, en la *CRP* señala, finalmente, que el tiempo es la forma pura de la sensibilidad y una intuición a priori. Por tanto, Kant tuvo bien claro que el tiempo no tiene alguna existencia independiente del sujeto. Al contrario, es una condición estrictamente formal del sujeto cognoscente. El mundo fenoménico no sería posible sin presuponer el tiempo como uno de los elementos constitutivos del sujeto.

Finalmente, por la “Estética Trascendental”, la misma que contiene los principios de la sensibilidad a priori, se entiende la primera parte del gran edificio. Sólo a partir de esta ciencia es posible la constitución del conocimiento teórico. La pregunta fundamental de la razón, a saber, acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori —a pesar de no ser el tema de exposición— quedaría sin una respuesta clara sin antes entender su teoría de la idealidad del espacio y del tiempo. En consecuencia, la exposición del concepto de tiempo deja claro que toda representación fenoménica tiene su determinación en esta forma pura. De modo que ningún conocimiento puede rebasar los límites de la sensibilidad empírica y a priori.

Ahora bien, gracias a la distinción que hace entre la “Estética Trascendental” y “Analítica Trascendental”, se permite hacer una estricta diferencia entre aquello que le es dado al sujeto (pasivo), y lo estrictamente pensado (activo) gracias a lo dado por el aspecto pasivo del sujeto. Las intuiciones al ser pasivas, requieren de una actividad que las ponga en movimiento. Este trabajo le corresponde únicamente al entendimiento. Y, justamente por ello, si el entendimiento no tuviera datos dados a través de la sensibilidad, ni la experiencia ni el conocimiento se constituirían. Esta es una cuestión que bien se aclaró: el tiempo sólo no basta para la constitución del conocimiento, pero sí es uno de los elementos clave para esta.

Kant diferencia qué es el tiempo —para la constitución del conocimiento—, y cómo se puede constituir su concepto —en el edificio de la filosofía trascendental—. Concepto mediante el cual es lo único accesible al sujeto para decir algo del tiempo. En efecto, debido a la continua

actividad del sujeto se puede acceder al concepto. Y, por ende, la organización de este en el sistema de la filosofía trascendental. Sin el tiempo —en cuanto elemento constitutivo del sujeto— toda pretensión de conocimiento cae en el dogmatismo de la metafísica tradicional. Este no existe independientemente como objeto. Al contrario, es por el tiempo que el sujeto tiene acceso al conocimiento del objeto. Por esa razón, el tiempo es un presupuesto indispensable. Así, junto al espacio, el tiempo constituye una de las partes requeridas para responder a la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

La primera conclusión derivada de lo antes expuesto es la siguiente: el sujeto tiene únicamente acceso al concepto de tiempo. El tiempo no se intuye. Y, por esta razón, lo único que se puede decir del tiempo es a partir de su concepto. Él es condición de posibilidad de cualquier percepción. La “Estética Trascendental” se ocupa del modo de percibir. Por ello, en ese modo, el tiempo y el espacio son la parte formal. De hecho, el tiempo es la condición subjetiva para representar (intuir) todos los fenómenos. Esto es, todos los fenómenos están en el tiempo, empero, no todos ellos están en el espacio. El origen —más no la totalidad— del conocimiento se debe a esta facultad pasiva: la sensibilidad. El espacio y el tiempo son sus formas puras. Sin este supuesto, no habría manera de delimitar ni la experiencia, ni el conocimiento. Sin tiempo y sin espacio, ninguna intuición sería suministrada y, por consiguiente, no habría experiencia ni conocimiento posible.

Para una aproximación a la segunda conclusión, es fundamental esclarecer el papel del tiempo frente a una de las propiedades del psiquismo, cuyo órgano es el alma: el sentido interno. Sin quitar el fundamental aporte del sentido externo —propiedad que según su función es indispensable para el origen del conocimiento y de la experiencia—, el sentido interno es de particular interés en el edificio de la filosofía trascendental. En efecto, el sentido interno tiene como forma al tiempo. De hecho, este sentido puede suministrar intuiciones gracias a su forma. Las intuiciones internas y las externas tienen diversos papeles en los procesos del conocimiento. Mientras que la forma del sentido externo es el espacio —forma mediante la cual es posible toda intuición externa—, es por el sentido interno que el sujeto puede, junto al entendimiento, constituir algún conocimiento (incluso la misma experiencia interna). No puede haber conocimiento sin que este esté determinado por el tiempo.

