



UNIVERSIDAD MICHUACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "DOCTOR SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

La noción de infinito en la filosofía crítica de Immanuel Kant

TESIS

Que para obtener el título de:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

Presenta:

SONIA ANAID CRUZ DÁVILA

Asesor:

DOCTOR VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO

Morelia, Michoacán, México

Abril de 2016

"conocer para crear"



Para Andrés, Luis Erik, Pamela y tantos otros.

Gracias por tanto aprendizaje.

AGRADECIMIENTOS

A mi padre por apoyarme siempre, sin quien indudablemente habría abandonado todos los caminos. A mi madre por darme todo y por enseñarme la obligación de defender la dignidad humana. A mi hermana por confrontarme con los problemas importantes e insignificantes de la vida, por hacerme descubrir la humildad y, sobre todo, por ser tan fresca y diferente a mí. A toda mi familia por la amabilidad y cariño incondicionales con que siempre me han tratado.

A Roberto Briceño Figueras por ser la primera persona en hacerme llorar de amor y felicidad, por enseñarme el valor de la honestidad y el respeto a los demás y por ofrecerme su sincera amistad. A Carlos Alberto Bustamante Penilla por ser un profesor comprometido y una voz inspiradora en la lucha por la dignidad y la justicia de los mexicanos. A Ignacio Quepons Ramírez por inspirarme la pasión por la filosofía, por el afecto y la confianza depositados en mí y por las palabras inolvidables. A Juan Velasco Herrejón por la amabilidad y la generosidad inagotables, por la intensidad con que vive la filosofía y por su confianza en la capacidad de las personas para ser razonables. A todos los profesores que comparten con sus alumnos su sincero interés por los problemas filosóficos y sociales.

A Cuauhtémoc Gómez Calderón por ser tan generoso y ligero, por haberme hecho siempre tan feliz. A Pablo Leal Vicencio por ser una de las personas más bellas que he conocido, por su facilidad para aprender y para compartir, por la generosidad y la amistad que me ha regalado. A Miguel Ángel Magaña Morales por las llamadas telefónicas, por la fuerza incurable que hizo germinar en mi corazón. A Mercedes Rojas Pérez por ser mayor, diferente e intensa, por criticar la metafísica, por ser frágil y fuerte, por quererme y detestarme, por ser una gran amiga y compañera de discusión, por ser una defensora de la función social de la filosofía. A José Fernando Ortiz Ortiz, a José Lenin Figueroa Escamilla, a José Luis Gaona Carrillo, a Jorge Uriel López Galeana, a Luis Enrique Cerón, a Luis García, a Metzli Celeste Zarco Campos, a Nayeli Gómez, a Oswaldo Delgado Olivares y a todos los compañeros que me ofrecieron su amistad, con quienes compartí el interés por la filosofía y de quienes aprendí tantas cosas dentro y fuera de clase. A todas mis amigas y amigos. A todas las personas que, sin conocerme, me ofrecieron su compañía y generosidad. Gracias por asombrarme y hacerme sentir, al mismo tiempo, tan bien y tan torpe.

A la Secretaría de Educación Pública que, a través de la Coordinación Nacional de Becas de Educación Superior, me otorgó una beca que me ayudó a concluir en tiempo y forma mi titulación.

ÍNDICE

ABSTRACT.....	6
RESUMEN.....	6
INTRODUCCIÓN.....	7
1. CAPÍTULO PRIMERO: El infinito como forma de las intuiciones puras en la <i>Estética trascendental</i>	13
1.1 ESTÉTICA TRASCENDENTAL: Espacio y tiempo como condiciones epistémicas y como intuiciones puras, vacías e infinitas.....	14
1.1.1 EXPOSICIÓN METAFÍSICA Y EXPOSICIÓN TRASCENDENTAL DEL ESPACIO Y EL TIEMPO: El infinito como intuición pura y vacía.....	21
1.1.2 ESPACIO Y TIEMPO EN KANT, LEIBNIZ Y NEWTON: El infinito limitado y el infinito ilimitado.....	27
1.2 INFINITO COMO <i>TOTUM ANALYTICUM</i> Y COMO <i>REGRESSUS IN INFINITUM</i>	33
1.2.1 <i>TOTUM ANALYTICUM</i> Y <i>TOTUM SYNTHETICUM</i> : El infinito como <i>totum analyticum</i>	33
1.2.2 <i>REGRESSUS IN INFINITUM</i> Y <i>REGRESSUS IN INDEFINITUM</i> : El infinito como <i>regressus in infinitum</i>	36
1.3 INFINITO COMO LÍMITE DE LA EXPERIENCIA.....	42
1.3.1 PRINCIPIO DE SIGNIFICATIVIDAD: El infinito como límite del sentido.....	42
1.3.2 CONCLUSIÓN.....	47
2. CAPÍTULO SEGUNDO: El infinito en la deducción de las categorías y principios en la <i>Analítica trascendental</i>	49
2.1 ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS.....	52
2.1.1 DEDUCCIÓN METAFÍSICA DE LAS CATEGORÍAS: Tabla de las formas de los juicios.....	52
2.1.2 DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL OBJETIVA DE LAS CATEGORÍAS: Triple síntesis pura en i).- la <i>sinopsis</i> por el sentido interno, ii).- la <i>síntesis</i> por la imaginación y iii).- el <i>concepto</i> por la apercepción.....	56
2.1.3 DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL SUBJETIVA: Descubrimiento de la unidad de la autoconciencia.....	69
2.2 ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS.....	82
2.2.1 ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL: La síntesis pura de la imaginación.....	83
2.2.2 PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO: El infinito en la cantidad extensiva y la cantidad intensiva.....	86
2.2.3 INFINITO Y NOÚMENO: <i>Infinito</i> como forma y <i>noúmeno</i> como contenido de los fenómenos.....	105
2.3 CONCLUSIÓN.....	106
3. CAPÍTULO TERCERO: El infinito como forma de la serie de los fenómenos en la <i>Dialéctica trascendental</i>	111
3.1 PARALOGISMOS DE LA RAZÓN PURA: La idea de Alma.....	119

3.1.1 CARACTERIZACIÓN DE LA IDEA DE ALMA: El Alma como substancia simple, idéntica a sí misma y realmente existente.....	120
3.1.2 NEGACIÓN DE LA VALIDEZ OBJETIVA DE LA IDEA DE ALMA: La unidad de la autoconciencia como forma de la conciencia.....	126
3.2 IDEAL DE LA RAZÓN PURA: La idea de Dios.....	129
3.3 ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA: La idea de Mundo.....	134
3.3.1 CARACTERIZACIÓN DE LA IDEA DE MUNDO: Los cuatro conflictos de las ideas cosmológicas.....	140
3.3.2 NEGACIÓN DE LA VALIDEZ OBJETIVA DE LA IDEA DE MUNDO: El <i>infinito</i> como forma y <i>lo incondicionado</i> como parte de la serie de los fenómenos.....	147
3.3.3 EL INFINITO Y LO INCONDICIONADO EN LA CAUSALIDAD POR LIBERTAD: La causalidad por libertad en el mundo fenoménico.....	154
3.4 CONCLUSIÓN: Apéndice de la <i>Dialéctica trascendental</i>	161
4. CONCLUSIONES.....	167
BIBLIOGRAFÍA.....	173

ABSTRACT

The present research project consists of an analysis of the role of infinite in the transcendental idealism conceived by Immanuel Kant. According to the hypothesis of this research, infinite plays a role in each of the faculties of the mind. In sensibility, infinite is the form of the pure intuitions of space and time. In understanding, infinite not only helps in the deduction of the categories and principles from the judgments, but also contributes to the discovery of the unity of self-consciousness and to the deduction of empirical concepts. In reason, infinite is the form of the series of phenomena, which has to do with the problem of the difference between transcendental freedom and practical freedom. The pure intuitions of sensibility and the categories and principles of understanding are a priori conditions of possibility of all experience. According to the hypothesis of this research, infinite, as these conditions, is the *form* of experience. Infinite helps in the deduction of pure and empirical concepts. However, it does not belong to understanding. The objective of this research is to show that infinite is a *constitutive* element -and not only a regulative element- of experience.

Key words: infinite, metaphysics, experience, limit, freedom.

RESUMEN

El presente proyecto de investigación consiste en un análisis de la función que cumple el infinito en el idealismo trascendental concebido por Immanuel Kant. De acuerdo con la hipótesis de la presente investigación, el infinito desempeña un papel en cada una de las facultades de la mente. En la sensibilidad, el infinito es la forma de las intuiciones puras de espacio y tiempo. En el entendimiento, el infinito no solamente ayuda a la deducción de las categorías y principios a partir de los juicios, sino que también contribuye al descubrimiento de la unidad de la autoconciencia y a la deducción de los conceptos empíricos. En la razón, el infinito es la forma de la serie de los fenómenos, lo cual tiene que ver con el problema de la diferencia entre libertad trascendental y libertad práctica. Las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías y principios del entendimiento constituyen condiciones *a priori* de posibilidad de toda experiencia. De acuerdo con la hipótesis de esta investigación el infinito, como dichas condiciones, constituye la *forma* de la experiencia. El infinito ayuda a la deducción de los conceptos puros y empíricos. Sin embargo, no pertenece al entendimiento. El objetivo de esta investigación es mostrar que el infinito es un elemento *constitutivo* -y no solamente regulativo- de la experiencia.

Palabras clave: infinito, metafísica, experiencia, límite, libertad.

INTRODUCCIÓN

*Bastante metafísica hay en no pensar en nada
¿Qué pienso yo del mundo?
¡Yo qué sé lo que pienso del mundo!
Me pondría a pensarlo si enfermara.
¿Qué idea tengo de las cosas?
¿Qué opinión es la mía sobre causas y efectos?
¿Qué he meditado sobre Dios y el alma
y sobre la creación del Mundo?
No sé. Pensarlo es para mí cerrar los ojos
y no pensar*

Fernando Pessoa

A primera vista, la noción de infinito no parece tener mucho que ver con el proyecto filosófico de Immanuel Kant. El sistema de pensamiento kantiano es el resultado de intereses muy concretos. La mayor preocupación filosófica de Kant era concebir una ciencia pura objetivamente válida, que solamente contuviera conocimientos sintéticos *a priori* y que fuera el fundamento necesario y universal de todas las ciencias empíricas. Como se sabe, Kant denominaba ‘metafísica’ a dicha ciencia pura. El mayor problema que Kant veía en el progreso de las ciencias empíricas de su época era la ausencia de un fundamento necesario y universal que las posibilitara. Kant consideraba que la metafísica de su tiempo había errado el camino, pues consistía en un conjunto de afirmaciones dogmáticas acerca de las cosas como supuestamente son *en sí*, pero que eran completamente ajenas a la experiencia y, en ese sentido, no tenían validez objetiva. Así pues, en la *Crítica de la razón pura* Kant expone la estructura y el contenido de su sistema filosófico, denominado ‘idealismo trascendental’. El idealismo trascendental es un sistema de pensamiento cuyo método consiste en la *crítica* de todo el conocimiento humano, con el propósito de distinguir entre el conocimiento objetivamente válido -con aplicación o referencia a la experiencia de un sujeto cognoscente- y el conocimiento sin validez objetiva -basado en afirmaciones dogmáticas sin referencia a la experiencia-.

