



Secretaría de Publicaciones

Materia: Historia de la Filosofía Moderna

Cátedra: CAIMI

Teórico: nº 11 – jueves 05 - 11 – 09

Tema: KANT - (Dr. Mario Caimi)

2/1502 T 59

Profesor Caimi: Buenas tardes. Vamos a hacer una modificación bastante importante en nuestro proyecto original porque vamos a tener que dejar la exposición de Leibniz para dar más tiempo a la de Kant, dado que he oído decir que el texto de Kant resulta difícil. Se bien vamos a tener en consideración esto cuando tomemos examen, aclaro que hasta ahí no mas, porque ustedes saben que tienen que buscar en el Manual no solo Leibniz sino también deben conocer acerca de los otros filósofos; eso es hacer Filosofía moderna.

Bien, en algún momento habíamos dicho que podríamos recurrir a un principio estructural de desarrollo de la filosofía moderna entendiéndolo como un movimiento dialéctico entre escepticismo y dogmatismo. Kant lo entiende así y dice, no solo en la *Critica* sino en los *Progresos de la metafísica* – que es otro libro que escribió mucho después-, ahí dice que él concibe e su sistema (criticismo) como la superación del conflicto entre dogmatismo y escepticismo.

Qué es el escepticismo lo hemos visto a través de nuestra primera serie de clases: sabemos que es la negación de posibilidad de conocimiento o bien la suspensión

del juicio. Hay muchas variantes de escepticismo, entre ellas: el escepticismo metódico (cartesiano); el escepticismo pirrónico; o el que vimos representado tan fuertemente por Montaigne. También Hume como vieron, es un filósofo escéptico en el sentido que no contempla la posibilidad de un conocimiento racional sino que mas bien la niega, salvo en el caso de relaciones de ideas en las matemáticas, pero el conocimiento de cuestiones de hecho no puede ser llevado a cabo de manera enteramente racional dado que la razón no alcanza para desarrollar ese tipo de conocimiento.

A esa actitud escéptica se opone lo que Kant llama la “actitud dogmática”. Como hemos visto también en este curso, “dogmática” no significa acá lo mismo que en nuestros días (una persona apegada a sus propias convicciones), sino que significa para Kant, la filosofía que se desarrolla a partir de principios y de manera deductiva /racional. Hemos visto tanto en Descartes como en Spinoza esa filosofía racional a partir de principios, esa confianza en la capacidad de la razón para llegar a los confines de lo cognoscible. También en Leibniz podría encontrarse lo mismo: la reducción de todo el conocimiento a ciertas estructuras lógicas y cálculo lógico, que se puede desarrollar a partir de esas estructuras. Para Leibniz la predicación verdadera tiene la propiedad de que, en el sujeto de la oración, del juicio, está implicado siempre necesariamente el predicado, de manera que por mero análisis del concepto “sujeto” se pueden extraer todas las proposiciones verdaderas que puedan referirse a aquella cosa que ese trata de conocer (sujeto del juicio).

Kant entonces, concibe su filosofía como una superación tanto del escepticismo como del dogmatismo, porque evidentemente son notables las enormes dificultades en las que incurren tanto unos como otros. Todo lo que han visto respecto al empirismo es importante para la filosofía kantiana, porque el empirismo, desde el punto de vista de Kant, muestra las insuficiencias del método dogmático. Seguramente habrán oído hablar

de la famosa frase que está en los *Prolegomena a toda filosofía que en el futuro trate de presentarse como ciencia*. Este es un trabajo de Kant de 1783, - dos años después de la *Critica de la razón pura*- allí Kant dice: “Tengo que reconocer que le debo a David Hume el haberme despertado del sueño dogmático”. Kant se reconoce como un wolffiano/leibniziano porque toda su carrera universitaria la hizo en el marco de la filosofía wolffiana, pero al mismo tiempo reconoce que en esa actitud dogmática de ciega confianza en la razón, hay algo de ilusión, de sueño, y que entonces la vuelta a los hechos, a la experiencia, a la observación, al registro empírico, lo ve como un despertar.

En algún momento habíamos hablado de esto que aparecía como una constante en el curso de la filosofía moderna: este despertar progresivo en el cual, cada nueva situación hace que la anterior parezca un sueño, y a la vez ésta parecerá un sueño a la siguiente, y así. Habíamos visto cómo Descartes siente que despierta cuando sale del dominio de la filosofía escolástica y pone los fundamentos del racionalismo, al punto que ofrece una demostración de que no estamos durmiendo (Sexta meditación). Pero ahora es tanto Descartes como también los filósofos dogmáticos, y esencialmente Leibniz y Wolff los durmientes: filósofos que están confiados de manera ciega en la potencia de la razón pura y pretenden solo con el cálculo racional encontrar todo lo que se pueda conocer. Kant descubre que eso era una especie de sueño y que necesita despertar, lo que para él se produce a partir del empirismo inglés.

Estudiante: Perdón, una pregunta de orden como para organizarnos. Usted dijo que quedaban cuatro clases, en realidad quedan tres clases, porque el 26 nos dijeron que va a estar cerrada la Facultad.

Profesor: No. Pregunté y me dijeron que no va a estar cerrada la Facultad...

Estudiante: En el Practico nos dijeron que sí. Por otro lado: el texto que tenemos sobre Leibniz como lectura obligatoria ¿no lo va a dar entonces?

Profesor: No. Léanlo igual porque es un libro muy interesante...

Estudiante: Se lo pregunto para manejar la línea teórica y establecer prioridades...

Profesor: Esta muy bien, además es cierto que no es un libro que se pueda entender en una primera lectura, es verdad. Pero conviene leer ese texto o la *Monadología* para tener más o menos una idea de su filosofía.

Estudiante: (Inaudible).

Profesor: Tiene razón y le agradezco que me haga acordar de eso. Voy a replantear lo que dice la compañera: me dice dos cosas importantes. Una, que habíamos puesto a Leibniz y el *Discurso de metafísica* entre las “lecturas obligatorias”. No vamos a mantenerlo como lectura obligatoria porque no vamos a explicarlo en clase. De todas maneras les conviene tener un barniz de Leibniz, y para eso hay un artículo de Leibniz donde resume un poco su filosofía, ese artículo es “*Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances*” (Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias). Es un artículo breve que también es una de las exposiciones generales que Leibniz hace de su teoría de la sustancia. No es lo mismo que el *Discurso de metafísica* que es la primera gran exposición donde encuentran

ustedes un gran cuadro panorámico del universo entero desde el comienzo (Dios mismo) hasta todas las cosas de la creación, las cosas singulares, y luego el ascenso desde las cosas singulares hasta, otra vez, la identificación o la unión con Dios mismo, pasando por cada una de las etapas: cosas singulares no-dotadas de conciencia; cosas dotadas de una conciencia primitivísima , y así hasta llegar al gran descubrimiento de la autoconciencia – que no es un descubrimiento de Kant sino de Leibniz- y ese descubrimiento de la conciencia de sí, esa posibilidad que tenemos los seres humanos de llamarse a sí mismos “yo” – esta es casi una cita de Leibniz. Esa palabra “yo” que dice muchísimo, es una `palabra que nos permite la universalidad de pensamiento, nos permite separar el sujeto y sus objetos, y gracias a eso concebimos leyes universales. Y gracias a que concebimos leyes universales, nos unimos con Dios y participamos un poco mas de la naturaleza del espíritu divino. Todo esto es el gran panorama que se trata en el *Discurso de metafísica*. La obra mas conocida de Leibniz es la *Monadología* que expresa lo mismo, solo que en una manera casi aforística y muy fácil de memorizar.

Muchos entendieron a Leibniz como un filosofo incomprensible que hubiera tenido una ocurrencia casi delirante solo que con gran precisión lógica y coherencia, pero casi como si fuera un gran disparate: el mundo lleno de monadas, sustancias simples que no se comunican entre sí pero que reflejan a Dios, etc. Pero si uno mira debajo de esa superficie casi delirante, desconcertante, se encuentra con que es un verdadero monumento a la inteligencia humana. Es realmente maravilloso lo que logra hacer Leibniz como explicación del universo: lleva a la razón – como también Spinoza al que hemos visto brevemente- a su verdadero límite, a su máxima posibilidad de rendimiento en la explicación del universo. Por eso dijo alguna vez Bertrand Russell que “Leibniz es una de las más bellas inteligencias de la humanidad”, y es verdad. O sea: les conviene leerlo.

Pero, la otra cosa que había dicho la compañera con respecto a que no habría la última clase, quiero decirles que yo fui al Departamento de profesores y me dijeron que ese día se da clases. Lo que hay es una especie de asueto por turno, del personal no docente.

Estudiante: A mí la profesora de Prácticos me dijo que no iba a haber clase y que se estaba viendo qué iba a pasar con el Parcial...

Profesor: Está bien. Yo no niego que la profesora de Practico haya dicho eso, pero tampoco puedo negar que me dijeron eso a mí en el Departamento de profesores. A lo mejor pregunté antes, y quizás después hayan cambiado las cosas...

Estudiante: Para nosotros es un problema grave porque no sabemos cuándo tenemos Parcial...

Profesor: Sí, ya sé que es un problema grave...

Estudiante: La profesora de Prácticos también creía como usted, que la Facultad iba a estar abierta, pero averiguó y confirmó que va a estar cerrada. De hecho todavía no tenemos fecha de Parcial.

Profesor: Para mí es nuevo. Estaba convencido que me habían dado información oficial.

Bueno, si así fuera, déjenme que vuelva a preguntar, porque de acuerdo con esto tengo que decidir con el profesor Mendoza Hurtado qué va a pasar con "Hegel". Les

diría que no decidamos nada ahora, y demos una chance de volver a preguntar, porque – repito- para mí esta información es completamente nueva.

Bien. Volvamos a lo que estábamos viendo de la *Crítica de la razón pura*. Decíamos que Kant concibe su propia filosofía como una síntesis superadora del dogmatismo y racionalismo leibniziano. Ahí se entiende con mayor claridad por qué le pone a su obra el título de “Crítica de la razón pura”: es una crítica de las posibilidades que pretende tener la razón según Leibniz y Wolff; según Spinoza y Descartes y otros filósofos racionalistas, en cuanto a las pretensiones que tiene la razón de ser un “órgano” de conocimiento. “Órgano” es una palabra que usa Kant con una intención muy precisa, y significa “herramienta; instrumento”. La *Crítica de la razón pura* se dirige primero a analizar la razón como órgano, como instrumento de conocimiento, y luego se dirige a mostrar que la razón pura, no es verdaderamente un instrumento tal que permita alcanzar, solo con ella, el conocimiento, sino que tiene una utilidad que no es instrumental (órgano) sino que es normativa – Kant dice “regulativa”. El verdadero órgano de conocimiento para Kant es el entendimiento y también la sensibilidad, pero la razón propone ciertas normas y regulaciones a la tarea del entendimiento y la sensibilidad, sin ser ella misma un órgano. En esta expresión “órgano” creo que se concentra el trabajo kantiano en la *Crítica*: critica a la razón pura, la somete a examen para ver si acaso puede servir como órgano de conocimiento, y como sabemos, va a llegar a la conclusión de que no es así. El título de la obra dice que, *Crítica de la razón pura* es un examen del alcance y los límites del conocimiento racional. Y aquí a la razón se la llama “pura” porque se entiende que lo que se examina es cuánto alcanza a conocer la razón sin intervención de la experiencia. “Puro” en este contexto significa: aquello en lo que no interviene para nada la experiencia.

¿Qué es “razón”? Hemos hecho una especie de definición ostensiva de razón: razón es lo que hacen Leibniz y Wolff cuando hacen filosofía. Pero Kant también tiene su propia manera de concebir la razón: pretende ser la facultad de deducir lo particular de lo universal.

En la lógica sabemos qué es la razón: la facultad por la cual se pueden hacer inferencias *mediatas*. Si yo digo: “todos los canarios son amarillos”, también puedo decir por inferencia *inmediata*: “algunas cosas amarillas son canarios”; y ahí no hay actividad propia de la razón, sino que la inferencia fue una inferencia del entendimiento, una “inferencia inmediata” que consistió nada más que en la inversión o conversión de una proposición lógica. La razón es entonces en la lógica, la facultad de las inferencias “mediatas”, es decir, la facultad de conocer lo particular en lo universal mediante principios.

