https://doi.org/10.29393/At445-4KPPO10004

Kant: el problema del cambio en la "Crítica de la Razón Pura"

(Aproximación a la posibilidad de la metafísica, en Kant)

Dr. PATRICIO OYANEDER JARA.

INTRODUCCION

Cuando Kant se propone indagar acerca de la posibilidad de la metafísica como ciencia, tiene presente como paradigmas de ésta a las matemáticas y a la física. ¿Qué es, pues, lo que las hace merecedoras del nombre de "ciencia"? Según Kant, el hecho de que en ellas la razón opera con juicios sintéticos a priori a modo de principios o, dicho con otras palabras, que en ese operar científico "la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje"[1].

La inquisición kantiana se origina en la confrontación del progreso de las ciencias con los titubeos, las divergencias y retrocesos que advierte en el ámbito de la metafísica.

Ese progreso observable en las ciencias viene señalado por el hecho de que éstas han ido permitiendo al hombre el operar sobre la naturaleza de un modo cada vez más cierto, lo que equivale a decir, cada vez más

[1]Kant, "Crítica de la Razón Pura" (C.R.P.), Losada, Buenos Aires, 1967, p. 130; B XIII (citaremos A o B, de acuerdo a los textos de la 1ª o 2ª edición de la "Crítica", siguiendo la edición alemana de Félix Meiner, Hamburg, 1962).

efectivo. La naturaleza, dominada por el hombre, lo sería, al parecer, por haberse visto obligada a revelar su intimidad, urgida por la razón humana. Así, pues, la ciencia se transformaría en medida de la realidad, de acuerdo a su visión de la misma. Modo maxima rerum... Más aún: sobre lo aseverado por las ciencias, vista la respuesta empírica, habría unanimidad.

En la metafísica, en cambio, sólo se observa el lamentable espectáculo de sus múltiples sectas, cada una con pretensiones similares, agotándose en una estéril lucha interna.

Pareciera, entonces, que las ciencias expresan la verdad de las cosas, desde sus respectivos puntos de vista, mientras que la metafísica se limitaría a emitir opiniones, a construir sistemas en el aire, desde conceptos que, a lo más, son precisiones gramaticales que no tienen un correlato objetivo verificable.

Kant, con la distinción entre fenómeno y cosa en sí, restringiría el ámbito del conocimiento posible a lo fenoménico, dejando a la cosa en sí en su oscura intimidad para siempre inaccesible[2]. Siendo esto así, las ciencias, cuando han entrado en su segura senda, han comenzado a brindar la verdad sobre el mundo fenoménico. La metafísica, intentando descubrir los fundamentos de ese mundo, se ha perdido en divagaciones.

Bien, ¿hasta qué punto esto es así? La ciencia, para Kant —concretamente la física newtoniana—, permite la contrastación empírica; en ese proceso la razón reconoce las respuestas que ha exigido, guiando a la naturaleza a entregárselas. Y, sin embargo, tendríamos que decir, eso es válido dentro de los márgenes operacionales del momento histórico de la ciencia en cuestión, y aun con algunos reparos (como el tener presente, por ejemplo, que una experiencia dada y la descripción de la misma son dos instancias fenoménicas distintas).

En este sentido, las "leyes de la naturaleza" son las leyes de tal sistema, válidas dentro de tales márgenes, pero no necesariamente verdaderas en todo nivel. Así, los axiomas o leyes del movimiento de Newton "se fundamentan de modo análogo que los axiomas de la geometría de Euclides y han tenido en gran parte la misma fortuna. Pensó Euclides que podía comenzar estableciendo unos pocos axiomas (...) y de ellos deducir toda la geometría. Después de haber permanecido indiscutibles durante 400 años aproximadamente, advirtió Tolomeo que no eran tanto axiomas como

[2] Bien que reste la posibilidad del progreso del conocimiento, de la transformación de juicios sintéticos en analíticos —aunque Torretti señale que serían ya otros juicios— (Vid. Torretti, "Manuel Kant, estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica", Ed. de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1967, p. 233).

hipótesis; ahora, pasados 2.000 años hemos aprendido a considerarlos como especificaciones del género del espacio al cual se aplican los teoremas de Euclides. De igual manera, las definiciones y axiomas de Newton permanecieron más o menos indiscutibles durante 200 años, hasta que E. Mach, un profesor vienés, determinó (''Die Mechanik in ihrer Entwikelung historisch-kritisch dargestellt'', 1833) que ''las supuestas definiciones no eran definiciones sino hipótesis; especificaban un género particular de sistema al cual se aplican los teoremas de los Principia''[3]. Todo esto no desdice el valor operacional de la física newtoniana dentro de márgenes dados, pero sí implica, en cambio, que no nos entrega una verdad absoluta sobre la naturaleza; como señala Wittgenstein: ''El hecho de que pueda ser descrito por la mecánica newtoniana no nos dice nada respecto al mundo; pero *esto* nos dice efectivamente algo, o sea que puede ser descrito en esa forma particular en que, realmente, es descrito''[4].