El objetivo del presente proyecto de investigación es analizar cuál es la función que cumple el infinito en la metafísica entendida como ciencia pura, a saber, como ciencia que contiene el conjunto de todas las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia y las ciencias empíricas. Como se verá, dicha función se encuentra íntimamente relacionada con la posibilidad de conocer la *substancia* de la experiencia, y no solamente su *forma*. Suele

considerarse que la filosofía crítica kantiana es un sistema de pensamiento que descubre las *estructuras formales* de la experiencia y del pensamiento acerca de la experiencia, dejando de lado el *contenido* de la misma. Sin embargo, dicha interpretación es insuficiente, pues parece dar a entender que la filosofía de Kant es solamente una copia refinada de la filosofía de Leibniz. En cambio, la verdadera aspiración de Kant era conciliar las dos grandes corrientes de filosofía de su época: el empirismo anglosajón y el racionalismo continental. A pesar de que el idealismo trascendental consiste en descubrir todas las *estructuras formales* de la experiencia, a saber, los conocimientos sintéticos *a priori* que son condición de posibilidad del conocimiento empírico, es imposible encontrar dichas estructuras sin partir, justamente, de la *substancia* de la experiencia. Mediante el idealismo trascendental, Kant deseaba rescatar la *substancia* de la experiencia del abandono en que la habían dejado los racionalistas.

El propósito de la presente investigación es mostrar cuál es el papel que desempeña el infinito en el idealismo trascendental como sistema de pensamiento. El infinito, como las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías y principios del entendimiento, puede ser parte de la *estructura formal* de la mente. Esto quiere decir que el infinito podría ser uno de los fundamentos necesarios y universales de la posibilidad de toda experiencia. Pero, ¿cómo sería esto posible? El infinito sería una *forma* de la experiencia que cumpliría una función en cada una de las facultades de la mente que participan en el proceso de adquisición de conocimiento empírico: la sensibilidad, el entendimiento y la razón. La función del infinito en la adquisición del conocimiento tendría que ver con la *limitación* del contenido de la experiencia. Tanto en la deducción metafísica como en la deducción trascendental de las categorías, el infinito sería una de las *formas* necesarias para representar ciertos fenómenos. El infinito estaría íntimamente relacionado con los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación, que son formas de representar ciertos fenómenos de la experiencia. Así pues, el infinito ofrecería un *límite formal* para los fenómenos, *contrastándolos* con todos aquellos atributos o propiedades posibles que, sin embargo, no les pertenecen.

La característica básica del infinito como *forma* de la experiencia es que funciona como *límite* de los fenómenos. Las intuiciones puras de espacio y tiempo son condiciones *a priori* de posibilidad de las intuiciones empíricas. Sin embargo, dicha caracterización del

espacio y el tiempo es incomprensible si no se alude al infinito. La intuición del espacio y el tiempo es posible gracias a la síntesis pura efectuada por la imaginación, síntesis que genera los esquemas trascendentales del espacio y el tiempo. Dichos esquemas son vacíos e *infinitos*, en la medida en que solamente ‘contienen’ la *forma* de la intuición empírica: las intuiciones puras de espacio y tiempo. Así pues, el infinito es la *forma* necesaria de los esquemas trascendentales del espacio y el tiempo. Ahora bien, las intuiciones empíricas solamente son posibles si se suponen los esquemas del espacio y el tiempo. A saber, las intuiciones empíricas son *limitadas* por el infinito, en tanto que forma vacía de las intuiciones puras de espacio y tiempo. A partir de la función del infinito como *forma* de las intuiciones puras de la sensibilidad, es posible deducir su función en las otras facultades de la mente.

Uno de los problemas más polémicos de la *Crítica de la razón pura* es la diferencia entre sentido interno -sensibilidad- y unidad de la autoconciencia -entendimiento-. Algunas de las interpretaciones de la *Crítica de la razón pura*, como la ofrecida por Peter Frederick Strawson en *The Bounds of Sense*, han sido incapaces de explicar dicha diferencia. Mientras que el sentido interno es la intuición de sí mismo como fenómeno, la unidad de la autoconciencia es la consciencia de la actividad de pensar de un *Yo* idéntico a sí mismo -no solamente la consciencia de que se es consciente-. La unidad de la autoconciencia no puede ser intuita *temporalmente* como sí puede serlo el sentido interno. Sin embargo, para que la consciencia de la actividad de pensar sea posible es fundamental una *substancialidad* de la consciencia en el tiempo. La unidad de la autoconciencia, como consciencia de la actividad de pensar, tiene la capacidad de tomar decisiones y realizar acciones *en* el mundo de la experiencia. Tiene una voluntad, que es “la facultad o de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir su causalidad, a la realización de esos objetos” (Kant, 1788:<29>[15]). La unidad de la autoconciencia, como identidad de la consciencia de un agente racional, tiene una responsabilidad moral. Las decisiones tomadas por un agente racional se traducen, en el mundo de la experiencia, en acciones que tienen una *duración temporal*. Así pues, la *forma* de la consciencia es imposible sin la *substancia* de la experiencia. Pero, ¿qué tiene que ver esto con el infinito? La experiencia es imposible si no es en una continua e *infinita* serie de fenómenos. La mente aplica ciertas *estructuras formales* a dicha serie, haciendo posible el conocimiento

empírico de los fenómenos. Todo concepto empírico acerca de un objeto de la experiencia requiere que dicho objeto haya sido puesto entre ciertos *límites*. Dichos límites son ofrecidos por las *estructuras formales* del sujeto cognoscente y, de acuerdo con la interpretación ofrecida en la presente investigación, el *infinito* formaría parte de dichas estructuras.

Si se acepta la función del infinito como *forma y límite* de la experiencia, entonces también es necesario admitir que dicha función trasciende el problema de la adquisición del conocimiento empírico. Aceptar la presencia del infinito en la experiencia significaría, además, adentrarse en el problema de la presencia del infinito en las decisiones morales. La interpretación académica de la filosofía práctica kantiana sugiere que la moralidad consiste en el cumplimiento incondicional de la ley moral como idea reguladora del comportamiento de los agentes racionales. Sin embargo, es posible llevar a cabo una interpretación alternativa de la filosofía moral kantiana si se toma en cuenta la función del infinito como *límite* de la experiencia.

Kant distingue entre libertad trascendental y libertad práctica. De acuerdo con la primera, la moralidad consistiría en el cumplimiento de la ley moral independientemente de todo elemento empírico. De acuerdo con la segunda, sin embargo, las decisiones morales pueden estar influenciadas por las inclinaciones sensibles de los agentes racionales. Kant acepta que ninguna decisión moral *real* está exenta de dichas inclinaciones, e incluso admite que es posible tomar decisiones basándose en máximas prudenciales diferentes a la ley moral. Dichas decisiones estarían basadas en la experiencia y serían determinadas por los sentimientos, en la medida en que “toda | inclinación y todo impulso sensible están fundados en el sentimiento” (Kant, 1788:<129>[73]). De acuerdo con la libertad práctica, la razón “tiene que conocer en modo determinado la causalidad respecto de las acciones de la voluntad en el mundo de los sentidos, pues de otra manera no podría producir realmente ninguna acción” (Kant, 1788:[49]<86>). Mientras que la ley moral o *imperativo categórico* es un juicio que contiene una determinación de la voluntad que es reconocida como objetivamente válida para todo agente racional, las máximas prudenciales o *imperativos hipotéticos* son juicios que contienen una determinación de la voluntad que “es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad” (Kant, 1788:<35>[19]). Mientras que la ley moral puede ser cumplida por una voluntad que tiene libertad trascendental, las

máximas prudenciales están condicionadas por las inclinaciones sensibles, a saber, por la causalidad como mecanismo de la naturaleza.

“La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo de la naturaleza, establecida la primera por medio de la ley moral y la segunda mediante la ley de la naturaleza, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible si éste no se representa como ser en sí mismo, con relación a la primera, ni como fenómeno, con relación a la segunda, en la conciencia *pura* en el primer caso y en la conciencia *empírica* en el segundo” (Kant, 1788:[6]<10>).

A pesar de que es verdad que no es posible concebir la filosofía moral kantiana sin la ley moral, sí es posible sugerir una interpretación alternativa que dé cabida a las inclinaciones sensibles. De acuerdo con dicha interpretación, como “no podemos esperar la plena adecuación con la | ley moral más que en un progreso que va al infinito” (Kant, 1788:[122]<221>), es necesario que, en lo tanto, las decisiones morales de los agentes racionales se basen en máximas prudenciales.

Pero, otra vez, ¿qué tiene que ver esto con el infinito? Toda decisión moral implica *contrastar* infinitas alternativas de acción, con el propósito de elegir aquella que mejor se ajusta a los criterios de comportamiento de la persona y que se opone a todas las otras alternativas. De hecho, las alternativas diferentes a la ley moral que se tiene derecho a elegir “son infinitas y no pueden ser reunidas determinadamente en una regla universal” (Kant, 1788:[28]<50>). Ahora bien, los infinitos cursos de acción posibles son descritos por ciertos juicios:

“el juicio que debe decidir si una cosa es o no un objeto de la razón pura práctica es totalmente independiente de la comparación con nuestra facultad // física y se trata solamente de saber si nos es lícito *querer* una acción dirigida a la existencia de un objeto, estando éste en nuestro poder; por lo tanto, la *posibilidad moral* tiene que preceder la acción” (Kant, 1788:[57]<101>).