En otro lado, Kant también define a la razón como: la facultad de alcanzar cierta unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Estoy planteando estas definiciones para después entender mejor la culminación de la *Crítica*.

Vemos entonces que en todas estas definiciones, sobre todo las que no son estrictamente lógicas, se habla de una cierta “facultad” de inferencias mediatas, facultad que esta vinculada de manera que todavía no explicamos, con ciertos principios, con ciertas proposiciones absolutas que no son derivadas de otras, y se sirve de ellas para deducir lo singular. Si tomamos un silogismo cualquiera como aquel famosísimo que dice:

Todos los hombres son mortales

Sócrates es hombre

Sócrates es mortal

En ese silogismo ¿cómo hemos llegado a saber que Sócrates es mortal? Teníamos varios caminos para saberlo: podíamos ir a buscar a Sócrates y probar asesinarlo, y ahí empíricamente nos íbamos a dar cuenta si es mortal o no. También podemos recurrir a la historia y ver si efectivamente un día se murió. Pero no hicimos esos caminos, simplemente dedujimos que Sócrates es mortal a partir de las premisas. Suena terrible ese ejemplo, porque uno podría decir que por experiencia, los que mueren son los otros: de manera que habrán muerto muchísimos hombres, pero Mario -este que les esta dando la clase acá- no sabemos si será mortal o no. Pero si lo sacamos de la razón misma a partir de las premisas, ahí sí me encuentro de manera necesaria con mi propia mortalidad. Ven entonces cómo son diferentes los procedimientos de la razón de los procedimientos del entendimiento o de la experiencia. Ven cómo la proposición “Sócrates es mortal” es un conocimiento acerca de un objeto singular, pero que se lo ha conocido a partir de los principios, y gracias a esto se ha llegado a conocer lo singular desde lo universal. Eso es la razón, es la facultad de hacer eso.

Pero si queremos hacer un examen para saber qué validez pueden llegar a tener los conocimientos de la razón y hasta dónde la razón puede llegar cuando hace eso, es probable que nos veamos ante una tarea agobiante. ¿Cómo sé cuáles son los alcances y límites de esta facultad? ¿Cómo sé si mi estudio de esta facultad de la razón, no tiene carencias que no he advertido? Esto hace que el planteo de una crítica de la razón pura sea casi ideal pero difícilmente realizable.

Lo que hicieron todo el tiempo los filósofos, fue criticar la razón pura en sus apariciones concretas. Quiero decir: Descartes criticó a los escolásticos; Spinoza criticó a Descartes; Leibniz criticó a Spinoza; etc. Parecía entonces que la razón pura se podía criticar de esta manera, pero era una tarea infinita. No sirve esta crítica filológica de

libros o de sistemas. Convendría encontrar quizás la manera de plantearse una crítica de la razón de manera mas abarcable, con alguna formula que permitiera estudiar la razón pura y sus posibilidades, en un problema. Una formula que, como las matemáticas, contuviera en sí todos los elementos necesarios para plantear y resolver el problema.

Recuerden cómo Descartes desarrolla la razón geométrica en todo su esplendor, muestra cómo razón geométrica y razón universal depurada, son los mismo, y este es el órgano, el instrumento propio de conocimiento. Pero viene Pascal y dice a Descartes: “Usted se ha olvidado del espíritu de sutileza”, una posibilidad que también residía en la razón y que Descartes no tomó en cuenta, y entonces esa critica hace caer – desde el punto de vista de Pascal- la certeza del sistema cartesiano. Y como eso, se pueden mostrar muchos otros ejemplos de olvidos, inadvertencias, omisiones, allí donde la razón parecía haberse desarrollado de la manera mas completa. Por eso es conveniente reducir la tarea a una formula cuyos contenidos sean abarcables tales como las proposiciones matemáticas, donde en los términos mismos del problema esta dado todo lo que necesito para encontrar la solución.

Eso es lo que hace Kant cuando dice en la “Introducción” – que ustedes tienen que leer-, de la *Crítica de la razón pura*: “El problema general de la crítica de la razón pura es ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”. El problema general de la crítica de la razón pura se puede plantear – como de hecho lo plantea el titulo de la obra: sometamos a examen a la razón pura para ver cuáles son sus límites y alcances legítimos, y qué es ilusión o sueño, para ver hasta qué punto puede ser un órgano de conocimiento, o no.

Pero también se puede plantear de esta otra manera mas manejable que nos garantiza la comprensión cabal, a fondo del problema, y esta forma es la formulación del problema en términos de “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Suena un poco desconcertante cuando uno tenía la razón pura como una facultad – pensemos en Descartes-, que me iba a permitir llegar con mi conocimiento, hasta los confines del universo, que me iba a permitir desvelar todos los secretos del cosmos y de la vida humana, suena entonces casi decepcionante y a muy poco preguntarse “cómo son posibles los juicios sintéticos a priori”, y nada más. Generalmente uno viene a estudiar Filosofía justamente para plantearse aquellas grandísimas preguntas por el sentido del universo, y plantearse esa pregunta sería mucho menos de aquello. Pero en realidad eso es aparente, y conviene ver que esta pregunta se corresponde con la inmensa tarea de criticar a la razón pura para ver si con ella puedo captar el sentido del universo: ver si se corresponde, y ver cómo exactamente se corresponde, y así vamos a ver que la respuesta a esta pregunta, va a hacer también a aquellas grandes cuestiones que estábamos buscando.

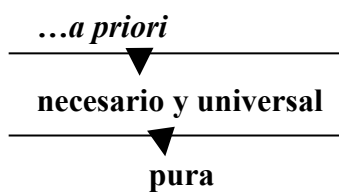
Empecemos por un momento cualquiera de la proposición, veamos:

“...a priori” [de *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*]

Vamos a descomponer y a revisar esta tarea de la razón pura para ver que efectivamente la pregunta (esta fórmula lógica), corresponde a la inmensa tarea de crítica de la razón pura. Solamente que nos permite plantear la tarea con la convicción que no dejamos afuera nada que sea esencial al problema.

¿Qué quiere decir que los juicios son “a priori”. Vamos a tomar “a priori” como equivalente a “necesario y universal”. ¿Cómo son posibles unos juicios que a la vez que

son sintéticos son necesarios y universales? En realidad los juicios de la razón son necesarios y universales. Habíamos planteado en aquel grotesco ejemplo de la muerte de Sócrates, que no necesitábamos probar por experiencia en ese caso, porque la razón opera de tal manera que sus conocimientos no dependen de la comprobación empírica: es la razón pura, no depende de este o aquel caso, sino que son necesarios y universales (para todos los casos), es decir, son “a priori”. De manera que acá podríamos poner :



Y ahí empieza a concordar nuestra formula con el título de la obra. Pero resulta que nosotros queríamos hacer una critica de la razón pura, y “crítica” en primer lugar significa “examen”, pero no cualquier examen sino el que estaba dirigido a evaluar hasta dónde es posible el conocimiento por razón pura, y hasta dónde no; cuál es el alcance; cuáles son los limites del conocimiento por razón pura. Eso es “Critica de la razón pura”: se trata de ver si la razón es un órgano de conocimiento.

Ahora bien, los juicios sintéticos son la expresión de conocimiento como ejercicio de la facultad de conocer. Esto quiere decir que Kant divide y clasifica los juicios en “analíticos” y “sintéticos”. Dice que los juicios analíticos son aquellos cuyo concepto “predicado” esta contenido dentro del concepto “sujeto”, de manera que se puede obtener por análisis del concepto sujeto: “Todos los caballos blancos son blancos”, es el juicio que se obtiene por análisis del concepto “sujeto”. Y esos son siempre verdaderos porque sería contradictorio decir que “todos los caballos blancos son no-blancos”, porque eso sería negar lo que estaba contenido en el sujeto, y sería

entonces incurrir en una contradicción. Con esos juicios analíticos no se alcanza verdaderamente una ampliación del conocimiento sino que se clarifica un poco el conocimiento que ya se tenía. Pero cuando digo que quiero hacer una crítica de la razón pura, lo que quiero hacer es un examen de la aptitud de la razón para producir conocimiento, para alcanzar conocimiento, y entonces no puedo quedarme nada más que con el análisis. Esta bien que Leibniz habría protestado mucho contra esto y hubiera dicho que en realidad, todos los juicios verdaderos son analíticos, pero eso es por el particular concepto de objeto de conocimiento que tiene Leibniz, que dice que, en todo objeto concreto, en toda sustancia verdaderamente existente, están ya presentes todos los predicados verdaderos de esa sustancia. Es decir, lo propio de una sustancia es tener una naturaleza tal que en su concepto, están encerrados todos los predicados posibles.

Kant, a diferencia de Leibniz, dice que no se puede expresar simplemente por análisis de lo que yo ya tenía en el concepto “sujeto”, sino que mi propósito es ir más allá, alcanzar nuevas determinaciones, predicados, que no estaban ya en el concepto de sujeto. De manera que no puedo realizar este conocimiento solamente con juicios analíticos. Cuando me pregunto: si acaso la razón pura sirve como órgano para alcanzar conocimientos, me estoy preguntando si se pueden hacer juicios sintéticos con la razón pura, y no juicios analíticos. Estos juicios sintéticos son aquellos donde yo reúno el concepto “sujeto” a un predicado que no estaba ya dado en ese concepto sujeto que yo tenía. Esto se puede hacer de muchísimas maneras: una de ellas es ir a la experiencia, me fijo y veo que hay algunos predicados que no había pensado que estaban en el concepto *sujeto*, y entonces gracias a la ayuda de la experiencia puedo juntar, sintetizar, nuevos predicados con ese nuevo concepto que tengo.

Se me ocurre un ejemplo muy tonto que además es un chiste que vengo haciendo desde 1985 que es cuando yo entre a la Facultad, - pero habíamos dicho que si decimos

que la proposición “el caballo blanco es blanco”, es una proposición analítica porque tengo “blanco” dentro del concepto *sujeto* – ese era el caballo de San Martín. Esa pregunta “¿De qué color es el caballo blanco de San Martín?” se contesta mediante un juicio analítico (“es blanco”). Pero la pregunta “¿De qué color es el caballo de Belgrano?” no la podemos contestar así nomas porque necesitamos ver. Basada en la experiencia se hace la síntesis, es decir, el nexo del predicado con el sujeto no se basa en el análisis del concepto sujeto, sino que busca el dato en la experiencia y lo sintetiza en ese concepto.

Pero no solo en la experiencia podemos ir a buscar ese nexo, tenemos otros lugares que no son necesariamente la experiencia. Voy a plantearles un ejemplo que Kant trae pero en otro lado: ¿cómo sabemos que la figura geométrica llamada “*bilineum rectilineum*” no es posible? ¿Cómo sabemos que la figura geométrica plana que consiste en un polígono cerrado, convexo, encerrado entre dos líneas rectas, no existe? El concepto es “*bilineum rectilineum*” es decir, dos líneas rectas, y en este concepto hay dos afirmaciones que son perfectamente comprensibles. No es un concepto contradictorio de sí mismo, sino que vamos a la imaginación y en la imaginación tratamos de construir el *bilineum rectilineum* y no podemos. No se puede cerrar un espacio entre dos líneas rectas. Esto no lo sabemos por experiencia, lo sabemos porque consultamos con la imaginación, la intuición, la representación del espacio, y entonces podemos sacar de ahí la proposición sintética, el juicio sintético, que incluso es un juicio sintético a priori que dice “el *bilineum rectilineum*, como figura cerrada , plana, no es posible”. Se entiende entonces cómo son estos juicios sintéticos, y cómo esto expresa un elemento que estaba en el plan de hacer una crítica de la razón pura, esto es un progreso de un conocimiento necesario y universal:

...juicios sintéticos...

▼
conocimiento

racional

Y me pregunto “¿cómo son posibles...?”, es decir, hago una “crítica” y sé que si el conocimiento es necesario y universal no será conocimiento empírico. De manera que al preguntarme “cómo son posibles los juicios sintéticos a priori “ estoy haciendo una crítica a cerca del alcance y los límites del conocimiento puro , necesario y universal.

El conocimiento del entendimiento no es puro sino que se apoya en la experiencia, de manera que ahora estoy buscando una crítica del conocimiento racional. Y cuando hago una crítica preguntándome cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, en realidad me pregunto por la posibilidad de los juicios de conocimiento, y también por la posibilidad lógica de la forma que tienen:

...”cómo son posibles...”