De esta manera, la razón ha encontrado lo que ella misma ha puesto, y la naturaleza ha respondido, al parecer, a lo que se le ha demandado; sólo que no sabemos si la respuesta es verdadera: simplemente que responde a planteamientos teóricos preestablecidos (como la experiencia común parecía responder a la concepción astronómica ptolomeica: el sol sale y se esconde, en apariencia móvil en torno a la tierra...). En el fondo, se trata de que la ciencia elabora modelos, a través de los cuales se presenta la realidad, no tal cual —pues ello es imposible—, sino bajo ciertas notas. Así, pudo decir Torricelli: ''Yo finjo y supongo que algún cuerpo se mueve hacia abajo y hacia arriba según la conocida proporción, y, horizontalmente, con movimiento igual. Cuando esto suceda, afirmo que ocurrirá todo lo que ha dicho Galileo y digo yo también. Si, pues, las balas de plomo, de hierro, de piedra, no siguen aquella supuesta dirección, allá ellas: nosotros diremos que no hablamos de ellas''[5].

En resumen: las ciencias han entregado modelos de la realidad fenoménica, a los cuales ésta responde, al menos en sus líneas generales. Aun cuando esto sea algo menos de lo, al parecer, supuesto por Kant —según un primer vistazo, al tenor de la ''Crítica de la Razón Pura''; esta posición varía en la ''Crítica del Juicio''—, permite una cierta unanimidad entre quienes cultivan la ciencia y, lo que es más, un avance.

¿Y qué de la metafísica, entretanto? Kant, reconociendo la aspiración a la misma como una dimensión natural del hombre, censura su sectarismo

[3] James Jeans, ''Historia de la Física'', F.C.E., México, 1960, p. 224.
[4] Ap. S. Toulmin, ''La filosofía de la ciencia'', Buenos Aires, 1964, p. 104.
[5] Ap. Paolo Rossi, ''Los filósofos y las máquinas'', Ed. Labor, Barcelona, 1966, p. 111.

estéril, causado, señala, por no detenerse a examinar la misma razón humana y sus posibilidades, antes de lanzarse a la aventura de la búsqueda de lo transfenoménico. Lo demás ya es sabido: como "ciencia" la metafísica no es posible —lo que no significa que no pueda ser (afirmación más propia de los kantianos que de Kant, de acuerdo a G. Martin)—; sin embargo la razón en su dimensión práctica (moral) puede llegar a formular postulados —esto es, proposiciones teóricas no demostrables— respecto de los temas principales de la metafísica.

La "Crítica de la Razón Pura", empero, como un momento del pensamiento kantiano, si bien pareciera —como suele considerarse— destacar algunas conclusiones negativas (la pretensión infundada de las afirmaciones dogmáticas sobre lo suprasensible, el valor de lo empírico y, en consecuencia, la aparente imposibilidad de una metafísica), "tiene también una clara intención "positiva": demostrar que las ideas correspondientes a las realidades trascendentes no son contradictorias, por lo que tales realidades son al menos *posibles* (o, mejor, *no-imposibles*)"[6].

Considerada desde una perspectiva semejante, la "Crítica de la Razón Pura" se nos presenta en un curioso movimiento pendular entre lo empírico y lo trascendente, sin que, por afirmarse uno, se niegue el otro. Ello permite, además, entender los dos términos de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, en una integración de sentido.

Esa relación dinámica se nos muestra, en cierta forma, en la indagación que denominaremos —por darle un nombre— problema del cambio en la "Crítica de la Razón Pura".

* * *

I. El conocimiento, en general, se produce cuando se da la relación entre un sujeto (que conoce) y un objeto (que es conocido).

El acontecimiento es verdadero cuando hay conformidad entre éste y el objeto; tal es, más o menos, la norma clásica, que es aceptada por Kant[7].

En términos kantianos, habrá conocimiento cuando algo que es en sí (noúmeno) nos afecta, provocando en nosotros la constitución de un objeto (fenómeno). Para que haya cabal conocimiento, es menester que se conjuguen armónicamente los tres niveles de la facultad cognoscitiva, en general: sensibilidad, imaginación, entendimiento.

La sensibilidad, en donde se produce la intuición sensible —única

[6] Llano Cifuentes, A.: "Fenómeno y Trascendencia en Kant", Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1973, p. 280.

[7] Kant, C.R.P., p. 206. B 82.

clase de intuición posible—, formaliza los datos sensibles en virtud de las formas puras del espacio y del tiempo que posee, como elementos a priori —esto es, previos al dato empírico (aunque ello se constate después de la experiencia) y a la vez, universales y necesarios—.

A estas intuiciones dadas, concretas, el entendimiento aplica las categorías —es decir, los conceptos puros que posee y que se refieren a priori a los objetos de la intuición en general (a modo de función lógica)—; mediante esta aplicación el entendimiento ordena representaciones bajo una común a toda ellas[8]; el entendimiento puede, entonces, juzgar: sus operaciones pueden reducirse a juicios, "el entendimiento en general puede ser representado como la facultad de juzgar"[9].

La aplicación de estas categorías a las intuiciones es posible gracias a la imaginación, la cual, perteneciendo a la sensibilidad, la determina, a su vez, a priori, de tal manera que la síntesis espacio-temporal de las intuiciones se adecue a las categorías, constituyendo así la síntesis trascendental de la imaginación[10]. La imaginación presenta un carácter impreciso: encargada de ligar los conceptos, obra de la espontaneidad del pensamiento (lo que es lo mismo: resultado de la productividad del entendimiento), con las intuiciones sensibles, que son lo decantado de la sensibilidad en tanto condicionalidad receptiva[11], intermediaria, en consecuencia, entre la espontaneidad (productividad) y la receptividad[12], perteneciendo a la receptividad, es, sin embargo, espontaneidad[13], y por ello es llamada imaginación productora, distinguiéndosela de la función reproductora que también posee. La primera produce el esquema; la segunda, la imagen[14].