Las personas necesitan de la razón para *distinguir* un juicio de otro y para *elegir* uno de ellos con base en sus criterios de comportamiento moral. Así, en la decisión moral los juicios son *contrastados*. De acuerdo con la interpretación ofrecida en la presente investigación, dicho *contraste* es llevado a cabo por el infinito, tal como sucede con las representaciones de los fenómenos efectuadas por los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación. Así pues, mientras que la libertad trascendental es la autonomía de la voluntad respecto de las inclinaciones sensibles, la libertad práctica puede ser la *capacidad deliberativa* de los agentes racionales, tomando en cuenta sus condiciones empíricas.

La *Crítica de la razón pura* es una de las obras maestras de la historia de la filosofía, debido a la fertilidad de las ideas y reflexiones que contiene. Esta investigación intenta mostrar que dicha fertilidad es prácticamente inagotable. El idealismo trascendental es un sistema de pensamiento que puede ser estudiado desde una infinidad de perspectivas. El análisis de la noción de infinito, en tanto que *forma* o *límite* de la experiencia, es una de ellas.

Esta investigación se divide en tres capítulos. Cada capítulo consiste en un análisis de la función del infinito en una de las facultades de la mente, ya sea la sensibilidad, el entendimiento o la razón. Como bibliografía básica, se han considerado las interpretaciones del idealismo trascendental de Henry E. Allison, Jonathan Bennett, Alberto Rosales, Pedro Stepanenko y Peter Frederick Strawson. Cada una de dichas interpretaciones comienza desde un punto de partida diferente. Mientras que Allison es un claro defensor del idealismo trascendental, por ejemplo, Strawson lo considera como una mera psicología o subjetivismo trascendental. A pesar de estas diferencias básicas en la interpretación, los autores son fieles a la argumentación kantiana, de manera que es posible hacer uso de sus ideas de manera simultánea y sin contradicción. El enfoque de la presente investigación es analítico, en la medida en que la mayoría de los autores consultados son anglosajones y pertenecen a la corriente analítica de la filosofía. Sin embargo, no por ello la investigación es parcial o sesgada. Se intenta seguir la argumentación de Kant con la mayor fidelidad posible, con el propósito de evitar errores graves en la interpretación.

La primera edición de la *Crítica de la razón pura* apareció en 1781 y la segunda en 1787. La mayoría de las citas de la *Crítica* incluidas en la presente investigación pertenecen a ambas ediciones. Para la primera edición, la página a la que corresponde cada cita es escrita entre los símbolos < >, mientras que para la segunda edición la página es escrita entre corchetes []. A pesar de que las citas incluidas en la presente investigación pertenecen a ambas ediciones, se toma el año de aparición de la primera edición -1781- como referencia para la bibliografía. El mismo criterio es utilizado en el caso de las citas de la *Crítica de la razón práctica* y de las otras obras de Kant que fueron consultadas.

1. CAPÍTULO PRIMERO: El infinito como forma de las intuiciones puras en la *Estética trascendental*

Cualquier cosa que imaginemos es finita. Por consiguiente, no hay idea o concepción de ninguna clase que podamos llamar infinita.

Ningún hombre puede tener en su mente una imagen de las cosas infinitas ni concebir la infinita sabiduría, el tiempo infinito, la fuerza infinita o el poder infinito.

Cuando decimos de una cosa que es infinita significamos solamente que no somos capaces de abarcar los términos y límites de la cosa mencionada [...]

Un hombre no puede tener idea que represente una cosa no sujeta a sensación

Thomas Hobbes,
Leviatán

En la *Crítica de la razón pura*, el infinito cumple diferentes funciones de acuerdo con la facultad de la mente a la que se esté aludiendo: la sensibilidad, el entendimiento o la razón. En la *Estética trascendental*, el infinito aparece como forma *a priori* en que las intuiciones puras de espacio y tiempo se dan a la sensibilidad. Es por ello que, en este primer Capítulo, el análisis de la noción de infinito estará relacionado con el análisis de las nociones de espacio y tiempo. Henry E. Allison establece una distinción entre espacio y tiempo como **condiciones epistémicas** o condiciones de posibilidad de la experiencia y espacio y tiempo como **intuiciones puras**, vacías e *infinitas*. El objetivo de este Capítulo será defender la hipótesis de que el infinito es la forma en la que espacio y tiempo pueden darse a la sensibilidad como intuiciones puras y vacías, en contraste con la función que desempeñan como condiciones epistémicas. Peter Frederick Strawson introduce el **principio de significatividad** *-principle of significance-* con el propósito de explicar cómo es que la experiencia es el límite que ninguna proposición con sentido puede exceder. El propósito de este Capítulo será demostrar que el infinito es, justamente, el límite de la experiencia y que, por lo tanto, toda proposición con sentido debe caer dentro de los límites marcados por él.

En el primer apartado se seguirá la argumentación de Allison para concluir que espacio y tiempo solamente pueden ser infinitos si se los considera como intuiciones puras y vacías, y no como condiciones epistémicas. En el segundo apartado se distinguirá entre dos parejas de nociones opuestas: i).- el infinito como *totum analyticum* o como *totum syntheticum*, y ii).- el infinito como *regressus in infinitum* o como *regressus in indefinitum*.

Se defenderá que las intuiciones puras de espacio y tiempo son infinitas como *totum analyticum* y como *regressus in infinitum*. En el tercer apartado se defenderá la tesis de que el infinito, como intuición pura y vacía, funge como límite de la experiencia en el sentido de Strawson. Para ello se hará uso del **principio de significatividad**, que afirma que los conceptos y las ideas solamente son legítimos si se encuentran en conexión con la experiencia.

Es importante no perder de vista la aspiración del proyecto kantiano en su conjunto: la filosofía de Immanuel Kant es una filosofía crítica y su propósito es instituir a la metafísica como una ciencia con validez objetiva. Para ello, el criticismo es un instrumento fundamental. Ya sea que se haga uso de él en defensa del idealismo trascendental, como lo hace Allison, o que se intente desmontar todo el sistema trascendental kantiano otorgando límites más estrechos a la experiencia, como lo hace Strawson, el infinito desempeña una función que debe ser analizada.

1.1 ESTÉTICA TRASCENDENTAL: Espacio y tiempo como condiciones epistémicas y como intuiciones puras, vacías e infinitas

Kant considera que el límite del conocimiento objetivamente válido es la experiencia. Sin embargo, también considera que una característica del conocimiento verdadero es su necesidad y su universalidad. Es por ello que concluye que el único conocimiento objetivamente válido acerca de la experiencia es el de sus *condiciones de posibilidad*. Tan es así que la pregunta de la primera crítica, ¿qué puedo conocer?, es respondida por Kant con otra pregunta: ¿cuáles son las condiciones *a priori*, necesarias y universalmente válidas, que hacen posible el conocimiento humano? A primera vista, la noción de infinito [*die Unendlichkeit*] no parece tener mucho que ver con el análisis de las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento objetivamente válido. Sin embargo, el objetivo de este Capítulo es demostrar que el infinito es la forma de las intuiciones puras y, en ese sentido, es el límite de los alcances de la sensibilidad. Como se verá, el infinito es la forma *a priori* en que las intuiciones puras de espacio y tiempo se dan a la sensibilidad. El infinito funge como límite de todo lo que aparece en las intuiciones puras, en la medida en que ningún fenómeno de la experiencia puede darse fuera de ellas. Para comenzar este análisis, conviene resumir brevemente algunas ideas formuladas por Allison en *El idealismo*

trascendental de Kant: una interpretación y defensa. Dichas ideas aclararán el papel que juega el infinito como límite del conocimiento.

Uno de los más brillantes aportes de la filosofía kantiana es, como afirma Allison, su dimensión crítica, formal o trascendental: “El idealismo kantiano es «formal» en el sentido de que es una teoría sobre la naturaleza y el alcance de las *condiciones* bajo las cuales los objetos pueden ser experimentados o conocidos por la mente humana” (Allison, 1983:62). Además, “este idealismo es «crítico» porque se funda en una reflexión de las condiciones y límites del conocimiento humano, no en los contenidos de conciencia o en la naturaleza de la realidad *an sich*” (Allison, 1983:62). De acuerdo con Allison, de hecho, el idealismo trascendental es aquello que distingue a una filosofía crítica de cualquier otra filosofía no crítica¹. Básicamente, el idealismo trascendental consiste en que el sujeto cognoscente es quien ofrece las condiciones *a priori* de posibilidad de los fenómenos, otorgándoles realidad o validez objetiva². Paradójicamente, es el sujeto quien otorga las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivamente válido. Kant postula una serie de condiciones *a priori* únicamente bajo las cuales es posible la intuición de los fenómenos en general. Dichas condiciones reflejan, de acuerdo con Allison, la estructura del aparato cognoscitivo humano. Las condiciones *a priori* que determinan el conocimiento objetivamente válido no son un conjunto adicional de entidades incognoscibles agregadas arbitrariamente a los fenómenos experimentados por el sujeto cognoscente. Aunque el sujeto determina la forma de los fenómenos de la experiencia, ello no quiere decir que agregue a los fenómenos algo diferente de ellos mismos. Esto quiere decir que la aprehensión de los fenómenos solamente es posible de acuerdo a la estructura formal de la mente del sujeto.

Es en este punto en el que Kant se deslinda de Gottfried Wilhelm Leibniz: *i*).- por una parte, la mente no es la que constituye o da realidad a los fenómenos, y *ii*).- por otra parte, las condiciones *a priori* de posibilidad de toda experiencia, como lo son el espacio y el tiempo, no se deducen de los fenómenos -esto es, el espacio no se deduce *a posteriori* de

¹ Allison, 1983:62 a 65.