Según se ha estudiado, son tres las fuentes subjetivas de la posibilidad del conocimiento: apercepción, imaginación y sentido. Estas, al igual que el resto de partes del edificio, no pueden trabajar independientemente para la constitución del conocimiento. No obstante, el particular interés que hay en el sentido se debe a la teoría de la idealidad de esta propiedad del psiquismo. Según la teoría, el tiempo es la forma del sentido interno. Y, solo por ello es posible que toda

intuición interna pueda ser suministrada a la espontaneidad del entendimiento. Precisamente porque en este sentido se guardan las relaciones y toda la diversidad de las representaciones. Sólo que esta, la propiedad del psiquismo (el sentido interno), por sí sola, no puede hacer algo con todo eso. En ese punto intervienen las otras dos fuentes subjetivas de la posibilidad del conocimiento. Su intervención es posible precisamente porque el tiempo ha suministrado intuiciones. Condición que limita la constitución de juicios sintéticos a priori. A diferencia del sentido externo, esta guarda toda la diversidad de las representaciones. Solo mediante ella el sujeto puede suministrar intuiciones internas. Las mismas que no deben ser confundidas con ilusiones. Ya que ellas son producidas por la imaginación cuando confunden tales con lo dado mediante la sensibilidad.

Eso explica la pertinencia que tiene el tiempo, como fundamento del sentido interno, en la “Analítica Trascendental”. Dicho lo anterior, se concluye lo siguiente. El tiempo jamás puede ser una propiedad de las cosas en sí mismas. De sostener algo parecido, toda la teoría de la idealidad (la del sentido interno) se desmoronaría. Nada puede conocer el sujeto más allá de lo suministrado por la sensibilidad. Y aquello suministrado bien claro está que es por las intuiciones, y la diversidad guardada en ellas, sean empíricas o puras. Es así como la determinación de la intuición y la diversidad, reunidas en la intuición es fundamental para la constitución del conocimiento. La intuición, la diversidad en la unidad, de las representaciones es inmediata. Luego se constituye un concepto de lo intuido. A fin de responder al problema fundamental de la razón, la investigación de Kant sigue con respecto de las intuiciones puras. Mediante ellas, la constitución de juicios sintéticos a priori puede seguir un camino seguro.

Ahora bien, los conceptos puros del entendimiento se aplican a toda experiencia posible. Empero, su propio fundamento no es extraído de la experiencia. Al contrario, la constitución de estos conceptos puros es completamente a priori, según la misma naturaleza de las facultades. Para que estos conceptos se puedan aplicar a una experiencia posible, la sensibilidad —facultad pasiva— ha de suministrar intuiciones. Toda esa diversidad de intuiciones está en el sentido externo e interno, sobre todo en el segundo. En ese sentido, surge una pregunta ¿qué garantiza que los conceptos puros del entendimiento se apliquen correctamente a una experiencia posible? Precisamente son los principios del entendimiento. Y de esta tabla aquellos que están en directa relación con el tiempo son las analogías de la experiencia. Según la exposición, los tres modos del tiempo (permanencia, sucesión y simultaneidad) regulan que los conceptos puros del entendimiento se apliquen a una experiencia posible. La primera instancia de esa experiencia es la intuición suministrada. La segunda instancia es el concepto aplicado a esa intuición. Y la tercera, consiste en regular la constitución de algún conocimiento según estas analogías. Esto,

además, vislumbra que toda representación fenoménica y concepto constituido, estarán atravesados y regulados de acuerdo a estos principios. En este caso, según la permanencia, sucesión y simultaneidad. Todo ello confirma una vez más que el tiempo, en consecuencia, se muestra necesario en el edificio de la filosofía trascendental. Con eso no se pretende reducir que todo el conocimiento y experiencia tenga origen en el tiempo, únicamente. Sostener tal sería completamente incompatible de acuerdo al conocimiento teórico.