La imagen es mostración (exhibitio) de un objeto en la intuición sensible, aun cuando el objeto no esté presente[15], auxiliada tal representación por la asociación y la comparación de figuras[16].

[8] Id., p. 215, B 93.
[9] Id., p. 216, B 94.
[10] Id., p. 271, B 151.
[11] Id., p. 215, B 93; p. 221, B 102.
[12] Vid. Llano, *op. cit.*, p. 153 ss.
[13] Kant, C.R.P., p. 271, B 150.
[14] Id., 290, B 181. De acuerdo a la lectura propuesta por Vaihinger: "Imaginación reproductora" por "productora" (en nota 19, p. 153 de la edición francesa de la "Crítica" por Tremesaygues y Pacaud, P.U.F., 1950). Llano presenta la misma versión (*op. cit.*, p. 158). Kant dice: "Das Bild ist ein Pruduct des emperischen Vermögens der productiven Einbildungskraft" ("Kritik der Reinen Vernunft", en "Immanuel Kant's Sämmtliche Werke", t. III, p. 143, editado por G. Hartenstein, Leipzig, 1867). Lo mismo la edición de Meiner, p. 200.
[15] Id., p. 271, B 151.
[16] Id., y "Crítica del Juicio" (Cr. J.), Losada, Buenos Aires, 1968, p. 73.

El esquema, por su parte, es el procedimiento en virtud del cual se hace posible la imagen: una especie de norma de acuerdo a la cual se ordenarán las imágenes posibles en relación a la categoría de que se trate. El proceso psicológico del esquematismo, empero, "es un arte escondido en las profundidades del alma humana, bien difícil de arrancar a la naturaleza el procedimiento y el secreto"[17]. En cierto modo, el esquema es el elemento mediante el cual la imaginación ordena lo universal hacia la verificación de lo concreto.

II. Por otra parte, el conocimiento mismo, en cuanto afección —en tanto modificación interna del sujeto cognoscente[18]—, está compuesto, a modo de extremos concurrentes, de materia y forma. Esta composición se encuentra en los distintos niveles del proceso de conocimiento: materia de la impresión sensible, forma espacio-temporal; materia de la sensibilidad espacio-temporalizada, forma de las categorías. Ambos elementos componen la representación como tal, en la cual no sólo el objeto es representado, sino también el sujeto[19]. Ello significa que en el proceso de conocimiento, el sujeto, además de representarse un objeto, es capaz de percibirse a sí mismo; esto es, se conoce a sí mismo como sujeto.

Ab initio, el conocimiento surge del enfrentamiento del sujeto con realidades exteriores que afectan su sensibilidad. Tal relación se llama empírica[20], y el objeto, fenómeno (el cual será representación en el sujeto[21].

El fenómeno, en cuanto materia informada[22], es *en* el sujeto, es decir, el fenómeno es fenómeno en (para) una conciencia que así lo capta: "ya que la sensibilidad es pura receptividad, lo conocido no es el dato en sí mismo, sino en el modo como afecta a nuestra conciencia"[23].

[17] Id., C.R.P., p. 290, B 181; vid. Llano, *op. cit.*, p. 159.

[18] Vid. André de Muralt, "La Conscience Transcendentale dans le criticisme Kantien", Aubier, éditions Montagne, Paris, 1958, pp. 15-16. (Presentaremos directamente traducidos los textos de otros idiomas).

[19] Id., p. 17.

[20] Kant, C.R.P., p. 147, B+; pp. 171-172, B 33-34.

[21] Vid. Muralt, *op. cit.*, p. 32.

[22] Kant, C.R.P., p. 173, B 34.

[23] Llano, *op. cit.*, p. 68.

Ya en la Disertación de 1770 adelantaba Kant que las determinaciones de espacio y tiempo son solamente "condiciones del conocimiento sensitivo humano" (§25, versión española de Ramón Ceñal, S.J.), y que "según las leyes de la mente humana", no hay "intuición de ningún ser, sino como contenido en el espacio y en el tiempo" (nota, §27). En consecuencia, como

Si la sensibilidad —origen del proceso cognoscitivo— es pura receptividad, pasividad en consecuencia, el movimiento primero que desata el proceso de conocer está dado por la influencia de algo (la cosa en sí) que trasciende el acto de conocimiento[24], independientemente de nosotros. Pero ese algo adquiere sentido sólo en la medida en que se interioriza.

La cosa en sí afecta al sujeto a través de la sensibilidad y en virtud de una influencia material en el espacio —en tanto percepción exterior— y se interioriza por la forma interna de la sensibilidad, que es el tiempo[25]. "(...) como para nuestro entendimiento discursivo, no hay conocimiento ni elaboración de conocimiento (et élaboration en connnaissance) más que de algo dado exteriormente (por oposición a un entendimiento intuitivo o divino) el espacio expresa el hecho de que una diversidad extraña nos es dada; no representa más que el hecho mismo de la afección externa"[26]. Y el tiempo es la condición formal de los fenómenos en general[27].

La aprehensión de lo dado, entonces, depende de la forma condicionante del tiempo que, como tal, abarca también al espacio[28]. Así, las relaciones espaciales aparecen mediatizadas por el tiempo[29] —por ejemplo, señalar que el punto A está unido al punto B por una recta implica el afirmar la simultaneidad de ambos— y, a su vez, el tiempo permite —como forma del "sentido interno": "la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior"[30]— la representación temporal del fenómeno.