² Es importante aclarar que ‘realidad’ o ‘validez objetiva’ no es lo mismo que ‘verdad’. El idealismo trascendental insiste en limitar el conocimiento a la experiencia. Esto quiere decir que no es posible afirmar nada acerca del valor de verdad del conocimiento -a saber: acerca de la adecuación de las representaciones con objetos realmente existentes-, sino que solamente se puede determinar la realidad o validez objetiva de dicho conocimiento gracias a las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia.

la ubicación colindante de dos objetos, y el tiempo no se deduce *a posteriori* de la sucesión en los momentos de un objeto-. Así pues, Kant no es ni un idealista empírico ni un realista trascendental, sino que es un **idealista trascendental** y un **realista empírico**. Allison define ‘idealidad’ como aquello que es dependiente de o se encuentra en la mente y ‘realidad’ como aquello que es independiente o exterior a la mente. En el *sentido empírico*, ‘idealidad’ se refiere a los datos privados de las mentes individuales, al dominio privado de las representaciones de las mentes individuales; en cambio, ‘realidad’ se refiere a los fenómenos u objetos de la experiencia ordenados espacial y temporalmente y accesibles intersubjetivamente, a los objetos espaciotemporales y reales empíricamente. En el sentido empírico, la diferencia entre ‘idealidad’ y ‘realidad’ es una distinción entre los aspectos subjetivos y los aspectos objetivos de la experiencia humana. En cambio, en el *sentido trascendental* ‘idealidad’ caracteriza las condiciones *a priori*, necesarias y universales, del conocimiento humano. Es por ello que tanto el espacio como el tiempo corresponden a la ‘idealidad trascendental’, en la medida en que son condiciones *a priori* de la sensibilidad gracias a las cuales la mente humana recibe los datos de la experiencia. Ningún fenómeno puede ser experimentado o pensado independientemente de estas formas de la sensibilidad. En el sentido trascendental ‘realidad’ caracteriza aquello que puede ser experimentado y pensado independientemente de dichas condiciones *a priori* de la sensibilidad: se trata de un objeto no sensible o noúmeno, como el espacio y el tiempo absolutos de Isaac Newton, que son independientes de un sujeto cognoscente³. Independencia de las condiciones *a priori* de la sensibilidad es lo mismo que independencia de la mente.

De acuerdo con Kant el conocimiento que podemos tener de la realidad se limita a los fenómenos -en relación con las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana: espacio y tiempo- y no a las cosas en sí mismas -independientemente de dichas condiciones subjetivas-. La espacialidad y la temporalidad son características de los fenómenos considerados como aparecen, y no como cosas en sí mismas. El conocimiento depende de ciertas condiciones *a priori* -como las formas de la sensibilidad- que constituyen la estructura del aparato cognoscitivo humano. Dichas condiciones *a priori* son tomadas de la experiencia por la mente en la medida en que son la *forma* -aunque no el contenido o materia- de la misma. Estas condiciones *a priori* son universales y necesarias y solamente

³ Allison, 1983:34 a 36.

gracias a ellas la mente es capaz de reconocer algo como objeto en general, es decir, de darle forma a la materia de los fenómenos de la experiencia. Todo el conocimiento humano está gobernado por tales condiciones *a priori*. Ello se acerca a una respuesta a la pregunta de la primera crítica, ¿qué puedo conocer?, y explica por qué es posible afirmar que Kant es tanto un idealista trascendental como un realista empírico.

Es posible encontrar una caracterización diferente de las nociones kantianas de idealidad trascendental y realidad empírica en Peter Frederick Strawson⁴. Strawson considera que el idealismo trascendental es una mera psicología o subjetivismo trascendental, en la medida en que afirma que solamente es posible conocer los cuerpos y los estados de la conciencia como fenómenos, pero no como cosas en sí. A pesar de que en este análisis se apoyará la interpretación del idealismo trascendental efectuada por Allison, no está de más incluir la breve caracterización que Strawson hace de la idealidad trascendental y de la realidad empírica:

“Kant acompaña con frecuencia sus afirmaciones sobre la idealidad tanto del espacio como del tiempo con una afirmación sobre la realidad empírica de ambos. Es esto, reclama con evidente sinceridad, lo que diferencia su idealismo del de Berkeley que «degrada los cuerpos a mera ilusión». [...] Parece decir, al postular una misma realidad empírica para el espacio y el tiempo, que los ítems particulares situados en el espacio y el tiempo, cualquiera que sea su carácter, ya el de cuerpos en el espacio (y en el tiempo) o sólo el de estados de conciencia en el tiempo, están en pie de igualdad en lo que a la existencia real se refiere (tienen la misma realidad empírica), aunque todos ellos sean sólo fenómenos de las cosas en sí, es decir, que dependen para su existencia del afectarnos a nosotros, como somos en nosotros mismos, por parte de otras (o las mismas) cosas como son en sí” (Strawson, 1968:51).

Allison compartiría plenamente la interpretación de Strawson de no ser por su afirmación de que los cuerpos y los estados de la conciencia son solamente fenómenos y no cosas en sí mismas. Es verdad que dichos cuerpos y estados de conciencia son fenómenos que deben afectar a la mente para poder existir, pero no por ello son meras apariencias o substituciones de cosas en sí que resultan incognoscibles.

Allison propone llamar **condiciones epistémicas** a las condiciones *a priori*, necesarias y universales, gracias a las cuales no solamente es posible la experiencia, sino también la representación objetiva de un estado de cosas en la experiencia. Gracias a dichas condiciones las representaciones se refieren a objetos o tienen realidad o validez objetiva.

⁴ Strawson, 1968:51.

Es importante tener en cuenta que las condiciones epistémicas no son condiciones ontológicas, entendiendo éstas últimas como condiciones de posibilidad del *ser* de las cosas como son en sí, es decir, en el sentido de su realidad trascendental -como el espacio y el tiempo absolutos de Newton-. En cambio, las condiciones epistémicas son condiciones de posibilidad del *conocimiento* o *experiencia* de las cosas, es decir, de las cosas en la medida en que aparecen y son conocidas. Las condiciones epistémicas son fuentes de conocimiento. Así pues, Kant no es un realista ingenuo. No solamente es incapaz de afirmar la existencia real, con independencia de la mente, de los fenómenos de la experiencia, sino también de sus condiciones *a priori* de posibilidad. Kant no acepta acríticamente las nociones de espacio y tiempo absolutos de Newton. Espacio y tiempo no son cosas en sí que existan independientemente de la mente. Esto quiere decir que el espacio y el tiempo no son condiciones ontológicas de posibilidad de las cosas en sí mismas, sino condiciones epistémicas de posibilidad de nuestro conocimiento o experiencia de las cosas. Espacio y tiempo, como condiciones epistémicas, son fuentes de conocimiento.

En 1770 Kant escribe la *Disertación inaugural: Sobre la forma y principio del mundo sensible e inteligible* [*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilie forma et Principiis*], mediante la cual asume la cátedra de filosofía de Königsberg⁵. En dicha *Disertación*, afirma que espacio y tiempo son formas de la sensibilidad. Distingue entre lo sensible y lo inteligible, entre el fenómeno y el noúmeno. Sensibilidad e inteligencia son diferentes facultades de la mente. Solamente mediante la sensibilidad es posible conocer lo que se encuentra en el espacio y el tiempo: sólo se puede conocer el mundo fenoménico de acuerdo a las reglas de la sensibilidad. El conocimiento humano se limita al mundo fenoménico. De acuerdo con Rafael Arrillaga Torrens, en dicha *Disertación* se afirma que

“el tiempo y el espacio no son propiedad de las cosas, en el sentido que lo son el olor o la textura. Tampoco son objetos naturales que existan independientemente de las cosas. Son, más bien, condiciones en la percepción de los objetos. Por lo tanto, no son reales, excepto como factores de la experiencia sensible. Kant llamó al tiempo y al espacio «formas puras de la sensibilidad». No tienen existencia fuera de nosotros, constituyen parte de nuestra visión de las cosas” (Arrillaga Torrens, 1979:29).

Espacio y tiempo constituyen las condiciones de la percepción, las formas puras de la sensibilidad del sujeto, indispensables en toda representación intuitiva. Las condiciones de

⁵ Arrillaga Torrens, 1979:29.

la percepción no se adaptan al objeto, sino que el objeto se ajusta a ellas. Mediante la sensibilidad, la mente conoce el mundo de los fenómenos, las cosas como se experimentan. El mundo de los fenómenos, de los sentidos, de la percepción, es el territorio del conocimiento humano.

En 1781 Kant publica la *Crítica de la razón pura*, que se divide en dos partes: la *Doctrina trascendental de los elementos* y la *Doctrina trascendental del método*. A su vez, la primera se subdivide en tres partes: la *Estética trascendental*, la *Analítica trascendental* y la *Dialéctica trascendental*. En la *Crítica de la razón pura*, Kant se pregunta si es posible descubrir un conjunto de condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento: condiciones de las cosas como aparecen a la mente, como las formas de la sensibilidad -espacio y tiempo- y las categorías y principios del entendimiento. En este Capítulo se analizará la primera clase de dichas condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento, es decir, las formas puras de la sensibilidad -espacio y tiempo-, vinculándolas con el asunto de interés: la noción de infinito. Las formas puras de la sensibilidad -espacio y tiempo- son *a priori* en la medida en que son independientes no solamente de una experiencia particular, sino de toda experiencia posible⁶. A este respecto, Stephan Körner cita un fragmento de la *Introducción* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: es *a priori* el conocimiento que es “independiente de la experiencia y aun de todas las impresiones de los sentidos” (Kant, 1781:[B2])⁷. Espacio y tiempo son intuiciones *a priori* -son la forma de las intuiciones empíricas- en la medida en que no necesitan de ninguna experiencia particular para aparecer a la mente humana: no se deducen *a posteriori* de las experiencias particulares, como lo creía Leibniz.

En la *Estética trascendental*, Kant afirma que la intuición es la manera en que los fenómenos se dan a la sensibilidad. La intuición solamente es posible gracias a la sensibilidad, es decir, a la capacidad de la mente de recibir intuiciones de acuerdo a la manera en que es afectada por ellas. Así pues, la sensibilidad suministra intuiciones empíricas que, posteriormente, serán pensadas por el entendimiento para generar conceptos empíricos. Es por ello que todo pensar del entendimiento se refiere, en último término, a las intuiciones empíricas suministradas por la sensibilidad. Ahora bien, la sensación es el

⁶ Kant, 1781:[B3].

⁷ Körner, 1977:20.

efecto de un fenómeno sobre la sensibilidad y la intuición empírica es aquella que se refiere a un fenómeno a través de la sensación.

En este punto es en el que entra en juego lo afirmado A propósito de la forma y el contenido o materia del fenómeno. La materia del fenómeno es aquello que corresponde a la sensación: lo que, de acuerdo con Allison, tiene realidad empírica⁸. En cambio, la forma del fenómeno es aquello que hace posible que lo múltiple en el fenómeno sea ordenado en relaciones. Esto es, el conjunto de condiciones *a priori*, necesarias y universales, de posibilidad del conocimiento del fenómeno -condiciones epistémicas-. La forma del fenómeno está presente *a priori* en el individuo y antecede lógicamente a la materia del fenómeno. Solamente se puede tener conocimiento *a priori* de la forma, no de la materia de los fenómenos. También Körner distingue entre la forma -espacio y tiempo- y la materia de la percepción:

“Los aspectos permanentes de una actividad o una cosa variable se denominan con frecuencia su forma. Como la situación en el espacio o en el espacio y el tiempo es un aspecto invariable de la percepción, Kant habla de él como si se tratara de la forma de la percepción. La materia la considera constituida por el resultado de la sensación, es decir, el resultado de nuestro ser afectado por los objetos” (Körner, 1977:35).