Crítica

a) Conocimiento

b) Lógica

Hemos hablado un poco de la posibilidad lógica de los juicios sintéticos a priori cuando decíamos que son posibles porque se recurre a algún fundamento de la síntesis: la observación, la construcción en un espacio imaginario o algo así, eso es lo que permite la síntesis de sujeto y predicado. Y también cómo es posible que esa síntesis de sujeto y predicado en juicios que no son basados en la observación sino que son a priori

- que es justamente lo contrario de basado en la observación y en la experiencia-, cómo es posible que esos juicios sin embargo me den un conocimiento de las cosas que solo puedo conocer a posteriori. El mismo Einstein – y esto es casi una cita textual- se planteaba: cómo es posible que los cálculos que hago yo encerrado en mi habitación, sobre la mesa de trabajo y sobre el papel, resulta que después se cumplen en las cosas. Aquí está un poco la misma pregunta: cómo es posible que un juicio sintético a priori pueda ser después confirmado en la experiencia ¿Qué es lo que hace que la construcción del juicio pueda ser verdadera o falsa?

Kant desarrolla todo esto en la “Introducción” que tienen que leer, que es un calco de lo que escribió en *Prolegomena*, y muestra cómo es muy fácil que haya juicios sintéticos a priori en la matemática por ejemplo, gracias a la intuición pura. Es decir, en matemática puedo saber que un *bilineum rectilineum* es imposible, puedo saber muchas otras cosas acerca de la naturaleza de los números o de las figuras geométricas, gracias a que construyo juicios sintéticos a priori con ayuda de la representación del espacio o de la representación del tiempo. También es posible desarrollar y construir juicios sintéticos a priori en la ciencia de la naturaleza en la medida en que entiendo la ciencia de la naturaleza como pura. Ese es un punto complicado no hagan mucho caso qué es una ciencia pura de la naturaleza, pero en las posiciones más generales de la física son también ejemplos – dice Kant- son también ejemplos de juicios sintéticos a priori que se basan en ciertas propiedades de la naturaleza en general, en las cuales no habría naturaleza, y en esa necesidad hace que se legitime el nexo entre sujeto y predicado, y que entonces eso también se refleje en los objetos del mundo físico - me refiero a esas proposiciones sintéticas a priori de la ciencia pura de la naturaleza.

Pero resulta que cuando hablamos de razón pura, hablamos de una facultad de conocimiento que no se refiere en absoluto a la naturaleza, a la experiencia, ni siquiera

se refiere a lo sensible en el sentido de lo espacial y temporal. Cuando nos preguntamos si acaso la razón pura puede ser un *órganon* del conocimiento, cuando nos preguntamos acerca del alcance y los límites del conocimiento por razón pura, a lo que apuntamos es a aquello que la razón puede conocer independientemente de la experiencia, a aquello que la razón pretende alcanzar, a saber: aquellos principios primeros de las cosas. Aquellos principios primeros que son meta-físicos, que son supra-sensibles, que no se pueden conocer con la sensibilidad. Cuando nos preguntamos si acaso la razón pura sirve como órgano de conocimiento, lo que nos estamos preguntando es “¿podrá la razón pura mostrar –como decía Descartes en el subtítulo de las *Meditaciones*- mostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma?”, que son conocimientos que no se pueden alcanzar en el mundo sensible. La razón pura tiene la pretensión de mostrar lo particular, los modos finitos – como decía Spinoza- como algo que depende de principios que no son del mundo sensible, sino que son principios absolutos y primeros (necesarios y universales). Queremos conocer por razón pura, y eso significa que nuestro conocimiento, aunque sea el conocimiento de que “Sócrates es mortal” es un conocimiento que solo se puede lograr si la razón llega hasta las primeras causas y primeros principios que están fuera del orden de la sensibilidad.

Esto es lo que nos preguntamos cuando decimos “¿cómo es posible el juicio sintético a priori, cuando es un juicio de la razón pura, cuando es un juicio de la metafísica?”. Por eso Kant en la Introducción dice : preguntémonos primero cómo son posibles los juicios sintéticos a priori de la matemática; después, cómo son posibles los juicios sintéticos a priori de la física pura; y finalmente cómo son posibles los juicios sintéticos a priori de la metafísica, es decir, los juicios sintéticos a priori por los cuales la razón pura pretende darnos a conocer los primeros principios, y a partir de los cuales se puede realizar el conocimiento de lo singular como contenido de lo universal.

Todo esto es un poco lo introductorio de lo que pasa en la Introducción de la *Crítica*. La *Crítica* es una crítica de la razón y es una pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: hay que verificar qué pasa en la metafísica, qué pasa en ese ámbito de lo supra-sensible, en ese ámbito de la razón pura, y ver si allí son posibles los juicios sintéticos a priori, es decir, si se pueden formular como algo más que juicios analíticos, si se puede progresar en el conocimiento mediante la razón pura, y también si son posibles en el sentido de si producen verdadero conocimiento y no solo construcciones sumamente ingeniosas pero que no son propiamente cognoscitivas.

Podríamos decir que esto es lo que separa a Kant de Borges. Recuerden que Borges dice – no sé donde pero me quedó la frase- “La metafísica es una rama de la literatura fantástica.” Claro, después de haber leído a Schopenhauer que es la manera como los argentinos conocían a Kant, Borges encuentra la tesis de Kant: no sirve la razón como órgano de conocimiento. Entonces quedan aquellas grandes confusiones metafísicas como simple juego de la literatura fantástica, no son conocimiento, no son ciencia. Mientras Kant está pensando si es posible una ciencia racional pura, si es posible que la razón produzca juicios sintéticos a priori que me den conocimiento acerca de aquello que yo quiero conocer, a saber: de los objetos de la metafísica. Son muchísimos los problemas metafísicos que se plantean en la metafísica especial de la época, en primer lugar “¿existe Dios?; ¿cómo definir a Dios y su actividad? – esto lo hemos visto en el “*De Deo*” de Spinoza- ; también cómo debemos entender al mundo, si como un entramado causal tan estricto y riguroso que no deje lugar para ninguna libertad: será un determinismo absoluto o quedará lugar para la acción libre y responsable. Se pretende resolverlos con el uso de la razón pura porque efectivamente no hay ninguna otra manera de resolver esos problemas, no podemos ir a los hechos, a observarlos para alcanzar la solución de estos problemas.

Este es el problema fundamental de la Crítica de la razón pura tal como lo plantea esta “Introducción”. Pero en la Introducción también aparece esa palabra “transcendental” que muestra una propiedad del conocimiento racional que es necesario definir. ¿Qué quiere decir que esta filosofía que esta tratando de desarrollar aquí Kant , esta filosofía que presenta la novedad no solo de preguntarse por las primeras causas y los primeros principios, sino de preguntarse por la pregunta por las primeras causas y los primeros principios, y preguntarse si acaso es posible hablar de primeras causas y primeros principios, si acaso esos juicios sintéticos a priori con los que la razón se refiere a las primeras causas y los primeros principios, serán juicios validos, posibles, o no? Y con esto aparece una propiedad de esta pregunta, cuando esta referida estrictamente al tema de la razón pura, es una pregunta que no pregunta por cosas, sino que pregunta por juicios. No se pregunta “será posible la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc.” Sino que se pregunta por juicios, y por los elementos en los que se expresa el conocimiento: conceptos y juicios. La razón, cuando opera legítimamente, no se dirige inmediatamente al conocimiento de las cosas sino que se dirige al entendimiento y sus juicios. El entendimiento es la facultad de formular juicios, y la razón se dirige a los juicios y opera con ellos. Cuando decíamos “Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre. Sócrates es mortal” nos fijábamos simplemente en la relación que tenían algunos conceptos con otros conceptos, o algunos juicios con otras proposiciones mas amplias en las que estaban incluidos. Eso, es decir, el conocimiento que se ocupa de nuestro conocimiento de objetos en la medida en que es un conocimiento a priori, eso es lo que se entiende por un “conocimiento transcendental”. Llamamos “transcendental” a aquel conocimiento que se ocupa de nuestro conocimiento a priori, que se ocupa no de los objetos sino del conocimiento

mismo de objetos, pero en la medida en que ese conocimiento mismo de objetos, es a priori.

Vamos a mirar en B-26 la conclusión en la que Kant presume todo esto. Les comento que apareció la 2ª edición de la *Critica* que tiene algunas correcciones con respecto a la primera , después si quieren les cuento mas.

En B-26 dice:

“Esta investigación que no podemos llamar ‘doctrina’ sino simplemente ‘critica transcendental’ porque no se dedica a la ampliación del conocimiento sino simplemente a la enmienda del conocimiento, y que tiene que tener como resultado un criterio de falta de valor o falta de valor de todos los conocimientos a priori; eso es con lo que nos ocupamos ahora en la Critica de la razón pura.”

Eso es lo que es la *Critica de la razón pura*: una investigación que no va a traer nada nuevo acerca de los objetos mismos, no va a hacer una metafísica mas, sino que va a un terreno que nunca fue explorado antes, que se encuentra mas allá y anterior a toda metafísica: la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia racional pura. Eso es lo que me parece que más conviene retener de esta Introducción. Por supuesto que hay mucho mas que retener de esta riqueza de la Introducción-, esto es como lo que decía Umberto Eco en aquel librito de recomendable lectura *Cómo hacer una tesis* y decía: si quieren resuman bien la bibliografía, pero el texto base no se puede propiamente resumir porque todo en el texto base es importante , no hay algo que sea mas importante o menos importante allí, todo es imprescindible, incluso los signos de puntuación, las rarezas, los errores de imprenta, todo debe ser tenido como extremadamente importante sin suprimir nada, porque no sabemos si donde nosotros

vemos un error de imprenta, no sea una ventana hacia un pensamiento que nosotros no supimos pensar.

Y ahora que lo pienso, hay algunos errores en la *Crítica*: errores sintácticos, errores de escritura, que sería muy fácil corregir. Por ejemplo si ustedes se fijan en la Estética B-67/B -68, escribió “la representación de ella”. Este es un error, está como pronombre femenino referido a un sustantivo neutro, se refiere a la mente. En castellano “la mente” es femenino, pero en alemán es neutro y sin embargo Kant pone de “ella”. Uno podría pensar: un error de Kant, corrijamos y se acaba... Y no, por suerte los editores alemanes respetaron el error porque nos permiten descubrir que si bien “mente” en alemán es neutro, Kant estaba pensando en latín y eso no lo habríamos visto nunca si no hubieran respetado también los errores del texto base.

Pero nosotros estamos obligados a resumir para mostrar nada más que algunos puntos centrales y dar por terminada nuestra Introducción a la *Crítica*. Recuerden esta traducción del problema general de la *Crítica de la razón pura* a esta más acotada “como son posibles los juicios sintéticos a priori” que nos permitió definir con bastante más precisión cada elemento. Gracias a esta fórmula nos encontramos con que podemos abarcar la totalidad del problema. Vemos entonces cómo no solo la razón pura queda atrapada como “facultad de conocimiento mediante juicios a priori”, -esto es lo que quiere decir “juicios sintéticos”: juicios capaces de producir conocimiento nuevo. Que la razón sea o no un órgano de conocimiento, se decide según sea capaz o no de producir juicios sintéticos válidos. Pero por ser la razón, esos juicios son a priori y nunca se basan en la experiencia. De manera que la pregunta “cómo son posibles los juicios sintéticos a priori” coincide con la pregunta “¿es capaz la razón pura de alcanzar conocimiento, es capaz de efectuar juicios sintéticos?” Si es capaz de efectuar juicios

sintéticos, los de ella serán siempre “a priori”. Se ve entonces cómo en esta formula, queda atrapada la intención general de la *Crítica de la razón pura* sin los inconvenientes que tenía la formulación del título.

Hemos visto también la diferencia de los juicios analíticos y sintéticos. Hemos visto qué quiere decir “a priori” y cómo se opone a “a posteriori”. Hemos visto esos dos criterios de “a priori”: necesidad y universalidad, que son dos criterios que nunca pueden ser satisfechos con la observación empírica que es la que me dice cómo son las cosas pero no me dice nunca que necesariamente son así y que no podrían ser de otra manera, y que todas las cosas análogas universalmente tienen que ser así, y eso se aplica no solamente a las cosas observadas sino a todas; eso no me lo dice nunca la experiencia, y eso está contenido en la expresión “a priori” cuando defino “a priori” como “necesario y universal”.