En resumen: no hay conocimiento sin conciencia afectada por el dato y, además, el dato aparece a esa conciencia (condición de la representación)[31] temporalizado: la afecta en un tiempo dado.

III. El conocimiemto —ya se ha dicho— requiere de la sensibilidad, cuyos datos son asumidos por el entendimiento. Siendo esto así, el conocimiento se constituye temporalmente. Además, obviamente, para que

---

apunta Martin (Gottfried Martin, "Kant's Metaphysics and Theory of Science", Manchester University Press, 1961, pp. 153-154), siendo el espacio y el tiempo condiciones de nuestra intuición, considerarlos como condiciones de la realidad absoluta es una "errónea pretensión ontológica".

[24] Kant, C.R.P., p. 201, B 74.

[25] Vid. Muralt, *op. cit.*, p. 42.

[26] Havet, "Kant et le probleme du temps", pp. 84-85, ap. Muralt, *op. cit.*, p. 42.

[27] Kant, C.R.P., p. 186, B 50.

[28] Id., B 51.

[29] Id.

[30] Id.

[31] Muralt, *op. cit.*, p. 24.

haya conocimiento se requiere de un objeto a conocer. Es en esa relación empírica que aparece el tiempo, y la conciencia, que es, en este caso, conciencia empírica. El conocimiento es un "movimiento del espíritu"; la conciencia es un hecho estático, cuando hay conocimiento hay, asimismo, conciencia: "la conciencia es a la vez la condición y la propiedad del conocimiento"[32]. De este modo, la conciencia empírica se nos presenta como pura diversidad: un objeto 1 es conocido en un tiempo 1 por un sujeto 1; un objeto 2 es conocido en un tiempo 2 por un sujeto 2, y así sucesivamente...

La dificultad, entonces, resulta evidente: ¿qué nos permite —tratándose de un mismo individuo— decir que el sujeto 1 es el mismo que el sujeto 2? "(...) la conciencia empírica que acompaña a diferentes representaciones, está por sí misma diseminada y no tiene relación con la identidad del sujeto"[33]. Kant soluciona el problema presentando un tiempo que va más allá de la conciencia empírica, un tiempo único en el cual "son" los tiempos particulares. Como el tiempo lo "pone" el sujeto —fuera del cual no es cosa alguna[34] —, se hace necesario, para poder hablar de un sujeto único (yo), un tiempo único, que no cambia: "tiempos diferentes no son más que partes de un mismo tiempo"[35].

Para representarme la identidad de la conciencia de las representaciones, debo poderlas reunir en una conciencia única[36]. Es lo que Kant llama apercepción trascendental[37] o "unidad trascendental de la conciencia"[38], y aparece como necesaria: "la unidad analítica de la apercepción no es posible si no se *supone* alguna unidad sintética[39]. "La unidad sintética de la multiplicidad de las intuiciones, en tanto dada a priori, es, pues, el fundamento de la apercepción misma, que precede a priori todo *mi* pensar determinado"[40]. "...No pueden existir conocimientos en nosotros ni enlace y unidad entre ellos sin esta unidad de la conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones. En tal unidad se funda la posibilidad de toda representación de objetos"[41].

Vemos, entonces, que es necesario, para que un sujeto pueda represen-

[32] Id., p. 37.
[33] Kant, C.R.P., p. 258, B 133.
[34] Id., p. 186, B 51; p. 268, B 148.
[35] Id., p. 184, B 47.
[36] Id., pp. 261-262, B 136-139.
[37] Id., pp, 245-246, A 107.
[38] Id., p. 255, B 132.
[39] Id., p. 259, B 133. (El subrayado *Voraussetzung* es nuestro).
[40] Id.
[41] Id., p. 245, A 107.

tarse un objeto, un "yo" ("yo pienso"[42]) capaz de acompañar las representaciones.

Es más, "el tiempo objetivo es un tiempo construido y por este mismo hecho debe distinguirse del tiempo subjetivo, que es originario"[43].

Esto significa que en la representación se encuentran elementos diversos de lo fenoménico, los cuales son captados en tiempos diversos y enlazados por la espontaneidad del entendimiento; el enlace estará dado por los esquemas de permanencia, sucesión, simultaneidad[44].

Los tiempos diversos enlazados en la representación fenoménica (de un *mismo* fenómeno: en la aprehensión de un mismo objeto encontramos muchas aprehensiones agrupadas; según Kant[45], esos tiempos diversos, pues, tienen una cantidad dada que como magnitud es "más que nada": algo en relación a la no representación (negatio); este grado es lo que Kant denomina "cuantidad intensiva", y esta nonada temporal es lo que constituye el llamado "momento"[46]. Estos momentos son las partes mínimas de intuición sensible. A cada "parte" de tiempo corresponde una intuición sensible. A la unidad absoluta del tiempo —el momento— corresponde una unidad absoluta de representación —la captación del fenómeno—; y así, "puesto que la aprehensión, es decir, la realización concreta de la conciencia en la sensibilidad está sometida al tiempo, el momento de tiempo es un momento de conciencia"[47]. El enlace de esos momentos, de por sí diversos, exige la unidad trascendental de la conciencia.

IV. Esta necesidad de la unidad trascendental de la conciencia (yo) como condición previa de la organización de los datos elementales del conocimiento, muestra también —como ya se ha señalado— el carácter eminentemente subjetivo de todo el proceso de conocimiento, en Kant.