De acuerdo con Kant, la forma de todo fenómeno es dada *a priori* a la mente y por ello es diferente de la sensación misma. En ese sentido, es la forma pura de la sensibilidad y puede llamársele intuición o representación pura, en la medida en que es la intuición *a priori* de las relaciones que mantiene lo múltiple de los fenómenos, pero no el contenido o materia de los mismos. Aun la intuición de sí mismo -del *Yo pienso*- por el sentido interno es solamente intuición de su apariencia, es decir, del yo empírico como fenómeno y no como cosa en sí. Mediante la introspección no es posible acceder al verdadero *Yo pienso*, como creía René Descartes, sino solamente al yo empírico. Así pues, Kant limita la posibilidad de la experiencia al mundo de las apariencias, tanto para el sentido externo como para el sentido interno: la experiencia del sentido externo e interno es experiencia de fenómenos, no de cosas en sí⁹.

Espacio y tiempo son los fundamentos necesarios de toda experiencia y son lo único que la sensibilidad puede suministrar *a priori* a la mente. La primera complicación de esta

⁸ Aunque ello no niega, como se ha visto, que también la *forma* del fenómeno -espacio y tiempo, en tanto que condiciones epistémicas- tenga realidad empírica.

⁹ Arrillaga Torrens, 1979:47 y 52.

caracterización del espacio y el tiempo aparecerá cuando se haga uso de la noción de infinito, en relación con el espacio y el tiempo absolutos de Newton. Las dos preguntas a las que, en este sentido, Kant intentará dar respuesta son: ¿el espacio y el tiempo son infinitos? y ¿es posible tener una intuición -pura- del infinito? Este análisis comenzará, como la *Estética trascendental* misma, por el estudio de la noción de espacio.

1.1.1 EXPOSICIÓN METAFÍSICA Y EXPOSICIÓN TRASCENDENTAL DEL ESPACIO Y EL TIEMPO: El infinito como intuición pura y vacía

El sentido externo es una propiedad de la mente que le permite representarse objetos como fuera de ella misma, en el espacio, en donde son determinados la forma, el tamaño y la relación de todos los objetos entre sí. El espacio no puede ser intuido como algo dentro de la mente. Es una determinación o una relación inherente a los fenómenos externos a la mente: es la constitución de la *forma* de la intuición externa. Ahora bien, como ya se ha afirmado, el espacio no se extrae de las experiencias externas como lo quería Leibniz. Al contrario, el hecho de que ciertas experiencias sean consideradas por la mente como algo exterior a ella misma, se debe a la previa representación pura del espacio. El espacio no se obtiene de los fenómenos externos, sino que los fenómenos externos son posibles gracias a la representación pura del espacio, fundamento y condición de posibilidad de todas las intuiciones externas.

En este punto, es posible una respuesta a la primera pregunta planteada: ¿el espacio es infinito? En la *Estética trascendental*, Kant presenta dos exposiciones de la noción de espacio: *i).*- una metafísica, y *ii).*- una trascendental. La primera analiza el carácter *a priori* del espacio; la segunda su carácter sintético. En el segundo punto de la primera exposición -la metafísica (Kant, 1781:<A24>[B39])- , Kant afirma que el espacio es fundamental para toda intuición externa: aunque no se pueda pensar la independencia de los fenómenos externos respecto de la intuición pura del espacio, sí se puede pensar un espacio en el que no se encuentre ningún objeto. Si el espacio fuera una propiedad *a posteriori* de los fenómenos, se podría tener una intuición de ellos fuera del espacio. Sin embargo, es imposible concebir un fenómeno exterior a la mente sin el espacio. El espacio es una noción *a priori*: ello se aproxima a la noción de un espacio infinito, que se reafirma con mucha más fuerza en el tercer y cuarto puntos de la exposición metafísica (Kant, 1781:<A25>[B40]). En el tercer punto, Kant afirma que

“uno puede representarse sólo un único espacio; y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por ellos sólo partes de uno y el mismo espacio único. Y estas partes tampoco pueden preceder al espacio único omniabarcador, como si fueran elementos de él (a partir de los cuales fuese posible la composición de él); sino que sólo *en él* pueden ser pensadas. Él es esencialmente único; lo múltiple en él, y por tanto, también el concepto universal de espacios en general, se basa simplemente en limitaciones. De aquí se sigue que, con respecto a él, una intuición *a priori* (que no es empírica) sirve de fundamento de todos los conceptos de él” (Kant, 1781:[B39]<A25>).

Con ello quiere decirse que, mientras que de la suma de infinitas partes del espacio no es posible la composición del mismo como intuición pura -en ausencia de objetos-, en cambio en él como espacio único sí pueden ser pensadas infinitas divisiones y limitaciones. Dichas limitaciones de la intuición pura e infinita de un espacio único son puestas, justamente, por los objetos en tanto que fenómenos externos a la mente humana. Solamente es posible concebir un espacio, del cual todos los espacios particulares forman parte. En el cuarto punto ello es aún más explícito: “El espacio es representado como una cantidad infinita *dada*” (Kant, 1781:<A25> [B40]), en la medida en que puede contener en sí simultáneamente una multitud infinita de representaciones, es decir, de fenómenos u objetos. Todas las partes del espacio son, en este sentido, simultáneas hasta el infinito, sin ser jamás la suma de todas ellas la totalidad infinita del espacio único.

En la segunda exposición -la trascendental ([B41])-, se afirma que el espacio es un principio a partir del cual puede ser comprendida la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*. Ahora bien, ¿cómo es posible tener una intuición infinita *a priori* del espacio cuando, de acuerdo con lo dicho, el espacio es la mera forma -y no el contenido o materia- de la intuición? Kant afirma que la forma del fenómeno es dada por el sujeto y es anterior a la intuición empírica que se percibe. La representación del espacio es originariamente intuición *a priori* que se encuentra en la mente antes de la percepción de cualquier fenómeno, es decir que es intuición necesariamente pura y no empírica. Esto es debido a que, como ya se ha dicho, es posible concebir un espacio infinito vacío, pero no un fenómeno fuera del espacio. La intuición pura del espacio antecede a la intuición empírica de los fenómenos.

Ahora bien, en la medida en que el espacio, en la *Estética trascendental*, es una intuición pura e infinita -y no un concepto-, es posible afirmar que la infinitud del espacio no es, sin embargo, **ilimitada**. La infinitud del espacio es **limitada** debido a que *es dada de*

manera inmediata, como una única intuición pura. Si la infinitud del espacio no se diera inmediatamente como intuición, entonces no sería una infinitud limitada: sería una infinitud ilimitada que se asemejaría más bien a la noción de espacio absoluto de Newton. El espacio absoluto newtoniano es ilimitado porque no es una forma pura de la sensibilidad de un sujeto, no es el fundamento *a priori* de posibilidad de la intuición de los fenómenos. Ello quiere decir que no requiere de la sensibilidad de un sujeto para *ser*, ya *es* previamente a todo fenómeno de la intuición: es una infinitud ilimitada pero al mismo tiempo vacía. En cambio, el espacio propio de la sensibilidad de un sujeto no es absoluto -ilimitado- en el sentido de Newton. La intuición externa del espacio -como infinitud limitada- “tiene su sede meramente en el sujeto, como la constitución formal de éste, merced a la cual es afectado por objetos recibiendo por ello una *representación inmediata* de ellos, es decir, una *intuición*” (Kant, 1781:[B41]). Además,

“[...] sólo desde el punto de vista de un ser humano podemos hablar de espacio, de entes extensos, etc. [...] La proposición: Todas las cosas están unas junto a las otras en el espacio, vale solamente con la limitación: si esas cosas se toman como objetos de nuestra intuición sensible” (Kant, 1781:<A26> [B42]).

El espacio es una parte de la constitución formal del sujeto en la medida en que es la forma del sentido externo. No representa ninguna determinación o propiedad de cosas en sí y, por lo mismo, no subsiste si se hace abstracción del sujeto empírico, en la medida en que es una condición epistémica en el sentido en que lo concibe Allison. El espacio es la condición subjetiva de la sensibilidad a través de la cual la intuición de los fenómenos del sentido externo es posible. Es la forma *a priori* de todos los fenómenos exteriores a la mente humana. Es la condición epistémica necesaria para la intuición de los objetos fuera de la mente, pero también es la intuición pura, vacía e *infinita* que resta si se hace abstracción de ellos. Así pues, es necesario distinguir entre: *i*).- el espacio como **condición epistémica** en el sentido de Allison -como condición *a priori* de posibilidad del conocimiento- y *ii*).- el espacio como **intuición pura, vacía e infinita**, en abstracción de la intuición empírica de todo fenómeno particular. Solamente en este segundo sentido es posible afirmar que el espacio es, de acuerdo con Kant, infinito.

El análisis que Kant hace del tiempo es mucho más complejo. El sentido interno es una propiedad de la mente que permite a ésta última intuirse a sí misma o intuir su estado interior. El sentido interno no da una intuición del alma o de la mente como objeto, pero es

una forma gracias a la cual es posible la intuición del estado interior de la mente. Todo lo que pertenece a las determinaciones internas de la mente es representado en relaciones de tiempo. Así como el espacio no puede ser intuitido como algo en el interior de la mente, tampoco el tiempo puede ser intuitido exteriormente. El sentido interno es una propiedad de la sensibilidad que representa las determinaciones internas de la mente en relaciones temporales. Como se verá, el sentido interno es la forma temporal del infinito, es decir: la forma en que la mente se intuye a sí misma en tanto que conciencia. El tiempo es una condición *a priori*, necesaria y universal, de posibilidad de los fenómenos, que sirve de fundamento de todas las intuiciones. Es una forma pura de la intuición sensible. Una diferencia básica respecto del espacio o los diferentes espacios es que el tiempo o los diferentes tiempos no son simultáneos -como sí lo son los espacios-, sino sucesivos. Ello es debido a que el tiempo tiene una sola dimensión.