El conocimiento teórico sigue un camino de mucho cuidado. Este camino ha sido trazado según los límites que impone la razón humana. O bien se constituye conocimientos según lo dado a la sensibilidad (intuiciones puras y empíricas), o bien se cae en meras ilusiones y, por consiguiente, en el dogmatismo de la metafísica. Con ello se establece el vínculo directo con los filósofos que mantuvieron una postura problemática, sino inconsistente, de acuerdo con Kant. La exposición de la concepción filosófica acerca del tiempo, según Aristóteles, Leibniz, Newton y Hume, ayuda a esclarecer la postura de Kant.

Es un hecho que Aristóteles haya sido una de las influencias, quizá más grandes en lo que respecta a la lógica. De hecho, Kant reconoce que, no sólo sigue la división tradicional de la lógica aristotélica, sino que incluso para el conocimiento y experiencia posible, toma algunas categorías propuestas por el estagirita. La enorme brecha, la misma que marca dos posturas completamente opuestas, es sobre la posibilidad del conocimiento. Aristóteles mantiene una postura realista del tiempo. Cuando dice que el tiempo está en el mar, en el cielo y en la tierra, es justamente porque no encuentra al tiempo en otro lugar que en las cosas en sí mismas. No obstante, según Kant, las cosas en sí mismas no tienen propiedades. Es por la constitución del sujeto que todas esas propiedades se pueden atribuir, no a la cosa en sí misma, sino al objeto representado. Puesto que solo a ese objeto se tiene acceso para el conocimiento. Desde la postura de Kant, el tiempo no pertenece a las cosas, sino que es un presupuesto fundamental en su edificio de la filosofía trascendental. Este no es encontrado en las cosas, sino que es condición de posibilidad de la experiencia y del conocimiento.

Leibniz tiene una concepción diferente del tiempo. Según se ha explicado, el tiempo es una idea que proviene de la finitud y perfección del humano —un grado de perfección, empero, inferior al de Dios—. Por la idea del tiempo el ser humano encuentra que todos los objetos estén relacionados entre sí. Esto es, si hay tiempo, es porque hay objetos que mantienen una relación directa. Pero esa relación también es concebible por la idea de espacio. Estas ideas son extraídas de la razón misma. No hace falta la intervención de la experiencia para saber que el espacio y el tiempo existen, en cuanto ideas concebidas por el humano, e independientemente porque Dios existe eternamente y su magnitud es inconcebible. La cuestión es que Dios, según su creación,

ha dado al ser humano ciertas capacidades para tener al menos una idea de espacio y tiempo. Y, aunque tenga sentido en su doctrina de la *Monadología* y de la *Teodicea*, según Kant es insostenible. Él se refiere directamente a este filósofo según la cita que sigue: algunos, incluido Leibniz, “... consiguen... que las representaciones de espacio y tiempo no les estorben cuando quieren enjuiciar los objetos simplemente en relación con el entendimiento en cuanto fenómenos” (2005, pág. 81). En efecto, dice Kant:

... algunos metafísicos que estudian la naturaleza ... consideran espacio y tiempo como relaciones entre fenómenos (coexistentes o sucesivos), como relaciones abstraídas de la experiencia, si bien confusamente representadas en tal separación, tienen que negar la validez o al menos la certeza apodíctica, a las doctrinas matemáticas a priori respecto de las cosas reales (por ejemplo, en el espacio). En efecto, la certeza apodíctica no se da a posteriori y los conceptos a priori de espacio y tiempo constituyen, según esa opinión, simples productos de la imaginación, productos cuya fuente ha de buscarse efectivamente en la experiencia; a partir de las relaciones abstraídas de ésta última, la imaginación ha elaborado algo que, si bien contiene lo universal de esas relaciones, no puede existir sin las restricciones que la naturaleza ha ligado a ellas. (2005, pág. 81)

La idealidad del espacio y del tiempo cumple un papel indispensable en el edificio de la filosofía trascendental. Precisamente porque estos elementos dan cuenta del cómo de la posibilidad del conocimiento. O sea, no son ideas derivadas de algún ser divino y que en función de ese ser divino, la concepción de espacio y tiempo es posible por el grado de perfección que ha atribuido al ser humano. Al contrario, el espacio y el tiempo no pueden ser dados a la intuición. De hecho, estos elementos son las condiciones formales de cualquier intuición. De otro modo, ni la experiencia ni el conocimiento tuvieran lugar en la constitución del conocimiento teórico.