Ya en un primer nivel, el del fenómeno, encontramos la interioridad constitutiva del mismo: el fenómeno es *en nosotros* la primera notificación de lo exterior: "lo que no se encuentra en el Objeto en sí, sino siempre en la relación del mismo al sujeto, y que es inseparable de la representación

[42] Id., p. 251, B 132.

[43] Muralt, *op. cit.*, p. 44; cf.: C.R.P., p. 187, B 51.

[44] Kant, C.R.P., pp. 291-292, B 183-184.

[45] Muralt *(op. cit.*, p. 46) nos ofrece el siguiente ejemplo: una manzana nos brinda diversas determinaciones: es roja, redonda, suave, jugosa, dulce...; cada uno de estos elementos es percibido separadamente y su composición sintética de la intuición "manzana". Kant ofrece el ejemplo de aprehender una casa (C.R.P., p. 327, B 237).

[46] Kant, C.R.P., p. 291 B 182; p. 309, B 208.

[47] Muralt, *op. cit.*, p. 48.

del Objeto, es fenómeno''[48]. La constitución del fenómeno es, en tanto producido por el hombre, una suerte de recreación humana de la Creación divina: ''el fenómeno de una cosa es el producto de nuestra sensibilidad. Dios es el creador de la cosa en sí''[49]. Más adelante veremos cuál es el carácter de esta afirmación kantiana. Y también: ''Es una hipótesis necesaria del uso teórico y práctico de la razón como un todo, suponer acerca de nuestro conocimiento (...) que un mundo inteligible sirve de base al mundo sensible, del cual el alma como inteligencia es la copia subjetiva y una inteligencia original la causa''[50].

En el Opus Postumum se acentuará más el carácter subjetivo —incluso de autoafección— del fenómeno[51].

Además, la objetividad misma es en el pensamiento —en sentido lato del término—: la objetividad designa el ser presente en el conocimiento[52]; lo objetivo, también, se diferencia de la alteridad, lo que no es en el entendimiento humano, lo que el intelecto no puede coger[53].

De este modo, el sujeto cognoscente aparece como el determinador de la exterioridad conocida, aun cuando, paradojalmente, se presuponga una existencia independiente —lo nouménico— tras el fenómeno y, además, se le otorgue la característica de hacer posible la sensación, base de todo conocimiento[54].

V. Considerando todo lo hasta aquí expuesto, ¿qué sucede, sin embargo, cuando nos interrogamos respecto de la relación sujeto-objeto enfrentando la experiencia común con la exposición kantiana?

Por ejemplo, ¿qué pasa cuando algo cambia?

Cuando advertimos un cambio, esto es, cuando advertimos algo en un estado y luego en otro diverso, ¿qué es lo que sucede? En ese encuentro sujeto-objeto, la forma —determinaciones que el sujeto pone— no cambia; cambia, entonces, la materia. Ahora bien, si todo lo que cambia, cambia en un tiempo, ¿dónde se da ese cambio?

Si se distingue entre tiempo objetivo, como tiempo construido, y

[48] Kant, C.R.P., p. 199, nota, B 70.
[49] Reflexión N° 4.135, ap. Llano, *op. cit.*, p. 214.
[50] Reflexión N° 5.109, ap. Martin, *op. cit.*, pp. 179-180.
[51] Vid. Llano, pp. 212-213.
[52] Vid. A. Philonenko, ''L'Oeuvre de Kant'', Vrin, Paris, 1975, I, p. 107.
[53] Id.; cf.: C.R.P., II, pp. 42-44, B 346-348.
[54] Vid. Muralt, *op. cit.*, p. 14.

tiempo originario como el tiempo de la aprehensión de los fenómenos, resulta que:

1. El tiempo se remite al sujeto (es una forma pura de su sensibilidad);
2. Con la forma temporal (que envuelve a la espacial) el sujeto formaliza el dato sensible;
3. Pero el sujeto no es tal (conciencia de sí) sino en virtud del tiempo, cuando unifica, reuniéndolas e integrándolas a un yo, a las percepciones parciales;
4. Entonces, si el tiempo no es cosa alguna fuera de un sujeto[55], sin objetos asimismo es nada en el sujeto (no se manifestaría);
5. Supongamos:

5.1. Conocemos a alguien, un niño, dejamos de verlo algunos años y lo reencontramos ya adulto: aprehendemos, en este caso, dos momentos —en sentido general— del objeto, entre los cuales, sin que lo atestiguáramos, se habrían dado otros momentos, pero ¿en qué tiempo?;

5.2. Se dirá: el cambio en ese individuo lo debe apreciar otro sujeto para el cual el anterior es un objeto; se concede,

5.3. Pero entonces, en principio, o se concede también la absoluta subjetividad del tiempo, y en consecuencia de todo cambio posible, o se admite la existencia de una temporalidad independiente.

Para dar razón del cambio, Kant presenta dos principios: el de la permanencia de la sustancia, y el de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad, como analogías de la experiencia[56], esto es, sin valor metafísico, sólo como principios regulativos del Entendimiento en su aprehensión de lo empírico y no como principios constitutivos de ello[57]. (El tercer principio de la simultaneidad, en las analogías de la experiencia, es una combinación de los dos ya mencionados).

En primer lugar, para que haya cambio, algo debe permanecer, a modo de sustento del cambio mismo: aquello es una sustancia[58]. Precisamente, lo que permanece es lo que experimenta el cambio, en su estado, y lo mudable, el cambio mismo, no cambia: es sólo una vicisitud de lo permanente[59].