El tiempo, como el espacio, es *i*).- en primer lugar, una **condición epistémica** en el sentido de Allison y *ii*).- en segundo lugar, una **intuición pura, vacía e infinita**. Nuevamente, Kant presenta dos exposiciones de la noción de tiempo: *i*).- una metafísica, y *ii*).- una trascendental. La primera analiza el carácter *a priori* del tiempo; la segunda su carácter sintético. En el segundo punto de la primera exposición -la metafísica (Kant, 1781:[B46]<A31>)-, Kant afirma que el tiempo es el fundamento no suprimible de todas las intuiciones suprimibles: los fenómenos pueden desaparecer, pero el tiempo no puede ser suprimido. No es posible la intuición de un fenómeno fuera del tiempo, pero sí es posible la intuición de un tiempo vacío: en ese sentido es infinito. Por ello, la suma de las partes sucesivas del tiempo jamás dará como resultado la totalidad del tiempo. En el cuarto punto, Kant afirma que el tiempo no es un concepto, sino una forma pura de la intuición empírica. “Diferentes tiempos son solamente partes | del mismo tiempo” (Kant, 1781:<A32>). Finalmente, en el quinto punto de la exposición metafísica Kant no solamente reafirma la infinitud del tiempo, sino también la necesidad de que éste sea una intuición -pura, vacía e *infinita*- y no un concepto:

“La infinitud del tiempo no significa nada más, sino que toda cantidad determinada del tiempo es posible sólo mediante // limitaciones de un tiempo único que sirve de fundamento. Por eso, la representación originaria *tiempo* debe ser dada como ilimitada. Pero cuando las partes mismas de algo, y toda cantidad de un objeto, sólo pueden ser representadas determinadamente mediante limitación, en ese caso la representación completa [de ese algo] no puede estar dada por conceptos, (pues éstos

sólo contienen representaciones parciales) sino que una intuición inmediata debe servir de fundamento de ellas” (Kant,1781:<A32> [B48]).

Los diferentes tiempos particulares son limitaciones de un único tiempo infinito que es una intuición inmediata. Sin embargo, aunque la intuición pura del tiempo es infinita, el tiempo es dado siempre como limitado en la medida en que es el fundamento para la representación de un objeto particular a un sujeto cognoscente. La representación del tiempo es una intuición infinita pero siempre limitada por el contenido de la intuición particular. La infinitud del tiempo subyace a la intuición particular de un fenómeno en un tiempo dado, pero es solamente gracias a dicha intuición particular en un tiempo específico -y limitado- que podemos formular, posteriormente, un concepto empírico del objeto.

En la segunda exposición -la trascendental- y en las conclusiones ([B49]<A33>), Kant afirma que la infinitud del tiempo en ausencia de fenómenos, que aparecen siempre en un tiempo limitado, no significa sin embargo que el tiempo permanezca en ausencia de las condiciones subjetivas de la intuición. De la infinitud del tiempo también se tiene una intuición, aun cuando dicha intuición sea pura.

“Una materia empírica puede ser o no ser intuida en la forma pura del tiempo. Ser-intuido equivale a *mostrarse*, es decir, a la *presencia* de esa materia en el tiempo, a diferencia de su *ausencia*, el no-ser-intuido en él. Ésta última no es, si se observa bien, la mera ausencia de intuición sino la intuición de la ausencia de algo en el tiempo” (Rosales, 2009:373).

Es necesario un sujeto para otorgarle al tiempo realidad empírica e idealidad trascendental en el sentido de Allison. El tiempo es el fundamento subjetivo *a priori* a través del cual tienen lugar las intuiciones empíricas; es la forma del sentido interno, es decir, de la intuición interna gracias a la cual son intuidos los fenómenos. El tiempo es la forma de la intuición de nuestro estado interior en la medida en que determina la relación de sus representaciones; es la manera de representación de la mente; es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general y de los fenómenos internos de la mente. En cambio, el espacio está limitado a los fenómenos externos. Aunque ciertas entidades -como el *Yo pienso*- puedan concebirse sin el espacio como marco de referencia, ninguna representación puede estar fuera del tiempo:

“como todas las representaciones, ya tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas pertenecen, como determinaciones de la mente, al estado interno, pero este estado interno debe estar bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto, [bajo la condición] del tiempo, entonces el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los [fenómenos] internos (de

nuestras almas) y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos” (Kant, 1781:[B50] <A34>).

El tiempo sólo tiene validez objetiva con respecto a los fenómenos. Sin el sujeto, la objetividad del espacio y el tiempo desaparecería. Es lo que Kant llama ‘idealidad trascendental’, así como el motivo por el cual no podemos hablar de espacio y tiempo absolutos en el sentido de Newton. Afirmar la realidad absoluta o trascendental del espacio y el tiempo como lo hace Newton es lo mismo que defender su infinitud ilimitada, independiente de la intuición que un sujeto pueda tener de ellos.

Como en el caso del espacio, si se hace abstracción de la intuición empírica de los fenómenos, entonces el tiempo pierde su validez objetiva. Es necesaria la intuición empírica -gracias a la cual el sujeto es afectado por los fenómenos- para que el tiempo sea objetivo *a priori*: necesaria y universalmente válido. Ello le otorga idealidad trascendental. Como la intuición es siempre empírica, nunca puede sernos dado un objeto fuera del tiempo. Ello le otorga realidad empírica¹⁰. Así pues, el tiempo es la forma real de la intuición interna. Tiene realidad empírica en la medida en que el sujeto tiene efectivamente su representación y la de sus determinaciones en él. Es la forma de la intuición del sentido interno. Si el sentido interno pudiera darse sin esta condición de la sensibilidad, entonces se daría un fenómeno fuera o independientemente del tiempo, y éste último no tendría realidad empírica. La realidad empírica del tiempo es la condición necesaria de todas las experiencias. Sin embargo, como ya se ha afirmado, la realidad empírica del tiempo depende de su idealidad trascendental, es decir, de la intuición empírica que tiene un sujeto. El tiempo no existe en el sentido absoluto en el que Newton lo considera, pues no está ligado a las cosas en sí mismas, sino más bien al sujeto que las intuye. La forma de la intuición empírica de un fenómeno debe ser buscada en el sujeto que lo intuye y no en el fenómeno, pues es en el sujeto en el que se da el fenómeno con realidad efectiva. El tiempo es un fundamento subjetivo *a priori* de la intuición empírica y en ausencia del sujeto no es nada. El tiempo no tiene, como lo afirmaría Newton, una realidad absoluta. Se encuentra limitado conforme a la intuición empírica de un sujeto.

¹⁰ Allison, 1983:34 a 36.

1.1.2 ESPACIO Y TIEMPO EN KANT, LEIBNIZ Y NEWTON: El infinito limitado y el infinito ilimitado

La delimitación de la infinitud espacial y temporal es una consecuencia de que las intuiciones puras de espacio y tiempo, en ausencia de fenómenos, son dadas de manera inmediata y completa. El sujeto es el que delimita el infinito espacial o temporal gracias a su intuición pura. En la *Analítica trascendental* se verá cómo espacio y tiempo son fuentes de conocimiento a partir de las cuales no solamente se deducen las formas de los juicios, las categorías y los principios del entendimiento, sino que también se descubre la unidad de la autoconciencia y se unifican los conceptos empíricos acerca de la realidad. Espacio y tiempo son formas de la sensibilidad que hacen posible el conocimiento empírico y el conocimiento sintético *a priori*. Pero, justamente, solamente son condiciones *a priori* de la sensibilidad: se refieren a los objetos como fenómenos y no como cosas en sí mismas. De acuerdo con Kant, es en este sentido que tanto Newton como Leibniz se equivocaron al afirmar la realidad absoluta o trascendental del espacio y el tiempo. Así pues, Allison enuncia tres posibilidades de ‘estatus ontológico’ del espacio y el tiempo, de las cuales la última será defendida por Kant:

“La primera es la teoría absoluta, defendida por Newton, según la cual espacio y tiempo son «existencias reales». La segunda es la perspectiva relacional, defendida por Leibniz, según la cual espacio y tiempo son determinaciones o relaciones de las cosas «pertenecientes a las cosas incluso en el caso de no ser intuitas». La tercera es la consideración «crítica», según la cual «pertenecen únicamente a la forma de intuición y, por lo tanto, a la constitución subjetiva de nuestra mente sin la cual no podrían atribuirse a ninguna cosa» (A 23 / B 37-38)” (Allison y Kant en Allison, 1983:141).

Por una parte, Newton supuso que espacio y tiempo eran dos no-cosas subsistentes por sí mismas independientemente de todo lo real. Por otra parte, Leibniz supuso que espacio y tiempo se deducen de las relaciones, abstraídas de la experiencia, que los fenómenos mantienen entre sí. De acuerdo con Leibniz, espacio y tiempo son productos de la imaginación que se deducen de las relaciones de los fenómenos, pero abstraídas de la experiencia. Para Leibniz la explicación del espacio y el tiempo debe ser buscada en las relaciones abstractas que mantienen los fenómenos entre sí, en el entendimiento. Su método parte de las relaciones entre los fenómenos y a partir de ellas deduce la necesidad del espacio y el tiempo como inherentes a dichas relaciones. Su método es inverso al de Kant: afirma las relaciones entre los fenómenos como condiciones de posibilidad del

espacio y el tiempo, y no a éstos últimos como condiciones de posibilidad de los fenómenos. Es decir que se puede tener un orden o situación de las cosas sin espacio ni tiempo, pero no se puede tener espacio y tiempo sin las cosas, sin su orden y situación. Según él, espacio y tiempo son intuiciones empíricas que se deducen a partir de la configuración y el ordenamiento de los objetos en el entendimiento.

“Para Leibnitz (sic), el *espacio* es «el orden de cosas co-existentes»; el *tiempo*, «el orden de cosas no contemporáneas». Sus mónadas son puntos sin dimensión. El orden del pleno de las mónadas se convierte en un *continuum* de puntos matemáticos. De este modo se genera el espacio. Por lo tanto, el espacio existe únicamente como una relación entre los puntos. En esta doctrina no puede haber espacio absoluto. Newton, por el contrario, creía en un espacio absoluto y real. En su teoría el vacío es posible” (Arrillaga Torrens, 1979:27).