Kant entra en discusión con la propuesta de espacio y tiempo ofrecida por Newton. El problema que se deriva de la exposición de Newton es el siguiente: el espacio y el tiempo según este filósofo, son cosas existentes en sí mismas, independientemente del sujeto. Atribuir esta realidad al espacio y al tiempo en cuanto entidades existentes, no es confiable según Kant. En efecto, para algunos como Newton, quienes “... investigan matemáticamente la naturaleza, se ven obligados a admitir dos no—seres eternos y subsistentes por sí mismos (espacio y tiempo) que existen (aunque no exista nada real) sólo para contener en sí todo lo real” (2005, pág. 81). Ellos, explica Kant, “... consiguen despejar el terreno de los fenómenos en favor de las afirmaciones de carácter matemático” (2005, pág. 81). Con ello se nota claramente que la postura de Kant es consistente dentro de su sistema de la filosofía trascendental. Si él supondría que el espacio y el tiempo existen en cuanto cosas en sí mismas, independientes del sujeto, la misma

experiencia y el conocimiento teórico caería en una red sumamente peligrosa. Con ello caería en las trampas del dogmatismo. De modo que, suponer que el espacio y el tiempo son elementos constitutivos del sujeto que dan lugar al conocimiento, significa eliminar aquel fundado en nómenos, esto es, cosas en sí mismas que nada pueden dar a conocer al sujeto.

Aun se presentan problemas en filósofos posteriores. Según la exposición, para Hume la idea del tiempo no puede ser extraída sino de la experiencia. Esto es, puesto que solo en ella se puede percibir la mutación de los objetos, entonces no puede haber otro lugar de donde sea extraída que la idea del tiempo es posible por lo que acontece en el mundo exterior al sujeto. Sin impresión alguna de objetos mutables, la concepción del tiempo sería imposible. De hecho, el tiempo mismo existe como idea gracias a lo percibido por el sujeto. Precisamente por esa cuestión, para Kant ni el tiempo ni el espacio (sus conceptos) pueden ser extraídos de la experiencia. Al contrario, él coloca a esos dos elementos constitutivos del sujeto, como condiciones de posibilidad de la experiencia y del conocimiento mismo. Ni en el tiempo ni en el espacio en sí mismo hay cosas mutables y móviles. Más bien, estos conceptos presuponen una experiencia ya posibilitada. Mediante ella, esos conceptos pueden ser hallados en el espacio y en el tiempo. El tiempo no cambia, ni el espacio es móvil. Más los fenómenos contenidos en el espacio y en el tiempo sí. Por esa razón el tiempo mismo no puede ser ni intuitivo, ni extraído de la experiencia en cuanto concepto. Esa sería la principal brecha entre Hume y Kant.

Mediante las cuatro exposiciones que preceden, se permite concluir lo siguiente: el tiempo no es algo en sí mismo existente con independencia del sujeto cognoscente. Tampoco es una idea extraída de la experiencia. El tiempo es conocido dentro de la filosofía trascendental mediante su concepto. Y, mediante tal, se sostiene que su papel dentro de los procesos del conocimiento es el de posibilitar la experiencia, así como la constitución del conocimiento. De ninguna manera se puede atribuir al tiempo una realidad nouménica externa al sujeto. Al contrario, sin tiempo, en cuanto forma pura de la sensibilidad e intuición a priori, la investigación de los juicios sintéticos a priori no se podría llevar a cabo:

Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posibles las proposiciones sintéticas a priori. Al ser simples condiciones de la sensibilidad, estas fuentes de conocimiento a priori se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero no representan cosas en sí mismas. (2005, pág. 80)

Precisamente por ello, la teoría de la idealidad del espacio y del tiempo es fundamental. En ella, espacio y tiempo son presupuestos indispensables en el primer tronco del conocimiento: la sensibilidad. Gracias a estos elementos constitutivos, el sujeto puede intuir, no las cosas en sí

mismas, sino objetos dados. La misma forma de intuir es posible gracias al espacio y al tiempo. De hecho, intuir ya es una manera de representar: la representación fenoménica. Y, sin dejar de lado el entendimiento, como ya se ha estudiado, puesto que gracias a él se puede realizar síntesis entre la diversidad de lo intuido, o empírico o puro, para luego formar un concepto de toda esa diversidad en una unidad. Así se llega finalmente al conocimiento. En consecuencia, Kant atribuye una realidad al tiempo, a saber, una realidad empírica. Empero, sostener una realidad absoluta y trascendente es problemático. Y, dado que este tiene una realidad empírica, entonces su relación con sujeto será con respecto de la experiencia interna. El tiempo se encuentra a la base de cualquier representación. De ahí que este no sea real en cuanto objeto, sino en cuanto modo cómo el sujeto se represente a sí mismo como objeto. Es por ello que Kant sostiene que el tiempo es la condición de toda experiencia. De ahí que este no sea algo inherente a los objetos mismos, sino que es aquella forma de la intuición interna, propia del sujeto que intuye tales objetos —precisamente por ello se evidencia cierta preeminencia con respecto del espacio—. Finalmente, cuando se afirma que el tiempo no es extraído de la experiencia, significa que este no es representado como un objeto. Esto quiere decir que, puesto que el tiempo es la condición de la sensibilidad, entonces la misma posibilidad de la constitución del concepto tiene su origen gracias a la continua actividad del sujeto —en ella, la actividad pasiva de la sensibilidad—.

La última conclusión sigue a continuación del capítulo cuarto. Se quiere mostrar que la propuesta espacio—temporal de Kant se consolida con la publicación de la *CRP*. Sobre todo, se señalará que esta concepción tiene un papel fundamental en la respuesta que ofrece a gran parte de la problemática de la Metafísica y Ciencia de la época. En otras palabras, el concepto de tiempo puede ser dilucidado en un sentido más exhaustivo dado el proyecto crítico, según la investigación de *Los Progresos*.

El edificio de la filosofía trascendental ha sido trabajado rigurosamente en la *CRP*. Kant presenta esta obra como una ciencia. La llama ciencia por la estructura que esta presenta. El orden, la precisión, la validez de argumentos, la exposición de conceptos, etc., son algunas de las evidencias de porqué llama ciencia a este estudio de la razón pura. En ese sentido, el tiempo, como elemento constitutivo del sujeto, es introducido como uno de los principios fundamentales en la posibilidad de la experiencia y la constitución del conocimiento. Bajo ese marco, una vez expuesta la teoría de la idealidad del tiempo, Kant hace un par de puntualizaciones acerca de su proyecto. Estas puntualizaciones, expuestas en el capítulo, dan paso a las siguientes conclusiones: tanto la metafísica y la ciencia deben fundarse en un sistema que asegure el conocimiento. El sistema de la *CRP* establece los límites del conocimiento, y, sobre todo,

introduce conceptos fundamentales que solucionan varias problemáticas propias de la época. Uno de ellos es el concepto de representación fenoménica. El tiempo es la condición formal de esta, y, por ende, sin este elemento, ningún conocimiento puede presentarse como seguro. Puesto que, todo concepto ha de constituirse con base de esta primera representación. Por tanto, es propio del proyecto crítico el introducir principios bien fundados a fin de consolidar una propuesta rigurosa: sobre los límites y posibilidad de extender el conocimiento. El tiempo es uno de esos principios. Por todo ello se asume que, para Kant, dar cuenta de estos conceptos, dan inicio a su proyecto crítico. El tiempo (junto con el espacio) tiene que ser uno de los elementos constitutivos del sujeto. Así, cada elemento del sujeto cognoscente es fundamental. Y, dado que el tiempo constituye uno de los principios de la “Estética Trascendental”, este se encuentra a la base por el origen que da al conocimiento y a la experiencia.