Hemos visto también que este otro elemento: “cómo son posibles” equivale a “examinemos si son posibles”, es decir, equivale a “crítica”: crítica de la razón pura. Y hemos visto las dos significaciones de “son posibles”: son lógicamente posibles (juntar sujeto y predicado; construir un juicio sintético); y “son posibles” en el sentido de “me dan verdadero conocimiento, es posible un conocimiento mediante ellos” – este sería un sentido cognoscitivo o un sentido transcendental cuando entendemos “transcendental” aquel examen de los conocimientos a priori.

Hay mucho más en la Introducción que ustedes van a ver cuando la lean, pero esto me pareció indispensable para la lectura de la *Crítica*.

Entonces viene una lectura necesaria: termina la “Introducción” y empieza el texto. Pero empieza de una manera sorprendente y desconcertante. Veníamos diciendo todo el tiempo cómo son posibles los juicios sintéticos a priori; sabemos que lo decíamos con el propósito de averiguar cómo son posibles los juicios por razón pura, los

juicios de la metafísica, los juicios que se refieren a lo supra-sensible, y sin embargo en la *Crítica* empieza tratando la Estética trascendental, es decir, la doctrina de la sensibilidad. Esto viene casi sin explicación y puede resultar desconcertante cuando uno lee.

Me parece que nos conviene averiguar y tratar de explicarnos por qué este comienzo de la *Crítica* por la Estética trascendental, y creo que esto se encuentra sugerido en un pasaje famosísimo A-15 / D-29 que todavía está en la Introducción, hacia la mitad del último párrafo, y dice:

“Esto es lo que se ha visto en la Introducción, pero todavía parece necesario tener en cuenta otra cosa, a saber: que hay dos troncos del conocimiento humano que quizás procedan de una raíz común que sin embargo es desconocida para nosotros, a saber: la sensibilidad y el entendimiento. Por la primera nos son dados los objetos. Por el segundo son pensados. “

Se refiere a la desconocida raíz común que es un término que ha tenido una historia formidable en la Historia de la filosofía después de Kant. Heidegger prácticamente edifica toda su filosofía de interpretación de Kant, sobre esa expresión de la “desconocida raíz común”. Se puede tratar de conjeturar de muchas maneras cuál es esa raíz común, pero no nos vamos a meter en eso. Lo que sí necesitamos reconocer es esta partición que presenta Kant cuando dice “Hay dos troncos del conocimiento...- en otro lado va a decir “dos fuentes”- ...que son de igual valor la una y la otra: la sensibilidad y el entendimiento.” Quizás procedan de una raíz común. Heidegger dice que la raíz común es la imaginación. No le vamos a hacer caso porque no es nuestro tema. Pero el hecho es que están ahí y se distinguen una del otro con una distinción real:

son dos cosas realmente separadas y diferentes. Una necesita a la otra para que haya conocimiento: sin la cooperación de estas dos facultades no se puede conocer. Pero ninguna necesita a la otra en su propia operación: cada una opera sobre la otra a su propia manera. Esto se ha mostrado muchas veces como una afirmación infundada de Kant. Kant ya venía, desde diez años antes, pensando en esta diferencia entre sensibilidad y entendimiento, incluso venía pensando que la sensibilidad no debía ser menospreciada como fuente de conocimiento, y esto tiene una raíz que es histórica, que es con la que Kant critica a la filosofía dogmática leibniziana.

Cuando Leibniz discute con Newton - por intermedio de un corresponsal que es Clarke - Leibniz discute con Clarke acerca de la naturaleza del espacio. Se enfrenta a una posición que era la de Newton cuya tesis es que el espacio es algo real, una especie de recipiente cuyas paredes se alejan infinitamente unas de otras, pero que contiene a todos los objetos extensos. Leibniz opone a esta tesis la suya que dice: en realidad no puedo conocer eso de manera clara y distinta: el examen de la sensibilidad, del espacio, de los objetos sensibles, cuando se lleva a total claridad y distinción, me pone ante entidades puramente racionales y no sensibles, me pone frente a sustancias inextensas, principios de acción pero no extensos, asientos de fuerzas pero no espaciales, y lo que percibo como espacialidad, extensión, distancia, etc., son nada más que oscurecimientos o confusiones, representaciones confusas que tomo como representaciones de la sensibilidad cuando en realidad no hay tal cosa como una sensibilidad independiente, sino que todo es conocimiento intelectual. Y lo que entiendo por "sensibilidad" no es más que ese momento de indistinción, de confusión, de oscuridad. Puedo reducir - y de hecho lo había hecho Descartes en su geometría analítica; y todavía lo hace más Leibniz- cualquier figura espacial, cualquier garabato complicado, a una fórmula no-espacial sumamente precisa, tal que de esa fórmula tomada como principio, podría yo

deducir un garabato. Es decir, habría reducido lo que se presenta como espacial y confuso a una proposición matemática perfectamente clara y distinta, y entonces ya no sería espacial y ya no sería sensible.

Parece ser que hacia 1778/79 Kant empieza a examinar la razón pura y sus posibilidades de conocimiento, empieza a quedarse perplejo ante las dificultades que se plantean con la razón pura, que son las mismas dificultades que hace que no se pueda construir una ciencia metafísica coherente a través de la historia como sí hay una matemática coherente, donde los matemáticos agregan siempre a ese acervo común, del mismo modo que lo hacen los físicos, los geógrafos, etc. Solo los filósofos, en lugar de agregar a un acervo común, destruyen lo anterior para crear algo nuevo. Y estaba perplejo por esa cosa desconcertante, esa incapacidad de la filosofía, de la razón pura que en realidad no es tan coherente como parece sino que encierra en sí misma ciertos vicios formales, ciertas contradicciones que necesariamente hacen eclosión y se manifiestan en las incompatibilidades que hay en los sistemas. Esto hubiera conducido a un escepticismo: la razón no sirve, renunciemos a ella. Pero en lugar de terminar en un escepticismo dice Kant aquella famosa frase “El año 79 me trajo una gran luz”

Hubo un gran descubrimiento en ese año que no aclara con precisión cuál fue, pero podemos más o menos reconstruir ese descubrimiento, y podríamos decidirlo como el descubrimiento de que la sensibilidad tiene que cooperar con la razón, el descubrimiento de que la razón sola, el entendimiento solo, el concepto solo, el pensamiento solo, no sirve, no es suficiente para alcanzar conocimiento, sino que en contra de lo que decía Leibniz: la sensibilidad no es más que el conocimiento intelectual pero confuso; en contra de eso, la sensibilidad es un conocimiento capaz de alcanzar la máxima claridad y distinción, y justamente por eso debe ser colocado a la par del entendimiento. Se trata de dos troncos de igual jerarquía. Por tradición llamamos

“facultad superior” al entendimiento y “facultad inferior” a la sensibilidad, pero en realidad se trata de facultades de igual jerarquía que solo en cooperación pueden alcanzar conocimiento. Entonces es necesario corregir el conocimiento conceptual puro, sea del entendimiento o de la razón, es necesario corregirlo mediante la sensibilidad y solo así se puede alcanzar conocimiento verdadero.

Todo esto es un presupuesto que está presente en el fundamento de por qué empezar por la Estética, por qué poner a la Estética en algún lugar de la investigación de la razón pura. Creo que hay también muchos otros factores que empujan en la misma dirección: no solo la valoración de la sensibilidad en esta especie de teoría del conocimiento anti-leibniziana que dice: “erraba Leibniz cuando decía que la sensibilidad era solo intelecto confuso” ; no solo allí, sino también cuando encaramos nuestro examen de la razón pura como un examen transcendental, es decir, como un examen que pretende establecer algo a priori acerca del conocimiento (posibilidades, límites, alcances, etc.). Cuando hacemos eso estamos presuponiendo, contando con representaciones cognoscitivas que no necesariamente nos presentan ya facultades de conocimiento.

Recuerden nuestro largo ejercicio cartesiano en la Segunda meditación: vamos a ver si encontramos, pese al Genio maligno, algún conocimiento tal que no se pueda poner en duda; y entonces dijimos que por mas que el genio maligno me engañe, por más extrema e hiperbólica que sea la duda, nunca podrá ser falso que yo no sea cuando yo pienso.

Parecería que Kant fuera todavía más allá cuando hace su examen del conocimiento y de la posibilidad de conocimiento. Pareciera como si dijera – no lo dice- por mas que el Genio maligno me engañe, por mas que el conocimiento mismo sea imposible, por mas que los escépticos ganen todos los frentes, etc., para todo eso es

necesario que haya “representación”, que haya contenido mental, que haya algo que pueda ser verdadero o falso. Kant no llega hasta “soy” pero sí a “pienso”. Es como si su punto de partida fuera: hay representación. Y el análisis de la representación es lo que le va a llevar a responder a los problemas acerca de la posibilidad de conocimiento, acerca de los factores presentes en el conocimiento. “Hay representación” quiere decir: el sujeto tiene algo que es representación. Pero ahora no estamos pensando de manera abstracta, no estamos pensando qué es la representación, sino que estamos comprobando que la hay. En lo concreto la representación existe como una modificación de la sensibilidad. Quiero decir: la representación es algo que acontece en el sentido interno del sujeto, en la sensibilidad del sujeto. Encuentro la representación como un contenido de mi interioridad, algo que está presente en mi aparato contenedor que es la sensibilidad. Quizás por eso sea necesario y conveniente comenzar por la sensibilidad.

Insisto en que hay varios interpretes que protestan y dicen que esta partición de sensibilidad y entendimiento, esta dada como un presupuesto, esta dada como un presupuesto a partir de aquella luz del año 69, a partir del desarrollo de esa gran luz del año 69 en la Disertación del año 70: *Disertación acerca de la forma y los principios del mundo sensible y el inteligible*. Si dividimos el mundo sensible del inteligible y decimos que, el principio que estructura al mundo sensible es la coordinación, mientras que el que estructura al mundo inteligible es la subordinación, estamos diciendo: el principio del mundo sensible (la sensibilidad) es justo la coordinación de partes que se acumulan. Mientras el mundo inteligible obedece a un principio lógico en que los conceptos se organizan de forma sistemática y subordinada. Pero entonces ya estamos presuponiendo que sensibilidad, con sus formas espacio y tiempo, son los principios del mundo sensible, son los que permiten que el mundo sea conocido y sea lo que es. Y que el

entendimiento es el principio del mundo inteligible y el que permite conocer las cosas como son en sí mismas y no solo como aparecen. Todo esto está ya en la historia de la filosofía kantiana, y efectivamente es algo elaborado antes de la *Crítica*. De ahí va a salir la *Crítica*. Quizás por eso sea esta inclusión de la sensibilidad en el primer momento del examen de la razón pura. No creo que podamos ir mucho más lejos en este tema. Necesitamos leer ahora la *Estética* y es lo que vamos a hacer enseguida, pero antes vamos a hacer una pausa y nos encontramos en un ratito.

(Intervalo)

Profesor Caimi: Creo que podemos ingresar en la *Estética transcendental*. En alguna parte de la introducción a la edición ladrillo de la *Crítica de la razón pura* yo había puesto que hay también una razón metodológica para empezar a hablar de la *Estética*. Esta razón también suele aparecer en las grandes introducciones de la gente que sabe sobre estas cosas, y es que la razón pura, cuando Kant habla de razón pura, no habla de lo que yo planteaba durante la primera parte, de la facultad de la razón sino que en el título se usa un término vago que abarca tanto la razón en sentido estricto como la facultad general de conocimiento. La verdad, yo no creo que sea así, pero si nosotros consideramos un aspecto del problema general planteado, es decir, la referencia que hay al conocimiento, ahí sí que vemos que el conocimiento es una representación o concepto muy amplio. Cuando nos preguntamos cómo son posibles los juicios sintéticos a priori y no reducimos expresamente esa pregunta al tema de la razón pura, entonces en esa pregunta se abarca muchísimo, por ejemplo, cómo son posibles los juicios sintéticos a priori de la geometría, donde claramente está implicada cierta sensibilidad o cierto uso de la sensibilidad. También en los otros casos: cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la ciencia natural. Encontramos efectivamente que hay un empleo de la noción

de conocimiento cuando nos preguntamos cómo es posible que la razón sea un órgano de conocimiento. Esa era la pregunta que era la tarea de la *Crítica de la razón pura*. De manera que nos enfrentamos a un concepto, el conocimiento por razón pura, que es amplísimo y hay un cierto método que emplea Kant en la *Crítica de la razón pura* que se podría llamar método de aislamiento y de integración.