[55] Kant, C.R.P., p. 186, B 51; p. 268, B 148.

[56] Id., pp. 318-338, B 225-256.

Martin *(op. cit.*, p. 67 ss.) y Torretti *(op. cit.*, p. 443 ss.) harán notar, respecto de las analogías de la experiencia, la influencia newtoniana en la presentación de Kant.

[57] Id., p. 317, B 223.

[58] Id., (A) en nota, p. 318, Meiner, en nota 2, p. 235.

[59] Id., p. 322, B 231.

Ahora bien, lo que cambia no es el tiempo mismo, sino los fenómenos en el tiempo[60]; los fenómenos requieren una cierta concreción intuitiva; ésa nos la da la materia, así, "para que el tiempo sea uno e idéntico, debemos admitir que lo que va a representarlo es el mundo de los fenómenos en su totalidad, y que esta totalidad conserva la misma cantidad (quántum) de materia, la cual será, entonces, la representación de la permanencia[61]. La materia es lo que de permanente podemos someter como intuición al concepto de una substancia[62]. Y la permanencia "no está tomada de la experiencia externa, sino supuesta a priori, como condición necesaria de toda determinación de Tiempo"[63]. Sin embargo, "no es tan obvio que la permanencia cuya necesidad se ha demostrado tenga que interpretarse como constancia de una cierta cantidad"[64]. Es de interés también considerar la confrontación entre la proposición de una cantidad de materia constante en un sistema cerrado, y el espacio y el tiempo como sistemas abiertos indefinidamente a experiencias posibles[65], aspectos ambos propuestos por Kant[66].

Es en esta permanencia, entonces, observada como cambio, en donde encontramos la sucesión; en ella, tenemos percepciones que se suceden[67]. La sucesión subjetiva de la aprehensión deriva de la sucesión objetiva de los fenómenos: así puede decirse la sucesión del fenómeno mismo —una cosa sucede a otra— y no sólo de la aprehensión[68]. Y esto, al modo de una regla determinante: "cuando vemos que algo sucede, siempre suponemos que alguna otra cosa le ha precedido, a quien según una regla ha seguido[69]. "Es, pues, siempre, por relación a una regla según la cual son los fenómenos determinados en su sucesión (...) por el estado precedente, que doy

[60] Id., p. 319, B 226.
[61] Philonenko, *op. cit.*, p. 208.
[62] Kant, C.R.P., p. 353, B 278.

Esto se relaciona con la "cuantidad intensiva" ya mencionada; la materia, de cantidad invariable en el espacio, no está repartida homogéneamente en él: "la intensidad con que lo llena, y que en la hipótesis de Kant (Principios metafísicos de la ciencia natural, 1786) varía de lugar en lugar y de momento en momento, tiene un grado o magnitud intensiva. El principio de inherencia (permanencia de la substancia) queda satisfecho si la suma de estas intensidades se mantiene constante en el tiempo, mientras varía su distribución en el espacio" (Torretti, *op. cit.*, p. 449).

[63] Kant, C.R.P., p. 353, B 278.
[64] Torretti, *op. cit.*, p. 446.
[65] Kant, C.R.P., p. 177, B 40, p. 184, B 48, p. 144 ss., B 454 ss.
[66] Torretti, *op. cit.*, p. 450 ss.
[67] Kant, C.R.P., p. 326, B 237.
[68] Id., p. 327, B 238.
[69] Id., p. 328, B 240.

a mi síntesis subjetiva (de la aprehensión) un valor objetivo; y sólo bajo esta suposición es posible la misma experiencia de algo que sucede''[70].

La regla de la determinación de algo en la sucesión del tiempo señala que la condición que hace que un suceso se produzca (necesariamente) se encuentra en lo que precede. ''El principio de razón suficiente es, pues, el principio de toda experiencia posible, es decir, del conocimiento objetivo de los fenómenos, bajo el aspecto de su relación en la sucesión del Tiempo''[71].

De esta manera, al cambio es la variación fenoménica de lo permanente; aquello permanente sufre vicisitudes que lo alteran, éstas son momentos de tiempo que, como tales, se nos presentan como tiempos diversos, pero son manifestaciones de un solo tiempo de lo fenoménico en general, esto es, de una coincidente materia como quántum estable.

Además, la sucesión de tiempos en lo fenoménico transcurre, en su dársenos regulado por el Entendimiento, de acuerdo a una regla que exige la necesidad del antecedente para la presencia del consecuente.

Todo esto, en nosotros, a modo de principios reguladores del conocimiento de lo empírico, como si, análogamente, se dieran en un mundo transubjetivo, substancial, regido por la causalidad.

Volviendo, ahora, a nuestro ejemplo, y aplicando lo expresado por Kant, veríamos que aquellos en lo que apreciábamos un cambio sería una substancia —como tal, permanente, en un tiempo único en tanto es materia de un universo fenoménico— a la cual advienen vicisitudes a modo de determinaciones parciales de tiempo, de determinaciones (modos de ser) de la misma substancia.

Como apreciamos, todo esto es en relación a un observador, por lo cual podríamos también decir que lo que cambia lo hace en cuanto fenómeno, en lo que a nosotros se refiere y, en consecuencia, cumple con las relaciones antes dichas. Respecto de la cosa en sí, no podemos afirmar cosa alguna en términos de ''ciencia''.