De acuerdo con Leibniz¹¹, las representaciones que tiene la mente son confusas. En toda proposición verdadera el predicado está contenido en el sujeto: es decir que toda proposición verdadera se puede reducir a la identidad entre el sujeto y el predicado. El principio de identidad es el primer principio de toda verdad. Todo el razonamiento se resuelve en el descubrimiento de una identidad entre el sujeto y el predicado. Todos los predicados de un sujeto se pueden reducir a un concepto acabado que baste para comprenderlos a todos. Este concepto completo, sin embargo, implica una infinitud de elementos que una mente finita es incapaz de analizar. En última instancia, toda proposición es analítica. “Leibnitz (sic), en algunos de sus escritos, parece creer que si uno tuviera suficiente conocimiento de las cosas, todas las proposiciones serían analíticas, eliminándose entonces la diferencia entre las *verdades de razón* (analíticas) y las *verdades de facto* (contingentes)” (Arrillaga Torrens, 1979:41). Ello tiene que ver con el hecho de que Leibniz considera que la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual es meramente lógica, de grado. Por medio de la sensibilidad conocemos de manera confusa la manera de ser de las cosas en sí mismas, que se aclara a través de lo intelectual. A propósito de las mónadas, Arrillaga Torrens lo explica así:

“Si cada mónada es una sustancia, un sujeto, «lleno de su futuro», y contiene todo lo que en el curso del tiempo pueda predicársele, ninguna sustancia jamás actúa sobre otra sustancia. Todo lo que le puede suceder está de antemano contenido en su propia naturaleza. Por lo tanto, en cierto sentido, todas las proposiciones son analíticas. Pero las proposiciones analíticas son formales y definen únicamente los límites de lo posible. Se refieren a posibilidades, a esencias. Como no todo lo posible se realiza, es

¹¹ Allison, 1983: 53 a 56.

necesario que exista otra clase de proposición que denote a los seres existentes. Estas son las proposiciones contingentes, que expresan cuál de los posibles se ha actualizado, y por lo tanto, existe. Leibnitz (sic) no las llamó por estos nombres. Las dividía entre *verdades de razón* que son semejantes a las analíticas, y *verdades de facto* equivalentes a las contingentes” (Arrillaga Torrens, 1979:18).

Para Leibniz las mónadas son mundos en sí, llenos de su futuro. No reaccionan entre sí, jamás actúan unas sobre las otras. En ellas todo lo que pueda ocurrirles está presente desde siempre en sí mismas. Entre ellas y sus cambios existe una armonía preestablecida, pre-ordenada. La acción de una mónada sobre otra es solamente una construcción imaginativa de los sentidos, que engañan al sujeto. No existe una relación causal entre las mónadas: no tienen ventanas.

De acuerdo con Kant, Leibniz redujo la diferencia entre sensibilidad y entendimiento a una distinción meramente lógica, en el grado de claridad de las representaciones. Ello le hizo tomar las apariencias por cosas en sí mismas. Para Kant, Leibniz no diferencia entre lo sensible y lo inteligible: intelectualizó las apariencias, haciendo abstracción de su carácter sensible y reduciéndolas a contenidos mentales confusos. Leibniz considera el conocimiento perceptual como una versión confusa del conocimiento intelectual -lógico-: considera al espacio y el tiempo como apariencias imaginarias que se generan debido a la incapacidad de la mente humana de percibir distintamente diferencias mínimas en las posiciones y en los instantes de las cosas que, sin embargo, una mente divina podría intuir intelectualmente en una identidad numérica real.

La crítica de Kant a la concepción de espacio y tiempo de Leibniz tiene que ver con el contraste entre el conocimiento conceptual o discursivo del cual son capaces los seres humanos y el conocimiento intelectual intuitivo del cual es capaz solamente una mente divina. Esta última opción es la preferida por Leibniz y a partir de la cual califica todo el conocimiento humano de acuerdo a su grado de claridad o confusión respecto de dicho intelecto intuitivo. De acuerdo con Leibniz, tal intelecto sería capaz de aprehender los objetos de manera inmediata, sin necesidad de conceptualizarlos o de ser afectado sensiblemente por ellos. Así pues, su acto de intuición intelectual produciría su objeto. Esta clase de conocimiento, como se sabe, solamente pertenece a Dios. Kant, sin embargo, rechaza la posibilidad de aprehender un objeto sin recepción sensible ni conceptualización discursiva. Ello impide que Kant considere al espacio y el tiempo como relaciones confusas deducidas de las cosas en sí -de los objetos en el entendimiento- como lo hace Leibniz, sino

que más bien considera dichas nociones como condiciones *a priori* de posibilidad de los fenómenos de la experiencia sensible. De acuerdo con Kant, “la idea de espacio no puede derivarse de la experiencia de los objetos en cuanto relacionados, entre sí o con nosotros, espacialmente. Pues tal experiencia presupone la representación del espacio” (Strawson, 1968:53).

El espacio y el tiempo en Newton, para quien son absolutos independientemente de un sujeto cognoscente, y en Leibniz, para quien son intuiciones deducidas de la configuración necesaria de la realidad, son intuiciones infinitas pero ilimitadas. Ello es debido a que no dependen de la intuición -pura- de un sujeto cognoscente, como sí lo hacen en Kant. Tanto Newton como Leibniz adjudican realidad trascendental al espacio y el tiempo, aunque en un sentido diferente: de acuerdo con el primero, el campo de los fenómenos es el único real; de acuerdo con el segundo, espacio y tiempo no existen en las cosas reales, es decir, en los objetos del entendimiento. En cambio, Kant es incapaz de afirmar la realidad trascendental del espacio y el tiempo en la medida en que es incapaz de negar la estrecha relación que éstos mantienen con la intuición de un sujeto cognoscente -idealidad trascendental-, aunque ello no impida que sean las dos condiciones *a priori*, necesarias y universales, de la posibilidad del conocimiento de todo fenómeno -realidad empírica-.

También Strawson insiste en la importancia del idealismo trascendental como conciliador de las posturas de Leibniz y de Newton:

“En la medida en que nos preocupemos por la historia intelectual de Kant, podemos referirnos a esos primeros debates, que tanto ocuparon su atención, entre los que defendían teorías sobre el carácter absoluto del espacio (y del tiempo) y los que mantenían que su carácter era relacional; y podemos subrayar que él concebía que el idealismo trascendental reconciliaba la verdad de ambas sin caer en sus respectivos errores” (Strawson, 1968:52).

De acuerdo con Kant, si se suprime al sujeto que intuye los fenómenos sensibles, entonces el espacio, el tiempo y las cosas en ellos desaparecen, debido a que no pueden existir por sí mismos, sino solamente en el sujeto que los intuye. Espacio y tiempo son formas puras de la percepción del sujeto. Son puras en la medida en que son necesarias y universales -realidad empírica-, pero aun así dependen del sujeto -idealidad trascendental-. Estas formas, como ya se ha afirmado, se distinguen del contenido o materia, que es la sensación. Solamente las primeras se pueden conocer *a priori*, es decir, previa o

independientemente de toda percepción particular¹². En cambio, el contenido o materia de la sensación hace que una intuición particular sea empírica y que su conocimiento sea *a posteriori*. El contenido o materia de la sensibilidad, en tanto que receptividad de la capacidad cognoscitiva, permanece incognoscible. Solamente es posible conocer *a priori* la forma del fenómeno, es decir, las condiciones epistémicas de la posibilidad de su conocimiento. La diferencia entre el contenido de la sensibilidad y la forma que le da el entendimiento no es meramente lógica, como lo querían Leibniz o Christian Wolff, sino que es trascendental. No se trata de una mera diferencia en el grado de claridad con que el sujeto conoce -como en Leibniz- sino que, justamente, el sujeto no puede conocer nada del contenido de la sensibilidad con independencia de sí mismo, de su propia conciencia. Los límites del conocimiento son, aquí, los límites del sujeto. En ello consiste lo trascendental en la diferencia entre sensibilidad y entendimiento.

El conocimiento de la ciencia es sintético en la medida en que, en sus proposiciones, el predicado no se encuentra contenido en el sujeto. Sin embargo, es imposible demostrar la necesidad o la universalidad de las proposiciones de la ciencia. El único conocimiento que es sintético *a priori* es aquel que tiene que ver con las condiciones de posibilidad de la experiencia, a saber, con las intuiciones y los conceptos puros. Es por ello que las intuiciones puras de espacio y tiempo son absolutamente indispensables para adquirir conocimiento objetivamente válido. En primer lugar, la geometría y la aritmética son las disciplinas que más claramente recurren a las intuiciones puras de espacio y tiempo o, mejor dicho, a las formas de la intuición al fundar sus proposiciones sintéticas *a priori*.

En el sujeto reside una condición subjetiva según la forma de la intuición, que es la condición *a priori* solamente bajo la cual es posible el fenómeno en la intuición empírica. Si espacio y tiempo no fueran las formas de la intuición del sujeto únicamente bajo las cuales los fenómenos pueden darse, entonces el sujeto no podría establecer nada acerca de los objetos: “espacio y tiempo, como las condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), son condiciones meramente subjetivas de toda nuestra intuición, en relación con la cual, por eso, todos los objetos son meros fenómenos y no cosas dadas en sí” (Kant, 1781:[B66]<A49>). Todos los objetos de los sentidos son meros fenómenos que, sin embargo, son considerados como algo efectivamente dado. Espacio y tiempo, aunque

¹² Körner, 1977:20.

no son sustancias ni algo inherente a las sustancias, sí son los fundamentos *a priori*, necesarios y universales, para el conocimiento de todas las cosas como fenómenos. Son formas subjetivas: la manera en que el sujeto intuye externa e internamente. Es gracias a las intuiciones puras de espacio y tiempo que las proposiciones sintéticas de las ciencias son posibles.

Todo conocimiento *a priori* acerca de la intuición se refiere solamente a su forma o a las relaciones que mantiene, pero jamás a su contenido o materia. Aun el conocimiento del espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas* es un conocimiento que se refiere a la forma vacía de la intuición y no a su contenido: “aquello que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo cualquiera, es la intuición; y si ella no contiene nada más que relaciones, [es] la forma de la intuición” (Kant, 1781:[B67]). Kant afirma que la forma vacía de la intuición es la manera como la mente se afecta a sí misma. Así pues, el sentido interno es la intuición de la mente de su fenómeno y jamás de sí misma como cosa en sí. ¿Cómo puede un sujeto intuirse a sí mismo interiormente?

“Si la facultad de hacerse consciente de sí mismo ha de recoger (aprehender) lo que yace en la mente, esta [facultad] debe afectarla a ella, y sólo de esa manera [esa facultad] puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, que reside previamente en la mente, determina, en la representación // del tiempo, la manera como lo múltiple está reunido en la mente; porque ella se intuye a sí misma, no como se representaría a sí misma inmediatamente de manera espontánea, sino según la manera como es afectada por dentro, y en consecuencia, como se aparece a sí misma, [y] no como es” (Kant, 1781:[B69]).