Cuando el matemático quiere estudiar algún tema, por ejemplo, la trigonometría, empieza por definir el triángulo, empieza por definir construyendo el concepto de triángulo. Es decir, voy a entender por triángulo una figura de tres lados, plana, etc. Esto era lo que querían copiar Descartes y Spinoza cuando decían que van a escribir la ética a la manera geométrica o la metafísica a la manera como lo hace la razón matemática, una vez depurada por la crítica cartesiana, por la duda y por los principios del método. Era una imitación de este método matemático que ponía en primer término una definición para desarrollar a partir de ella el conocimiento de ese objeto. Ya en aquellos tiempos en que Kant hace el descubrimiento de la sensibilidad como fuente legítima del conocimiento, se da cuenta de que no se puede adoptar en filosofía el método de la matemática. Wolff había dicho “el método de la filosofía no es otro que el de la matemática”. Leibniz había dicho antes que Wolff que el cálculo a partir de conceptos simples, o sea, perfectamente claros y distintos, que es un cálculo igual al de la matemática, eso es el método del conocimiento. Kant más temprano todavía que en el año 69, antes de descubrir la legitimidad de la sensibilidad, dice que el método de la filosofía no es ni puede ser el mismo que el de la matemática, y describe el método de la filosofía en 1763, en un trabajo que se llama *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*. Allí investiga cuál es el método propio de la metafísica y dice que mientras que la matemática procede por definición

construyendo sus conceptos en la intuición, la metafísica recibe un concepto del que no sabe bien qué hacer, como por ejemplo (esto lo trata también en la *Crítica de la razón pura*, casi 20 años después) el concepto de derecho; pero ¿qué es el derecho? Han intentado de mil maneras definirlo los juristas, pero no saben si es una cosa que viene de la naturaleza o de la razón, si es algo implantado por Dios en la persona humana o es una construcción a partir de las culturas que se van generando, de manera fáctica en la vida de los hombres; lo que es justo para unos es injusto para otros...no sabemos bien qué es el derecho.

La filosofía empieza con conceptos así, como derecho o conocimiento sintético a priori, y trata de definir eso, pero la definición es la meta a la que tiene que llegar. En matemática la definición está al comienzo del libro, en la filosofía al final (cuando está). Pero ¿qué camino sigue la filosofía para llegar a esa meta? Sigue el camino de aislamiento e integración. Si se fijan en la *Crítica de la razón pura* la *Estética* y la *Lógica* en realidad no se llaman así, sino *Doctrina trascendental de los elementos*. Es decir, dado el concepto confuso que queremos estudiar (conocimiento sintético a priori) primero intentamos reducirlo a sus elementos e intentamos aislar esos elementos para llevarlo a su máxima claridad y distinción. Kant dice que en la *Estética trascendental* “aislaremos la sensibilidad para ver cómo funciona este elemento del conocimiento”.

Se aísla la sensibilidad en primer lugar, en parte, por razones históricas, es decir eso fue lo primero que aisló Kant cuando en el año 70 escribió aquella *Disertación sobre el mundo sensible y el inteligible*. Allí aislaba la *Estética* de manera muy parecida a como lo hace en la *Crítica de la razón pura*. En parte también por este otro

motivo de valorización de la sensibilidad que se le presenta como una gran luz en el año 69; en parte por este otro motivo que es que ya en el año 63 ha encontrado, que tanto el método como el material con el que se trabaja en filosofía, las palabras, los conceptos, son enteramente diferentes de lo que hace el matemático. Si ustedes se fijan en el comienzo de A22, en la primera línea dice:

“En la estética transcendental, pues, en primer lugar aislaremos la sensibilidad separando todo lo que el entendimiento piensa con sus conceptos en ella, para que no quede nada más que la intuición empírica.” (A22 / B36)

Pero también sacaremos los contenidos de esa intuición para quedarnos con lo que es propiamente la sensibilidad en su máxima pureza, aislada, separada de todo lo que le sea ajeno. Si uno sigue, cuando empieza a hablar de la *lógica transcendental* también usa la misma frase: ahora vamos a aislar el entendimiento como en la *Estética* aislamos la sensibilidad y veremos cómo funciona la estructura lógica de la conciencia cuando antes en la *Estética* se estudió la estructura sensible. Una vez estudiada la estructura lógica hace la gran síntesis, que está a caballo entre la deducción transcendental y el esquematismo, y hace la síntesis entre concepto e intuición o entre entendimiento y sensibilidad. Esa es la manera como progresa la reflexión filosófica o la argumentación en la *Crítica*. Esto me parece que puede servir para achicar un poco esa perplejidad con que uno abre el libro y se encuentra con que venía hablado de la razón pura y de los conocimientos por razón pura y de golpe empieza a hablar de la sensibilidad y sus partes. Esto tiene su razón de ser y no es una desprolijidad. Esto tiene sus fundamentos históricos pero, por otro lado, también tiene su fundamento metódico:

es el método mismo el que obliga a estos movimientos de aislamiento y posterior integración. Ese método es el que Kant llama “sintético”; es un método que tiene la gran ventaja, según Kant de no presuponer nada más que la razón misma. Presuponemos la razón, que hay representaciones y que esas representaciones serán estudiadas en la razón y vamos a proceder racionalmente con ello.

Entonces esto es lo que nos podría aliviar esa perplejidad con la que nos encontramos al empezar a estudiar la sensibilidad ahora. Estamos estudiando el conocimiento, estudiamos un concepto bastante confuso que es el conocimiento por razón pura en toda su complejidad y no sabemos si ese conocimiento incluye o no qué momentos, hasta donde llega o no, tampoco sabemos qué es. Entonces lo reducimos a esta primera instancia que se nos presenta como separable, un poco de casualidad, y vamos a tratar de llevar a su máxima claridad o distinción este concepto.

Habíamos dicho hace un minuto que el examen, tanto de la sensibilidad como el examen del conocimiento, toma un punto de partida que no se pone explícito del todo allí pero que sin embargo está y se puede extraer de la primera parte de la *Estética trascendental* y es el punto de partida de “hay representación”. Ese hecho fundamental es todo lo que necesitamos para comenzar entonces el estudio de la teoría del conocimiento y de esta especial teoría del conocimiento que es la que nos va a mostrar si acaso es posible el conocimiento por razón pura o no lo es.

Si uno lee rápidamente el párrafo 1 de la *Estética trascendental* se le presenta como una serie de definiciones. Se suele entender que nos está dando provisoriamente unas definiciones para que entendamos a qué se está refiriendo. Sin embargo también podemos entender esto de otra manera: si aceptamos esta invitación que yo hago a pensar que el punto de partida es “hay representación”, entonces estas primeras definiciones están ordenadas de manera metódica y conducen primero a la aceptación de la representación y luego a su análisis, a la descomposición de la representación en sus elementos. Por eso lo primero que dice la *Estética trascendental* es:

“Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la intuición.” (A19 / B33)

¿Qué quiere decir eso? está definiendo qué va a entender por intuición. Es importante que nos de una buena definición nominal de la intuición: es una manera de conocimiento que conecta de manera inmediata el conocimiento con su objeto. Pero ocurre que como somos humanos, no somos creadores de nuestros objetos sino que nos vemos en eso que luego Heidegger llamará el *estado de yecto*, arrojados en un mundo de objetos que no entendemos muy bien de dónde vienen ni qué son y que sólo así podemos tener objetos. Es decir, para nosotros los humanos sólo es posible de manera inmediata tener algo así como objetos cuando los objetos nos son dados. Tenemos que esperar que de algún lado venga a nosotros ese objeto, nos afecte, se nos presente y en esa presentación entonces chocamos con él y ahí es cuando tenemos ese contacto inmediato con el objeto que se llama *intuición*. Si esto es así, entonces la intuición que

tomaremos por punto de partida será esa intuición que ocurre como resultado de que algún objeto me afectó, es decir, tomamos como punto de partida una intuición empírica, una intuición en la que he sido afectado por el objeto. Intuición es una representación que se produce cuando la sensibilidad es afectada por un objeto.

Mirando otro aspecto de la misma cuestión, nosotros los humanos, entre muchas cualidades pésimas, tenemos una rarísima que es la de que cuando chocamos con las cosas, aparte de las barbaridades que podemos decir de esas cosas, no pasa lo mismo que cuando cosas chocan con cosas. Cuando una cosa choca con otra la mueve, quizás la marca, la lastima, quizás le cambia alguna característica, pero cuando nosotros chocamos con las cosas, lo que surge es una representación. Justamente la sensibilidad es la facultad de tener representación cuando uno es afectado por un objeto. El pizarrón no tiene sensibilidad, es afectado por la tiza y soporta capas de tiza sobre él pero probablemente no tenga representación. Uno podría pensar que los espejos están más cerca de eso, pero tampoco es verdad porque no tienen representación en sí mismos, son rebotes de rayos luminosos en diversas direcciones, pero no hay sensibilidad propiamente dicha. Representación sólo hay allí donde hay sensibilidad. Kant dice “la capacidad de recibir representaciones por la manera como somos afectados por objetos eso es lo que se llama sensibilidad”. La sensibilidad es esa facultad no sólo de recibir: los recipientes tienen la facultad de recibir, pero este recipiente que recibe representación, es decir, que recibe afección en el modo de la representación, eso es la sensibilidad.

De la *Estética* no hablamos en el sentido de la teoría del arte sino en el sentido de teoría de la sensibilidad: es la teoría de estas representaciones que se producen por intermedio de la afección y por eso Kant todavía pone una determinación más y dice que es una capacidad de recibir representaciones y se llama también “receptividad de las representaciones”. Con esto subraya que somos finitos, humanos, no somos creadores, sino que tenemos que esperar ser afectados para recibir esas representaciones, quiere decir que la sensibilidad es esencialmente pasiva. Es pasiva y en eso reside nuestra finitud. La mayor parte de lo que decimos sobre la intuición divina es pura fantasía, no sabemos qué puede ser eso, pero no podría ser pasiva porque sería imperfecta, no puede depender de que algo venga de afuera e incida sobre la sensibilidad divina, eso es completamente auto contradictorio. -Esa intuición divina sería algo así como un contacto inmediato que produce su objeto y por eso entra en contacto con él; es una acción que produce su objeto de tal manera que el contacto inmediato, la intuición, es a la vez producción del objeto. Esto está más o menos desarrollado en el párrafo 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Sólo lo traigo para contrastar con este momento de la intuición humana, o de la conciencia finita en general que es una intuición esencialmente pasiva que recibe representaciones siempre y cuando haya objetos que le sean dados, que se presenten y la afecten.

Hagamos un paseo fuera de la Estética que nos conduzca al comienzo de la Introducción B, en B1; allí Kant dice:

“No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia ; pues si no fuese así, ¿qué despertaría a nuestra facultad cognoscitiva, para que se

pusiera en ejercicio, si no aconteciera esto por medio de objetos que mueven nuestro sentidos, y en parte producen por sí mismos representaciones, y en parte ponen en movimiento la actividad de nuestro entendimiento para compararlas a éstas, conectarlas o separarlas, y elaborar así la materia bruta de las impresiones sensibles y hacer de ella un conocimiento de objetos, que se llama experiencia?” (B1)

Esta es la primera frase de la *Introducción* y muestra lo mismo: nos dice que toda nuestra crítica de la razón, todo nuestro estudio, no parte de suponer nada como dado salvo la representación, pero entonces si llevamos las cosas al extremo de no dar por supuesto nada, no criticar la razón pura en sus corporizaciones en las filosofías de Leibniz o Wolff, o en sus corporizaciones psicológicas en la mente de algún individuo, entonces nos tenemos que involucrar con la representación y no hay otra representación que aquella que recibimos cuando somos afectados por objetos. Pero entonces la representación será empírica y esa es la que pone en movimiento todo el aparato cognoscitivo, todas las funciones de conocimiento. Esto tiene una implicación rara y difícil que se las quiero contar porque es un aspecto difícil de entender y aquí es el lugar para entenderlo: cuando Kant habla de las categorías, de los conceptos del entendimiento, habla de una adquisición originaria. Las categorías no son innatas o adquiridas en el sentido en que por observación yo pueda desarrollarlas, sino que se adquieren de manera originaria, es decir, se pone el intelecto en acción en ocasión de la afección, de la presencia de objetos y, por alguna misteriosa manera de ser del intelecto, este reacciona, opera, ataca activamente ese objeto, con estas formas categoriales. Eso es lo que se llama la “adquisición originaria de las categorías”, es decir, se generan en ocasión de su ejercicio. No estaban antes ni se adquieren de ningún otro lado sino que

son el primer producto de la espontaneidad con que atacamos ese dato que recibimos en la pasividad.