VI. Lo señalado hasta el momento nos deja una impresión extraña: todo entra en el ámbito de la aproximación a las cosas, del ''como si''; en el fondo, un tratar con cosas como si éstas fueran tales, sabiendo, empero, que sólo son objetos para nosotros, de acuerdo a nuestra manera de construirlos. Y, sin embargo, el afán metafísico del hombre no puede quedar satisfecho

[70] Id.
[71] Id., p. 332, B 246.

con tal explicación; insistirá siempre en ir más allá de esos límites. "La metafísica es una extraña amargura", dirá Kant[72].

> "Pronto se advierte que cuando el entendimiento no puede seguir, la razón se hace trascendente, y se manifiestan en ideas desde luego fundadas (*como principios regulativos), pero no en conceptos objetivamente válidos;* el entendimiento, en cambio, que no puede competir con ella, pero que parece necesario para la validez de los objetos, *circunscribe la validez de aquellas ideas en la razón al solo sujeto,* aunque haciéndola universal para todos los de esta especie, es decir, que les pone como condición que no pueda ni deba pensarse de otro modo según la naturaleza de nuestra facultad de conocimiento (humana)"[73].

Pero no se queda Kant allí: la "Crítica del Juicio" abrirá las posibilidades de consideración de lo trascendente, aunque aquello no pueda tener una consistencia científica positiva[74]. Y ya antes, en la "Crítica de la Razón Práctica", ha señalado el camino de la autonomía del hombre[75].

Una de las formas de pasar del mundo empírico a lo suprasensible, es mediante el símbolo[76], mediante el conocimiento simbólico, que adquiere una curiosa firmeza por el convencimiento interior que lleva a ello.

Toda exposición es simbólica, si atribuye una intuición —"arreglada", "acomodada", a tal efecto, podríamos decir— "a un concepto que sólo puede ser pensado por la razón y que no puede tener ninguna intuición sensible adecuada"[77]. En tal caso, no encontramos esquemas (procedimientos que permiten unir un concepto a una intuición dada), sino símbolos que permiten la reflexión, es decir, se pasa "de la reflexión sobre un objeto de la intuición a otro concepto totalmente distinto, al cual tal vez jamás pueda corresponder directamente una intuición"[78].

Al permitir la reflexión, el símbolo permite acceder a lo trascendente: puede, al menos, ser pensado[79].

[72] Reflexión N° 4.282, ap. Llano, *op. cit.*, p. 335.

[73] Cr. J., p. 246. Cf.: O. Reboul, "Nietzsche critique de Kant", P.U.F., 1974, p. 27 (subrayado nuestro).

[74] Llano, *op. cit.*, p. 336. Vid id., p. 344 ss.

[75] Vid. Cr. J., 76.

[76] Id., 39, especialmente pp. 198-199.

[77] Id., p. 197.

[78] Id., p. 198.

[79] Vid. Kant, "Crítica de la Razón Práctica", Losada, Buenos Aires, 1973, pp. 144-145. Id., Cr. J., p. 199.

VII. Así, todo queda matizado: si nos entendemos como substancias (un yo que permanece y al cual los pensamientos son inherentes como determinaciones[80], y no podemos ir —''científicamente''— más allá (por ejemplo, concebimos como permaneciendo aparte de una existencia empíricamente determinada[81], tampoco, al detenernos en los fenómenos podemos arrogarnos el tener la verdad de las cosas (como objetos extramentales)[82], aun cuando estas cosas parezcan responder a lo que sobre ellas se inquiere (como no es válido, en cierto sentido, el espacio newtoniano, ni, en otro, la geometría euclidiana); podemos decir que es cuestión de querer creer en ello, o de bastarnos con ello, y es precisamente allí en donde entra en juego la libertad, y en virtud de la misma puedo, por ejemplo, postular la inmortalidad del alma, entendida como la permanencia de un yo transempírico —como sucede en la ''Crítica de la Razón Práctica''—.

Soy libre, en consecuencia, para creer. Y Kant plantea, entre otros, un tipo de creencia, a la que denomina ''fe doctrinal'', la cual si bien como creencia no encuentra piedra de toque alguna en lo empírico, sin embargo, por la índole del arraigo íntimo de quien posee esa creencia[83], ésa puede colaborar con la razón en el trato del mundo de los fenómenos, y así, propone[84] : ''...suponer un sabio autor del mundo es condición de un propósito accidental pero no desprovisto de importancia, a saber: para tener una guía en la investigación de la naturaleza. Además, el resultado de mis ensayos confirma la utilidad de esta suposición con tanta frecuencia (...) (que) puede decirse que yo creo firmemente en Dios''[85].

Un nivel más alto, empero, está dado por la fe moral, la cual permite una certidumbre mayor, porque emana de algo necesario: es necesario que

[80] Kant, C.R.P., II, p. 83, A 349, B 406 ss.

La versión española de J. Rovira, quien continúa el trabajo de Del Perojo, toma, en esta parte de la Crítica (primer paralogismo de la substancialidad, II, p. 82), la versión de la 1ª. edición alemana (agregando la versión de la 2ª. edición a partir de la p. 116), al modo como lo hace la traducción francesa de Tremesaygues y Pacaud (que ofrecen paralelamente, sin embargo, ambos textos). La edición de Hartenstein presenta de corrido el texto de la 2ª. edición, y en un apéndice final, los textos pertenecientes a la 1ª. edición de la ''Crítica''. Meiner presente a la vez ambas versiones.