## 6. Bibliografía

- Allison, H. (1973). *The Kant—Eberhard Controversy*. London: The Johns Hopkins University Press.
- Allison, H., & Heath, P. (2002). *Theoretical Philosophy after 1780*. New York: Cambridge University Press.
- Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berkeley, G. (1996). *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*. Madrid: Espasa Calpe.
- Brown, W. M. (2014, Mayo 21). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/hume/#LifWor>
- Caimi, M. (2008). Índice Temático. In I. Kant, *Los progresos de la metafísica* (p. CCL). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2010). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2014, Marzo 3). *18th Century German Aesthetics*. Retrieved from Plato Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics—18th—german/>
- Hogan, D. (2010). Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition. In P. Guyer, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 21—40). New York: Cambridge University Press.
- Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana*. Albacete : Diputación de Albacete.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Cambridge University Press.
- Jolley, N. (2006). *The Cambridge Companion to Leibniz*. San Diego: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1959). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Buenos Aires: Aguilar.
- Kant, I. (1974). *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

- Kant, I. (1980). *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Bogotá: Centro Editorial.
- Kant, I. (1981). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. Madrid: Editora Nacional.
- Kant, I. (1991). *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2000). *Lógica: un manual de lecciones*. Madrid: Akal.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Pura*. Taurus.
- Kant, I. (2008). *Los progresos de la metafísica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2010). *Crítica del Juicio*. Madrid: Gredos.
- Kant, I. (2013). *Crítica de Razón Práctica*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kirk, Raven, & Schofield. (2008). *Los Filósofos Presocráticos II*. Madrid: Gredos.
- Kuehn, M. (2001). *Kant, a Biography*. New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. (1946). *Ensayos de Teodicea*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Leibniz, G. (1969). *Philosophical Papers and Letters*. Dordrecht: D.Reidel Publishing Company.
- Leibniz, G. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.
- Mambrú, À. (2013). Dificultades en la traducción de la obra de Kant: el término Gemüt y sus variantes en español. *Revista de Historia de la Traducción*.
- McDonough, J. K. (2007, Diciembre 17). <http://plato.stanford.edu/>. Retrieved from Leibniz's Philosophy of Physics: <http://plato.stanford.edu/entries/leibniz—physics/#LeiSpaTimSec>
- Miguel, B. O. (2014). Estudio comparativo de las ediciones de los Ensayos de Teodicea de G.W. Leibniz aparecidas recientemente en español. *Diálogo filosófico*, 433—444.
- Millican, P. (2012, Agosto 1). *University of Oxford Podcasts*. Retrieved from <http://podcasts.ox.ac.uk/series/introduction—david—humes—treatise—human—nature—book—one>
- Newton, I. (1934). Scholium to the Definitions in *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Bk. 1. In I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (pp. 6—12). Berkeley: University of California Press.
- Norton, D. F. (2005). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rada, E. (1980). *La polémica Leibniz—Clarke*. Madrid: Taurus.
- Rynasiewicz, R. (2011, Agosto 22). <http://plato.stanford.edu>. Retrieved from Newton's Views on Space, Time, and Motion: <http://plato.stanford.edu/entries/newton—stm/#5>
- Smith, B. C. (2004). *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walford, D., & Meerbote, R. (1992). *Theoretical philosophy, 1755—1770*. New York: Cambridge University Press.
- Werkmeister, W. H. (1979). *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development*. Tallahassee: University Press of Florida.
- Wilson, C. (2004, Mayo 21). <http://plato.stanford.edu/>. Retrieved from Leibniz's Influence on Kant: <http://plato.stanford.edu/entries/kant—leibniz/#5>
- Winkler, K. (2005). *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, M. (1992). *Lectures on Logic*. Kansas: Cambridge University Press.
- Zwieg, A. (1999). *Correspondence/Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.