Volvamos a la *Estética*. Hemos visto la sensibilidad, su definición, hemos visto que la sensibilidad es pasiva, que sólo la sensibilidad nos da intuiciones, es decir, contacto inmediato con los objetos, que nos da objetos mediante este contacto inmediato en el cual lo activo es el objeto que nos afecta, no sabemos bien por qué. Hay algo que se nos presenta a nuestra sensibilidad, se produce la representación y ese es el punto de partida; más atrás de eso no podemos llegar. No sabemos si acaso esa presencia del objeto que afecta nuestra sensibilidad será, por ejemplo, una acción divina o una mónada leibniziana que estaba presente ahí y de golpe incide en la sensibilidad y se produce la representación. Por ahora no sabemos nada más que tenemos representación y que no tenemos representación, no como nos da la gana, sino que ésta se produce cuando el objeto afecta. Esa afección es esa rara e indescriptible acción o relación que tiene el objeto con la sensibilidad y esa relación no es mediatizada por nada sino que es una relación de inmediatez. A esa relación de inmediatez la llamamos “intuición”.

Pero ocurre entonces que sólo la sensibilidad nos da objetos. Esto, que sólo es una consecuencia de la pasividad de la sensibilidad y de la finitud de la mente humana en general que no es capaz de crear sino que tiene que esperar que los objetos le sean dados; esto tiene unas consecuencias enormes en el desarrollo de la teoría kantiana del conocimiento. Sólo en la sensibilidad nos son dados los objetos, sólo gracias a la sensibilidad podemos tener contacto con algo que sea otro que yo, una cosa que se presenta ahí y que es diferente que mí mismo. E incluso si se mira bien lo que dijimos

acerca de la adquisición originaria, sólo gracias a la sensibilidad y al tener ese contacto con el objeto es cuando se pone en funcionamiento toda la estructura cognoscitiva, sólo gracias a eso vamos a tener a la larga el concepto de yo. No es que tenemos primero un concepto de yo completamente abstracto, vacío, carente de contenido, como el espíritu de Dios que flotaba sobre las aguas en el *Génesis* y luego tenemos datos de la sensibilidad. No es así, sino que, gracias a la sensibilidad tenemos esa presencia de objetos y allí es cuando adquirimos de manera originaria las estructuras sintéticas cuya cúspide es lo que llamamos “yo”.

Tenemos entonces este primer contacto inmediato con el objeto, esta primera representación. Esta representación puede ser una representación no simple; todavía no quiero decir compleja para no dar la ilusión de que ya es articulada de por sí. Por lo pronto puede ser un amontonamiento de elementos, quizás no articulados pero variados. Esto es lo que en primer lugar Kant llama *fenómeno*: es el objeto indeterminado de una intuición sensible. Como si dijera que se produce esta curiosa afección, no logro determinar bien ese objeto que me viene a la afección, pero se producen con la afección una cantidad de representaciones, por lo pronto no muy articuladas: eso es el fenómeno, y ese fenómeno no tengo ningún motivo para considerarlo verdaderamente un otro que yo. Lo que tengo allí es nada más que representaciones sensibles, es decir, contenidos de la sensibilidad. Que esos contenidos sean dados por un otro que yo es casi un supuesto o una hipótesis, es algo que todavía no puedo fundamentar de manera plena. Por eso es indeterminado todavía ese objeto que se me presenta en la intuición sensible. La intuición si bien me produce una representación que es enteramente subjetiva tiene la pretensión de apuntar a ese objeto que es el origen de la afección, ese objeto que es aquello con lo cual tengo esta relación de inmediatez.

Entonces mediante esta representación empírica, esta primera representación que tiene un contenido cuyo origen no es muy claro. Es un objeto que me afectó pero todavía no sé muy bien cómo determinar ese objeto; sí sé que ese objeto produce la representación. A su vez, sé que esa representación tiene verdaderamente un contenido, es decir, está determinada cualitativamente, hay una materia de la representación que viene de la afección. No es simplemente que el objeto se me presenta como una indicación abstracta de presencia, sino que al recibir la afección recibo una afección con contenido, recibo una sensación. La materia de esa representación empírica, la materia cualitativamente diferenciable es lo que se llama la *sensación*.

Pero la forma no es la materia. Si yo puedo, entonces, aislar como quería en mi programa la representación sensible, la sensibilidad, entonces voy a sacar de ahí también la materia, esta sensación y me voy a tratar de quedar sólo con la forma de la sensibilidad. Empecé por la representación puramente empírica. En realidad empecé por esa cosa confusa que es el conocimiento en general, las representaciones, dejé de lado todo lo que pudiera pertenecer al pensamiento, que me decía, por ejemplo, que lo que produce las afecciones es un mónada, una cosa en sí, un ángel que golpea a la puerta o cualquier cosa...todo eso era obra del entendimiento, hay que dejarlo para quedarnos con la sensibilidad. Dentro de la representación, reducida a su aspecto sensible, todavía podemos separar algo: el contenido de la sensación, la materia y entonces nos quedará una forma de la sensibilidad, una forma de la representación sensible ¿Qué es esa forma de la representación sensible? Kant da un ejemplo y nos dice que supongamos que lo que nos afecta es un cuerpo físico: si sacamos de esa afección todo lo que es

conocimiento que tenemos del objeto que nos afecta y sacamos de allí todo lo que es materia de esa afección, es decir, las afecciones que produce en mí el choque con ese objeto físico, entonces nos quedamos con la extensión y la figura, que son lo formal de la sensibilidad, lo que no es recibido sino que es forma.

Hay una sentencia escolástica, que creo que es de Santo Tomás de Aquino, que dice: todo lo que es recibido es recibido en la forma del recipiente. Esto quiere decir que podemos entender que cuando la afección es recibida en la sensibilidad, la forma que adopta la afección será la forma del recipiente, la forma de la receptividad, de la sensibilidad. Nos convendría conocer la forma de la sensibilidad, determinar con más precisión esta forma: esto sería el verdadero estudio de la sensibilidad que estamos tratando de hacer aquí con este método del aislamiento para luego proceder a la integración. Todos sabemos ya (y Kant también) cuál será el resultado de este trabajo, pero no importa que sepamos eso. Saber un resultado no es garantía ninguna de la certeza del conocimiento, es necesario haber llegado a ese resultado de manera metódica y legítima para que ese conocimiento sea verdadero conocimiento y no un saber mutilado, como decía Spinoza. Por ejemplo, si yo digo “Yo sé que 8”, sólo tiene sentido si yo sé que ese resultado está fundado en un movimiento metódico (como “ $4 + 4 = 8$ ”). Lo mismo pasa aquí: todos sabemos cuáles son las formas de la sensibilidad para Kant, espacio y tiempo. Ahora bien, Kant no va tan rápido y no dice que espacio y tiempo son las formas y listo. Esa sería una afirmación completamente dogmática e injustificada. El propone primero investigar cuáles son las formas de la sensibilidad. Veremos que son espacio y tiempo, pero Kant nos demostrará eso, nos dirá que son efectivamente espacio y tiempo y no otra cosa. Esa sería la manera correcta de afirmar que espacio y tiempo son las formas de la sensibilidad y eso es lo que ocurre en la

Estética transcendental. Por eso es un poco inexacto decir que la *Estética* transcendental es la doctrina kantiana del espacio y el tiempo, el estudio del espacio y el tiempo según Kant ; no es tan exacto porque el hecho de que se estudie ahí espacio y tiempo sólo es una consecuencia del interés real, cuyo foco está dirigido a la sensibilidad. Espacio y tiempo se presentan en primer lugar como candidatos a ser formas de la sensibilidad, como si fueran candidatos a un empleo, como si dijéramos que necesitamos a alguien que sea forma de la sensibilidad y espacio y tiempo vienen y dicen que son aptos para ese empleo. Eso es lo que se examina en el tratamiento del espacio y el tiempo.

Claro que se examinan espacio y tiempo y no otros candidatos porque hay toda una tradición que dice que estos dos candidatos tienen un carácter especial. Pero tampoco es una tradición tan unívoca. Spinoza dice que Dios es cosa extensa y parece entonces admitir esta geometría divina, mientras que excluye el tiempo, que es para Spinoza una pura ilusión de la imaginación. Descartes también reconoce al espacio un rango ontológico, la sustancia extensa es tan real como la sustancia pensante para Descartes. Newton es el que más se acerca a esto que Kant desarrolla aquí y propone al espacio y al tiempo como unos recipientes de la realidad empírica, son una especie de cosas que no son cosas pero que son condición de posibilidad de las cosas reales que están contenidas en ellos. Leibniz entiende a espacio y tiempo simplemente como representaciones confusas o como un cierto orden de las representaciones. Espacio es el orden de aquello que puede ser compatible entre sí; el tiempo es el orden de lo incompatible. El orden de lo incompatible es el de aquello que se presenta cuando ya dejó de ser la otra cosa con la cual era incompatible; mientras que el espacio permite la

copresencia, coexistencia de lo que es compatible. Estas ya son las definiciones que da Leibniz de espacio y tiempo en una carta a De Volder.

El caso es que Kant muestra cómo los sentidos, la sensibilidad presuponen a espacio y tiempo como cierta manera de orden, un orden de lo sensible, este orden de acumulación y de coordinación de lo sensible (en eso es leibniziano), pero todavía no está facultado para decir que justo espacio y tiempo son las formas de lo sensible y necesita y debe hacer primero un examen detallado tanto del tiempo como del espacio para comprobar que cumplen con todos los requisitos para ser formas de la sensibilidad. Esa es la razón de la estructura retórica del texto de la *Estética*, que presenta la “Exposición metafísica del espacio” y la “Exposición metafísica del tiempo”. No es capricho de Kant ocuparse de espacio y tiempo ¿son entes reales o son atributos de las cosas en sí mismas? No se le ocurrió caprichosamente ocuparse del espacio y el tiempo, sino que lo hace como candidatos para ser formas de la sensibilidad.

La sensibilidad entonces presenta (y acá Locke está presente) un aspecto externo, un sentido externo, y un sentido interno. Presenta entonces espacio y tiempo y vamos a estudiarlos para ver si son conceptos o si son algo que no sea concepto, si son contactos inmediatos con los objetos, si permiten el contacto inmediato con los objetos, si son intuiciones. Y todavía más: vamos a estudiarlos de tal manera que veamos si son intuiciones empíricas, que se dan no sabemos bien por qué, cuando las cosas intuitas se presentan, o si acaso son formas generales de la intuición, son intuiciones puramente formales, universales, a priori y no empíricas que valen para todo objeto que pueda presentársenos. Si fuera así podríamos decir con justicia que entonces la determinación

de la forma de la sensibilidad como espacio y tiempo es entonces un programa que tiene que cumplirse, un programa que empieza a cumplirse en el párrafo 2 cuando empieza a hablar del espacio y empieza a hacer esta rara cosa que se llama “Exposición metafísica de este concepto”.