[81] Id., II, p. 127, B 426-427.

[82] La razón humana no puede aspirar a comprender la producción de ni siquiera una hierbecilla por causas meramente mecánicas, dirá Kant (Cr. J., p. 254).

[83] Kant señala aquí la apuesta como muestra de ese convencimiento: en la apuesta el individuo aquilata su convicción; puede ésta mantenerse en una apuesta pequeña, pero una mayor lo hace vacilar, ''se percata de lo que antes no había notado: que es perfectamente posible que se haya equivocado (C.R.P., II, p. 393, B 852). Pero cuando no hay opinión tan solo, sino fe firme, se acepta el riesgo.

[84] Dando razón de lo señalado en las reflexiones 4.135 y 5.109.

[85] Kant, C.R.P., II, pp. 393-394, B 854.

yo cumpla con la ley moral, y "en ella, el fin está ineludiblemente fijado y, según todo cuanto yo alcance a comprender, solamente hay una condición bajo la cual este fin coincida con todos los fines juntos, de suerte que tenga validez práctica, a saber: que Dios existe y que hay un mundo futuro; sé también con toda certidumbre que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de fines bajo la ley moral (...) Ciertamente, nadie podrá jactarse de *saber* que Dios existe y que hay una vida futura (...) No; la convicción no es certidumbre *lógica* sino *moral* y, como se apoya en motivos subjetivos (en el sentimiento moral), ni siquiera debo decir: *es* moralmente cierto que Dios existe, etcétera, sino *yo tengo* la certidumbre moral, etcétera"[85b].

VIII Se puede concluir, entonces, que Kant no niega la posibilidad de una metafísica dotada de valor en sí; antes bien, puesto que el hombre es libre, y, como tal, legislador absoluto del reino de los fines que mueven su voluntad de acuerdo a lo propiamente humano, puede pensar, como una "continuación natural" de lo que su razón le pide, lo trascendente. Sólo que aquello tiene un valor subjetivo, sin estar, empero, en contradicción con los datos que nos brinda la ciencia "objetiva". La metafísica no será ciencia —pues sólo la hay de lo fenoménico—, pero puede *ser*. Y así, pues, podemos concebir lo existente —que se nos aparece organizado mecánicamente— como ordenado y dirigido teleológicamente, por y hacia un fin que trasciende lo fenoménico.

Si el hombre, en virtud de la razón práctica, llega a entenderse como fin último, esto es, como capaz de someter los apetitos a la razón[86], o, lo que es lo mismo, como ente dotado de libertad, se comprende a sí mismo ya a un nivel suprasensible: como noúmeno, más allá de la causalidad con que se entiende está regido el mundo de los fenómenos[87]. Y si bien en la indagación de la naturaleza la razón humana no debe ir más allá de sus límites y, por lo tanto, debe entender a esa naturaleza como regida por el principio de razón suficiente, puede, al menos, preguntarse por el orden de los fines en la naturaleza misma, y aunque esta pregunta —que no es "científica", sino que apunta a lo trascendente— no sirve para avanzar

[85] -b Id (B 857)
[86] Id., Cr. J., § 83, p. 277.
[87] Id., § 84, p. 280.

en el conocimiento mismo de las cosas, puede, en cambio, servir como principio heurístico: como ayuda para descubrir e investigar las leyes de la naturaleza[88].

De esta manera, la pregunta metafísica, si bien no es "científica ", no sólo es posible, sino incluso útil a la ciencia misma. Y esa pregunta no es gratuita: surge como exigencia de la razón humana.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Kant

— "Kritik der Reinen Vernunft", en "Immanuel Kant's Sämmtliche Werke", editado por G. Hartenstein, Leipzig, 1867.
— "Kritik der Reinen Vernunft", editado por Félix Meiner, Hamburg, 1962.
— "Critique de la Raison Pure", traducción francesa con notas, por A. Tremesaygues y B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.
— "Crítica de la Razón Pura", Losada, Buenos Aires, 1967 (I), 1965 (II), traducción de José del Perojo (I) y José Rovira Armengol (II).
— "Crítica de la Razón Práctica", Losada, Buenos Aires, 1973, traducción de José Rovira Armengol.
— "Crítica del Juicio", Losada, Buenos Aires, 1968, traducción de José Rovira Armengol.
— "Prolegómenos", Aguilar, Buenos Aires, 1975, traducción de Julián Besteiro.
— "Fundamentación de la metafísica de las costumbres", Espasa-Calpe, Madrid, 1972, traducción de Manuel García Morente.

Comentarios

— Cassirer, E.: "Kant, vida y doctrina", Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
— Copleston, F.: "Historia de la Filosofía (6)", Ariel, Barcelona, 1974.
— Llano Cifuentes, A.: "Fenómeno y Tracendencia en Kant", Ediciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1973.
— Muralt, A. de: "La Conscience Transcendentale dans le criticisme Kantien", Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1958.
— Martin, G.: "Kant's Metaphysics and Theory of Science", Manchester University Press, 1961.
— Philonenko, A.: "L'Oeuvre de Kant" (2 vols.), Vrin, Paris, 1975.
— Reboul, O.: "Nietzche critique de Kant", Presses Universitaires de France, 1974.
— Ruyssen, Th.: "Kant", Librairie Felix Alcan, París, 1929.
— Torretti, R.: "Manuel Kant, estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica", Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1967.

[88] Id., § 78, p. 255.