Este título ya de por sí es un poco desconcertante. Tiene su razón de ser, que es la de mostrar al espacio para ver si cumple con todos los requisitos de ser forma de la sensibilidad externa. Pero, en lugar de mirar al espacio para saber si cumple con esos requisitos, tiene esa rara formulación de una exposición metafísica del espacio. Lo primero que tenemos que ver es qué es una exposición metafísica: vamos a poner una representación o un concepto y vamos a mostrar que es dado a priori, que no depende de datos empíricos, de la experiencia, de conocimientos que hayamos ido adquiriendo de manera empírica. Eso sería la exposición metafísica. Es metafísica la exposición cuando “contiene aquello que representa al concepto como dado a priori”. Pero además, Kant dice que es una exposición metafísica de un concepto. Se presenta el concepto como dado a priori; exposición quiere decir mostrar ese concepto en todas sus articulaciones internas y externas. Pero entonces ¿son conceptos espacio y tiempo? Si son conceptos no pertenecen a la sensibilidad sino a la espontaneidad; no es algo que yo tenga de manera pasiva sino una organización de los datos. Eso no tenemos que tacharlo. La palabra “concepto” está usada acá de una manera muy amplia; no se refiere a concepto en el sentido estricto, lógico. La traducción de la *Crítica de la razón pura* suena muy rara, en parte se deberá a mi propia falta de habilidad, pero también se debe a que el uso del vocabulario está sometido a unas reglas sumamente estrictas. Por ejemplo, nosotros diríamos muchas veces *idea* en vez de *representación*, incluso podríamos hablar de la *idea* del espacio. Pero tenemos prohibido eso porque la palabra *idea* está reservada para

otra cosa que no tiene nada que ver con eso: idea es un concepto de la razón, y no un concepto del entendimiento y mucho menos una representación sensible. Pero así como nosotros decimos *idea* de esa manera y lo tenemos prohibido cuando estamos trabajando en la *Crítica de la razón pura*, así Kant en el alemán oral, normal, dice concepto y él también lo debería tener prohibido sólo que aquí se dejó llevar por el uso habitual de la palabra y puso *concepto* donde no debía. Justamente no podía poner *concepto* allí porque una de las cosas que tiene que demostrar es si el espacio es la forma de la intuición, es decir, la forma del contacto inmediato de la representación con el objeto, y justamente no es concepto, que por definición lógica de la palabra, es un conocimiento mediato a través de notas diferenciales. Si uno va a un diccionario o a una lógica (la de Kant por ejemplo) y uno busca qué es concepto en sentido estricto, le dice que es un conocimiento mediato de una cosa, es decir, no un conocimiento directo por tener la cosa misma delante, sino que es un conocimiento a partir de notas diferenciales que me permiten distinguir esa cosa de otras. Yo sé qué es un ornitorrinco a pesar de que nunca vi uno porque sé que es un mamífero vertebrado que tiene tal y cual determinación y a través de ese concepto sé qué es un ornitorrinco. Pero otra cosa es haber tenido de mascota a uno y ver si tiene olor o no, qué se yo; es decir, es distinta esa presencia inmediata en la intuición. Pero entonces ven cuál es más o menos la diferencia entre intuición y concepto: el concepto es un conocimiento mediato a través de notas comunes. Si el espacio fuera un concepto estaría de entrada descalificado para ser forma de la intuición. Eso es lo que hizo Kant aquí de mal, ese pequeño error que comete de poner “concepto” y no representación. Justamente demuestra en seguida que no se trata de un concepto sino de una intuición.

Todo lo que se hará en la exposición metafísica es el despliegue de la representación de espacio, tanto en su articulación interna como en sus articulaciones externas. Pero no se hará un completo despliegue que llevaría por ejemplo a decir que el espacio tiene tres dimensiones homogéneas, que esa homogeneidad es infinita...nada de eso se encuentra en la exposición metafísica del espacio porque no estamos interesados en estudiar el espacio. Como dijimos hace un minuto la *Estética transcendental* no es una ciencia del espacio y tiempo sino que intervienen como candidatos a formas de la sensibilidad. La sensibilidad es lo que estudia la *Estética transcendental*. Entonces expondremos la representación de espacio solamente en una exposición metafísica, es decir, solamente en una exposición que nos va a mostrar que esa representación es dada a priori, que no es extraída de la experiencia. La *Disertación* del 70 cuando trata este tema comienza diciendo: “La idea del espacio no surge de los sentidos sino que es supuesta por ellos”, lo mismo dice para el tiempo. Es decir, no son representaciones empíricas, no son representaciones que me forjo a partir de experiencias que vaya teniendo, como si dijera que primero tuve una experiencia de inmovilidad y luego de explorar y moverme, esos movimientos me hicieron concebir distancias, etc., no hay nada de eso aquí. más bien es al revés: todas esas representaciones de movimiento y distancia presuponen la representación fundamental de espacio.

Para realizar esta representación fundamental de espacio Kant recurre a cuatro teoremas que muestran sucesivamente que el espacio no es de origen empírico sino que es a priori. Es una de las cosas que necesitábamos para que fuera forma de la intuición, si no fuera a priori y fuera de origen empírico sería contenido de la intuición pero no forma de ella. El segundo grupo de teoremas muestra que el espacio no es concepto sino que es intuición. Creo que en los trabajos prácticos les habrán mostrado un poco de esta

presentación de la *Estética transcendental* y habrán visto que los teoremas que aparecen allí quieren demostrar esas dos cosas: en primer lugar que la representación de espacio no es recibida empíricamente y en segundo lugar que no es conceptual sino intuitiva, y que lo hacen en cada caso con dos teoremas. El primero de los dos siempre es negativo: la representación del espacio no es de origen empírico; el segundo es positivo: la representación del espacio es de origen a priori. En la segunda vuelta de teoremas dice el primero: la representación de espacio no es concepto; y el segundo dice que es una intuición.

Veamos rápidamente estos teoremas, no vamos a entrar mucho en los detalles. El espacio no es un concepto empírico que fuera extraído de las experiencias exteriores, porque justamente la representación general de la exterioridad, el hecho de que yo tenga representaciones que se refieren a algo exterior a mí o incluso también el hecho de que algunas representaciones me las pueda representar como exteriores unas a las otras.

◦ A ◦ B

Por ejemplo, el punto A siempre será exterior al punto B. No es posible representarse que A y B están en el mismo punto como dos puntos diferentes. Está esta forma general de la exterioridad, podríamos decir incluso, esta forma general de la dispersión en la exterioridad; eso es la representación de espacio, esa es la condición primera para que yo pueda representarme cosas unas fuera de otras o cosas como fuera de mí, exteriores a mí. De manera que no es que yo me represento las cosas y advierto la exterioridad que ellas tienen sino que para que yo pueda representármelas como exteriores tengo que tener ya esta representación formal de exterioridad. Es entonces un presupuesto para la percepción de lo externo, esta representación de exterioridad. Ya

tiene entonces que estar la representación del espacio como dispersión en la exterioridad, ya tiene que estar allí para que yo pueda representarme las cosas como unas fuera de las otras.

Ese sería el primer teorema. Son teoremas efectivamente porque la primera oración dice lo que se tiene que demostrar, luego viene una pequeña demostración y la última oración confirma la hipótesis que se tenía que demostrar. El segundo teorema dice:

“El espacio es una representación necesaria a priori que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas.” (A24 - B38)

El primer teorema mostró que la representación de espacio no era de origen empírico, ahora muestra que es de origen a priori, es lo mismo pero en positivo. Pasemos a la demostración:

Nunca puede uno hacerse una representación de que no haya espacio, aunque sí se puede pensar muy bien que no se encuentre en él objeto [B 39] alguno. Por consiguiente, [el espacio] es considerado como la condición de posibilidad de los fenómenos, y no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación a priori, que necesariamente sirve de fundamento de los fenómenos externos” (A24 / B 38 – 39)

¿Está mostrando aquí una posición psicologista? ¿Muestra que, por más que yo me esfuerce, no puedo pensar que no haya espacio? Sería muy débil ese fundamento para un teorema que pretende mostrar la naturaleza no adquirida sino a priori del espacio. Cualquiera podría venir y decir que se puede representar que no hay espacio. Con eso refutaría fácilmente el teorema 2. Pero no es así porque no se trata de una imposibilidad psicológica. Aquí está discutiendo con Leibniz cuando decía que el espacio, en realidad, reducido a claridad y distinción, no es una intuición, no es una representación originaria, sino que sólo es la representación confusa de relaciones entre las sustancias. Cuando uno llega a la perfecta claridad y distinción del espacio, cuando el metafísico trata esa cuestión para Leibniz, encuentra que al reducir a perfecta claridad y distinción el mundo espacial y los objetos, lo que obtengo son mónadas, sustancias simples inextensas que guardan ciertas relaciones entre sí y la representación de esas relaciones cuando es confusa, es la representación espacial. De manera que el espacio dependería, según Leibniz, de las cosas, porque es una relación de las cosas, por tanto presupone las cosas y no puedo pensar espacio sin cosas. En cambio Kant dice que se puede pensar el espacio sin cosas y, en cambio, no puedo pensar las cosas espaciales, las cosas que se dan en la experiencia externa, sin espacio. Así, no era una imposibilidad psicológica sino que, si me represento experiencia externa, relaciones de exterioridad entre las cosas, para representarme la relación de exterioridad entre dos puntos necesito como fundamento la representación del espacio. Por tanto esa representación nunca puede ser adquirida a través de la percepción de cosas y la reflexión acerca de ellas, sino que es un presupuesto que llevamos ya para que sea posible la percepción de cosas espaciales y de relaciones entre ellas.

Estudiante: ¿ De qué modo se puede pensar el espacio sin objetos?

Profesor: No, lo que dice es que no se puede percibir el espacio vacío. Una cosa es percibir y otra cosa es tener la representación o concebir. Es claro que no se puede percibir el espacio vacío; para que haya percepción tiene que haber afección, la presencia de algo que ponga en funcionamiento mis facultades cognoscitivas, tanto la sensibilidad como el entendimiento. Sólo ahí se produce esa adquisición originaria de las facultades cognoscitivas. Eso es una cosa. Otra cosa es que yo pueda suprimir en el pensamiento los objetos y entonces tengo esa representación, no percepción, del espacio vacío. No son necesarios los fenómenos para que yo tenga la representación del espacio, como quería Leibniz, sino que es al revés: para tener la representación de fenómenos en relaciones que voy a llamar de exterioridad, para eso necesito la representación de espacio, es decir, necesito esa forma general de exterioridad con la que voy a enfrentar a los fenómenos que me son dados. Eso es lo que dice Kant y por eso dice que el espacio es una representación a priori, es una representación que no es adquirida a posteriori por el trato con los fenómenos externos sino que no habría fenómenos externos si no fuera por esta representación a priori que me dice que hay exterioridad. Este es el segundo teorema del espacio y muestra de manera positiva que la representación de espacio no es una representación adquirida empíricamente, a posteriori sino que es a priori y siempre presupuesta en la adquisición empírica de representaciones de cosas externas.

Kant mostró que el espacio era una representación a priori y mostró a su vez que no era una representación empírica, que es lo mismo mostrado de manera negativa o positiva. Ahora tiene que mostrar que no se trata de un concepto, es decir, que esta

representación pertenece a la sensibilidad, pertenece a una facultad de contacto inmediato con su objeto. Tiene que probar que es una intuición y no un concepto, una representación cuyo contacto con su objeto sea mediato a través de notas diferenciales o comunes. Eso es lo que hace en los dos teoremas siguientes que dicen que no es un concepto discursivo, un concepto de relaciones entre las cosas, sino que es una intuición. Leo el teorema:

“El espacio no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, universal, de relaciones de las cosas [A25] en general; sino una intuición pura.” (A 24 – 25 / B 39)

No podemos tener una representación del espacio como la tenemos de las cosas de las que nos formamos conceptos. Si quiero formarme un concepto de algo, por ejemplo, de árbol o caballo, la vía de ese conocimiento es que conozco diversos ejemplares, primero conozco eso ahí que se me ha presentado y luego conozco otro y comparo con el anterior, establezco semejanzas, etc., y finalmente veo lo que tienen en común y quito lo que tienen de diferente y podría tener el concepto general de caballo a partir de la experiencia de muchos ejemplares. Pero no hay tal cosa en el caso del espacio, no hay ejemplares del espacio. Lo que podría llamar ejemplares del espacio no son verdaderamente ejemplares, sino que son pedazos del único espacio. El espacio me es dado como único, tengo una sola representación de espacio y entonces no puedo establecer notas comunes a partir de las cuales pudiera tener esa representación o concepto de espacio. Claro que lo puedo hacer una vez que tengo la representación del espacio, presuponiéndola, teniéndola ya puedo construirme conceptos de espacio, pero sólo después de tenerlo. No existe esta vía para la confección del concepto que sería la

de tener experiencia de ejemplares de espacio, sino que tengo una relación inmediata con algo único que se me da no a través de sus notas sino porque está allí presente. Por tanto la representación de espacio no es un concepto y si no es un concepto será una intuición (eso último es lo que tiene que mostrar el segundo teorema). Vemos que el primer teorema nos mostró que todo lo que pudiera ser plural dentro del espacio no son ejemplares diversos sino que son recortes, limitaciones del espacio inmenso y el espacio, entonces, no es un concepto discursivo; no es un concepto que me muestre en general lo que se me da en los casos particulares porque no hay más que un único caso particular y ese sólo puede ser conocido de manera inmediata.

El último teorema dice así:

El espacio es representado como una cantidad infinita dada. (A 25 / B 39)

Perdonen que acá haga un pequeño paréntesis comercial. Los que tienen la versión vieja de la traducción de la *Crítica de la razón pura* probablemente tengan ahí la siguiente traducción “El espacio es representado como una **magnitud** infinita dada”. En la edición que acaba de aparecer se corrigió eso: cada vez que aparece *magnitud* ha sido corregido por *cantidad*. Es mucho más exacto y hay muy buenas razones para hacerlo así. “Magnitud” es una muy buena traducción de la palabra alemana correspondiente, pero tiene un matiz subjetivo: magnitud es lo que se me aparece como grande o chico en relación a mí; mientras que cantidad es objetivo y eso es lo que Kant está diciendo.

El concepto es lo que es común a muchas representaciones posibles. El concepto de caballo es lo que está representado dentro de esta representación de tal y cual caballo, de aquel otro caballo que conocí. Debería nombrarlos con sus nombres propios para que vean bien lo que quiero decir: tenemos a Bucéfalo, a Rocinante, a Lampo (uno de los caballos de Aquiles) y lo que es común a todos ellos eso es lo que es el concepto. Es una representación común a muchas otras representaciones, mientras que el espacio es representado no como una representación común a muchos casos particulares, sino como una cantidad que es ya dada siempre en su infinitud, sin dejar lugar para casos particulares. El espacio contiene en sí los casos particulares, es decir, este triángulo, este otro pedazo de espacio...todo está contenido en el espacio, adentro del espacio, no lo puedo no siquiera sacar, porque ese lugar vacío ya sería espacial. Mientras que el concepto contiene bajo sí los casos particulares: adentro del concepto de caballo no está Rocinante galopando, está bajo el concepto general como un elemento más. De manera que no puedo pensar al espacio como un concepto. El espacio es pensado no como una representación que contiene bajo sí sus casos particulares, sino que contiene en sí los arbitrarios recortes que yo quisiera hacer. No lo puedo pensar como concepto sino como intuición. Por consiguiente la representación originaria del espacio es una intuición y no un concepto, que es lo que había que demostrar. Es la representación originaria la que se entiende así porque luego, partiendo de esa representación originaria, puedo formarme conceptos de espacio.

Este teorema me presenta al espacio como intuición, como no concepto, como representación originaria y no derivada, como intuición pura a priori y no como intuición empírica a posteriori. Ya va ganando bastante el espacio para poder ser forma de la sensibilidad. Pero todavía hay algo más, y es que el espacio, además de tener estas

características de ser una intuición originaria, a priori, de no ser concepto, además es fundamento de una cantidad de conocimientos acerca de cosas. Es decir, todos los contenidos de la sensibilidad externa, todos, las sillas, las baldosas, las botellas, todas las cosas que están en la sensibilidad externa tienen espacialidad y esa espacialidad puede estudiarse en el espacio antes de los casos particulares. Por ejemplo, si digo que esta mesa es rectangular, entonces yo sé que es divisible en dos triángulos, y por eso la suma de sus ángulos interiores será igual a dos rectos. Si la mesa fuera trapezoidal o romboidal también tendría la misma suma. Todo eso lo sé antes de fabricar la mesa rectangular, trapezoidal o romboidal. Esas son cosas que puedo saber acerca de los objetos espaciales, antes de conocer a esos objetos mismos, es decir, el espacio, a través de la geometría y lo que es el estudio del espacio a priori en la geometría, es el fundamento de conocimientos acerca de los objetos espaciales. Esto es lo que le falta entonces al espacio para ser verdaderamente la forma de la sensibilidad externa o forma de cualquier intuición externa. Esto sólo se explica si y sólo si el espacio es la forma en la cual son intuitos los objetos espaciales. Por tanto, entonces, podemos decir que el espacio es la forma de la sensibilidad externa. Todavía tendríamos que decir algunas otras cosas más: no sólo es la forma de la sensibilidad externa sino que es la forma de la sensibilidad externa y nada más; no es una cosa o el recipiente que existe por su cuenta, independientemente del sujeto, de la sensibilidad y que da la casualidad que es el recipiente en el que caen todos los objetos de la sensibilidad externa, sino que de por sí, considerado con independencia de la sensibilidad externa, no es nada, sólo es la forma de la sensibilidad.

Este candidato a forma de la sensibilidad se ha mostrado apto para ser candidato para ser forma de la sensibilidad, ha mostrado que esta forma, el espacio, es la única que

permite la aplicación empírica de las leyes de la geometría a las cosas que se dan a la sensibilidad, se ha mostrado no sólo que lo recibido adopta la forma del recipiente, no sólo se ha mostrado que la forma de la sensibilidad está a priori antes de la efectiva recepción, sino que se ha mostrado que el espacio, eso que estudia la geometría, eso es la forma en la que se reciben las cosas. Es mucho más que una mera hipótesis, es algo necesario, es la única explicación posible de la aplicabilidad del espacio en el conocimiento de las cosas externas. Esta aplicabilidad del espacio en el conocimiento de las cosas externas, esta aplicabilidad de la geometría, es lo que se llama “Exposición transcendental del espacio”. Ya hemos explicado que se llama *transcendental* porque se refiere al conocimiento y a cómo es posible el conocimiento, cómo es posible el conocimiento a priori de una mesa que todavía no hemos fabricado, una mesa que tiene la forma de un rombo; cómo es posible que sepamos ya que la suma de los ángulos interiores de esa mesa será igual a cuatro rectos. Solamente lo podemos saber si la geometría, el espacio, es necesariamente, ineludiblemente la forma que va a adoptar esa mesa cuando la construyamos. Sólo así se siguen conocimientos de la representación y sólo gracias a eso podemos decir que alcanzamos la meta, el espacio ha quedado establecido como forma de la sensibilidad externa.

Pero todavía tenemos que decir que es sólo la forma de la sensibilidad externa. Sólo desde el punto de vista de un humano, como dice Kant, sólo desde nuestro punto de vista, hemos demostrado que el espacio tiene realidad empírica, es decir, es verdad cuando se lo predica de los objetos que recibimos. Es así porque sólo hablamos de entes finitos tales que tienen una sensibilidad receptiva pasiva. Los humanos sólo podemos recibir objetos cuando esos objetos son dados en la sensibilidad, cuando son pasivamente recibidos en la receptividad. No estamos demostrando nada acerca de lo

que pasa afuera de esa presencia en nuestra sensibilidad; qué vida tienen los objetos fuera de esa receptividad no lo sabemos ni podemos saberlo. Nuestra doctrina del espacio se limita a decir que los predicados espaciales o la forma de la sensibilidad llamada *espacio* vale y tiene verdad solamente con respecto a las cosas que nos son dadas en la sensibilidad. Si abandonamos esta condición y queremos hablar acerca de cosas que están más allá, acerca de si el espacio vale y la geometría vale para las cosas en general, si queremos decir, como decía Spinoza, “Dios es cosa extensa”, entonces ahí estamos procediendo ilegítimamente. Lo que hicimos hasta ahora sólo nos habilita para hablar de la realidad empírica del espacio, es decir, para hablar de la realidad y verdad del espacio en la experiencia humana, pero al mismo tiempo, entonces, nos dice que fuera de eso el espacio es una construcción puramente ideal. Desde el punto de vista transcendental y no empírico, desde el punto de vista del conocimiento en general de cosas en general el espacio no es real, es pura idealidad. Esto es lo que se entiende por *idealidad transcendental del espacio*: no es nada cuando lo consideramos fuera de las condiciones de la experiencia y la sensibilidad. En cambio la realidad del espacio no dice que es real, lo que se dice del espacio es verdad cuando lo consideramos con respecto a las cosas sensibles dadas a la sensibilidad.

Cuando hablamos de la realidad empírica y de la idealidad transcendental del espacio (esto está en el párrafo llamado *Conclusiones de los conceptos precedentes*, A26 – B42) y decimos que el espacio es real, que es una propiedad real o que los predicados espaciales son reales y se afirman de las cosas con verdad, no sólo estamos mostrando cierta limitación de la validez del concepto de espacio sino que mostramos, de una manera implícita y no muy declarada aquí, una nueva concepción de objeto. En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant hablaba de una

tesis análoga a la de Copérnico. Decía que hasta ese momento la filosofía trató de constituirse como ciencia y le fue muy mal, siempre se pensaba que la mente se regía por los objetos y los reflejaba. El decía si acaso no tendríamos mejor suerte si pensáramos que los objetos se rigen por las condiciones que la mente les impone. Es una tesis muy atrevida que se suele llamar *revolución copernicana* o *giro copernicano* del modo de pensar acerca del conocimiento y los objetos. Eso está presente cuando decimos que el espacio es real cuando se refiere a los objetos que me son dados en la sensibilidad. Sólo tengo objetos (en ese caso la palabra “objeto” está usada con rigor y de manera diferenciada) y no cosas, cuando tengo eso que me es dado en la sensibilidad, eso que se presenta allí. Pero ese objeto vemos ya aquí que ha adquirido la forma de la sensibilidad en general. Cuando se presenta en la sensibilidad externa va a tener esa forma de dispersión en la exterioridad tal que dos puntos no pueden ocupar el mismo lugar, es decir, va a tener esa forma espacial. Cuando se presenta en la sensibilidad interna tendrá algo equivalente que será una dispersión en la sucesión, dos momentos no pueden ocupar el mismo momento. Esa forma que adopta todo objeto depende del sujeto, allí es el sujeto el que impone esta condición formal a los objetos que se le presentan. Ahí entonces empieza a cumplirse ese giro copernicano, este cambio del modo de pensar acerca de los objetos. Será muy pasiva la sensibilidad, la receptividad, porque no puede producir la existencia real de sus objetos pero, sin embargo, les impone a los objetos cierta forma sensible y eso es una parte de lo que llama Kant en aquel prólogo “la inversión copernicana del modo de pensar”. Es similar a la de Copérnico, que decía que la tierra no es el centro y lo otro lo que está determinado en su movimiento por la relación con el centro, sino que la tierra es lo que se mueve y la que está determinada en su movimiento por su relación con el centro, que es el sol.

Esto es nada más que un poquito de lo que trata la *Estética*. Habla más sobre el espacio, es como si Kant se entusiasmara y mostrara que puede discutir con Leibniz acerca de la naturaleza del espacio y mostrar cómo el espacio no depende de la previa existencia de los objetos que entran en las relaciones espaciales, sino al revés. Pero en realidad no quiere decir nada acerca del espacio, no quiere ponerse a hacer estudios de geometría o de movimiento o de las dimensiones del espacio sino que sólo quiere estudiar la sensibilidad y la conclusión grande que saca de la teoría del espacio y el tiempo, de la *Estética*, es que lo que me es dado, los objetos a los que tengo acceso, los únicos objetos con los que puedo entrar en relación, son objetos que están ya pre-configurados por estas formas de la sensibilidad. Por consiguiente toda mi facultad cognoscitiva va a referirse a fenómenos porque solamente tengo a mi alcance los objetos que me son dados en esta receptividad pasiva que, aun siendo tan pasiva, les impone a los objetos estas determinaciones espacio-temporales. De manera que no tengo los objetos como son en sí mismos con independencia de mi sensibilidad sino que tengo los objetos como son en la sensibilidad, como son dados en la sensibilidad. O dicho con palabras más kantianas: nunca tengo la cosa como es en sí misma, sino que siempre tengo el objeto tal como se me presenta en la sensibilidad. Acá estamos viendo la palabra *objeto* de una manera en la que empieza a perfilarse la nueva concepción de objeto, una concepción post-copernicana, que me presenta al objeto como algo real, no como una pura construcción de la imaginación, pero un objeto cuya realidad está sumamente determinada por el sujeto.

Todavía tenemos que dar un salto mucho mayor en la revolución copernicana cuando veamos cuál es exactamente la estructura interna de ese objeto. Eso no lo veremos hoy, pero quería mostrar como conclusión de la *Estética transcendental* esta

fenomenalización de los objetos del conocimiento. Ese es uno de los resultados principales del estudio de la sensibilidad. Vamos a parar aquí y la vez que viene vamos a entrar en las otras lecturas necesarias: la lógica trascendental y la deducción trascendental.