Como se verá en la *Analítica trascendental*, el sentido interno intuye lo múltiple en el sujeto cognoscente y lo unifica en la noción de *Yo pienso* que sin embargo no es un concepto empírico, pues no es la unidad sintética de lo múltiple de la experiencia sensible, sino la unidad de la intuición pura del tiempo por el sentido interno. Ahora bien, si el *Yo pienso*, como unidad de la intuición pura del tiempo por el sentido interno, no es un concepto empírico, ¿el infinito, en este caso el infinito temporal, puede ser un concepto empírico? Se intentará responder a esta pregunta en el siguiente Capítulo. Sin embargo, se puede adelantar una posible respuesta: el infinito *i*).- puede ser la forma en que las **intuiciones puras y vacías** de espacio y tiempo se dan a la sensibilidad, *ii*).- puede ser la forma de la **unidad de la autoconciencia**, como facultad para la adquisición del conocimiento empírico y *iii*).- puede ser la forma de la **continua serie de los fenómenos**

en el espacio y el tiempo; pero no puede ser un concepto empírico, debido a que comparece como la mera forma de la intuición y jamás como su contenido o materia.

Las nociones de espacio y tiempo pueden ser consideradas *i*).- como **condiciones epistémicas** o condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia en el sentido de Allison, o *ii*).- como **intuiciones puras y vacías**. Sin embargo, espacio y tiempo solamente son infinitos como intuiciones puras y vacías. Ahora bien, ello no niega la función de condición de posibilidad y límite del conocimiento que tiene el infinito. Los motivos por los cuales ello es así aparecerán más adelante, cuando se efectúe el análisis de la noción de infinito en la *Analítica trascendental*.

1.2 INFINITO COMO *TOTUM ANALYTICUM* Y COMO *REGRESSUS IN INFINITUM*

1.2.1 *TOTUM ANALYTICUM* Y *TOTUM SYNTHETICUM*: El infinito como *totum analyticum*

De acuerdo con Allison¹³, en la *Observación a la tesis de la primera antinomia* (<A430>[B548]), en el *Capítulo segundo del libro segundo de la dialéctica trascendental: La antinomia de la razón pura* ([B423]<A406>), Kant distingue dos clases de infinito que son útiles para el análisis del espacio y el tiempo como intuiciones puras. La primera de ellas es denominada por Kant ‘concepto verdadero (trascendental) de la infinitud’, y se refiere al hecho de que “la síntesis sucesiva de la unidad en la medición de un *quantum* nunca puede estar acabada” (Kant, 1781:<A433>[B461]), o sea que dicho “[*quantum*] contiene así una multitud (de la unidad dada) que es mayor que cualquier número” (Kant, 1781:<A433>[B461]). En cambio, la segunda noción de infinito es denominada por Kant ‘concepto erróneo de la infinitud de una cantidad dada’ y se refiere simplemente al más grande o al mayor número, el cual no puede existir. Allison reformula la primera noción de infinito propuesta por Kant, es decir, el ‘concepto verdadero (trascendental) de la infinitud’, de la siguiente manera: ‘un conjunto con un infinito número de miembros es un conjunto en el que, por muchos que sean los miembros que se enumeren, siempre habrá más por contar’. Basándose en William McKnight, la reformulación podría ser: ‘*S* contiene infinito número de miembros si para toda *n*, *S* contiene más que *n* miembros’. O, siguiendo a Georg Cantor, podría ser: ‘*S* tiene infinito número de miembros si hay un subconjunto de *S*, *S*^{*I*}, y una relación *R* tal que *R* establece una correlación de uno a uno entre *S* y *S*^{*I*}’¹⁴.

¹³ Allison, 1983:85 a 90.

¹⁴ A este respecto, confróntense las notas a pie de página 24 y 25 en Allison, 1983:86.

Allison detecta una segunda distinción, importante para el análisis de la infinitud del espacio y el tiempo, en la *Observación a la tesis de la segunda antinomia* (<A438>[B466]): la distinción entre *totum* y *compositum*, referida en otros lugares como la distinción entre *totum analyticum* y *totum syntheticum*. Tomando en cuenta la primera noción de infinito propuesta, esto es, el ‘concepto verdadero (trascendental) de la infinitud’, un *totum* o “*totum analyticum* es una totalidad cuyas partes sólo son posibles o concebibles con referencia a dicha totalidad. El espacio y el tiempo, según Kant, son *tota analytica*, lo cual [...] es la razón por la que pueden ser caracterizados como infinitos” (Allison, 1983:87). En cambio, un *compositum* o

“*totum syntheticum* es un todo compuesto de partes que son dadas separadamente (por lo menos en el pensamiento). El concepto de dicha totalidad no sólo presupone sus distintas partes, previamente dadas, sino que además es concebido como el producto de la colección (en términos kantianos, «síntesis») de esas partes” (Allison, 1983:86 y 87).

Espacio y tiempo son *tota analytica*, mientras que los cuerpos del universo material, del mundo, son *tota syntheticum*. El hecho de que espacio y tiempo sean *tota analytica* explica por qué no solamente son condiciones epistémicas de posibilidad de la sensibilidad, sino que también son intuiciones puras, vacías e *infinitas*, en la medida en que son dados de manera espontánea e inmediata y no mediante una síntesis empírica de sus partes que produciría más bien un concepto y no una intuición. Además, como ya se ha afirmado, toda división en partes o limitación del espacio o el tiempo supone un único espacio o tiempo previos. La totalidad -la infinitud- de las intuiciones puras de espacio y tiempo es previa a toda división o limitación posibles. La infinitud del espacio y el tiempo solamente puede ser intuita en tanto que *totum analyticum*, jamás como una síntesis de partes previas -*totum syntheticum*-.

La caracterización de espacio y tiempo como *totum analyticum* remite a su consideración como intuiciones puras en abstracción de la intuición empírica de todo fenómeno particular, es decir, como intuiciones vacías e *infinitas* y no como condiciones epistémicas en el sentido de Allison -como condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia-. En favor de esta interpretación y con respecto al espacio, Allison cita el siguiente pasaje de la *Estética trascendental*: “no podemos representarnos la ausencia de espacio [*Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen dass kein Raum sei*], aun cuando podemos pensarlo vacío de objetos” (Kant en Allison, 1983:149). Esto es, el

espacio puede ser representado en ausencia de cualquier fenómeno y sus relaciones mutuas, pero ningún fenómeno puede ser representado sin el espacio. No es posible representar la ausencia de espacio pero sí es posible representar la ausencia absoluta de fenómenos en el espacio. Con respecto al tiempo, el argumento es el mismo: no es posible eliminar el tiempo, pero sí es posible representar un tiempo vacío de fenómenos. Así pues, no es posible representar los fenómenos eliminando espacio y tiempo, pero sí es posible representar espacio y tiempo independientemente de dichos fenómenos.

Espacio y tiempo son esencialmente unos, únicos. Muchos espacios y muchos tiempos solamente son partes de un único y omnicomprendivo espacio y tiempo, dentro del cual pueden ser pensados. Espacio y tiempo, en la intuición, son cantidades dadas infinitas, en la medida en que todas sus partes coexisten *ad infinitum*. Las partes del espacio y el tiempo son dadas en y mediante el espacio y el tiempo únicos que presuponen. Es decir que espacio y tiempo son *tota analytica*, donde las partes solamente son posibles con referencia a la totalidad, y no *tota synthetica*, donde la totalidad presupone a las partes previamente dadas. Las limitaciones del espacio y el tiempo son solamente limitaciones en un único y omnicomprendivo espacio y tiempo.

“En tanto que es una representación de algo individual, todas las partes de una intuición están contenidas y presupuestas en el todo. De manera semejante, las intuiciones no se dividen al agregar diferencias, sino al introducir limitaciones o restricciones. Esto da a la intuición una estructura análoga a la de un *totum analyticum*” (Allison, 1983:158).

Así pues, la infinitud del espacio y el tiempo consiste en la innumerabilidad de sus partes.

Sin embargo, ¿cómo es posible tener una intuición -con contenido- del espacio y el tiempo vacíos e *infinitos*? De acuerdo con Kant, espacio y tiempo poseen un ‘contenido propio’ que permanece cuando se hace abstracción de todo lo empírico. Pero, ¿qué clase de ‘contenido propio’ puede ser éste, si se ha afirmado que espacio y tiempo son meras formas de la intuición y no objetos intuitos? Si espacio y tiempo no son dados como objetos de la intuición, entonces ¿en qué sentido puede afirmarse que son ‘dados’? ¿Cómo es posible una intuición cuyo ‘contenido’ no es empírico, no derivado de una intuición de un fenómeno? Una posible respuesta ya ha sido bosquejada en el apartado anterior: mientras que el contenido o materia de la sensibilidad, en tanto que receptividad de la capacidad cognoscitiva, permanece incognoscible, solamente es posible conocer -intuir- la forma del fenómeno, es decir, las condiciones epistémicas de la posibilidad de su experiencia. El

sujeto no puede conocer nada del contenido de la sensibilidad. Toda intuición acerca del fenómeno se refiere solamente a su forma o a las relaciones que mantiene con otros fenómenos, pero jamás a su contenido o materia. Así pues, aun la representación del espacio y el tiempo como intuiciones puras e *infinitas* es una representación que se refiere solamente a la forma vacía de la intuición y no a su contenido: comparecen como la mera forma de la intuición y jamás como su contenido o materia.

De acuerdo con Allison, la conceptualización del espacio y el tiempo presupone una estructura pre-conceptual, que guía y limita la actividad conceptual. Espacio y tiempo son percibidos como pre-concepciones o pre-intuiciones infinitas, a partir de las cuales los fenómenos generan limitaciones. Todo espacio o tiempo limitado es representado como una delimitación o parte de un espacio o tiempo infinito. Dicho espacio o tiempo infinito es pre-intuido, en la medida en que es el fundamento original de toda intuición empírica. Es decir que el espacio y el tiempo son la forma y no el contenido o materia de las intuiciones empíricas. El hecho de que el espacio y el tiempo sean representados como cantidades dadas infinitas debe entenderse como que son la forma o estructura esencial de toda intuición empírica, y no su contenido. Allison cita el §9 de los *Prolegómenos* para tratar de explicar esto:

“Solamente de un modo es posible que mi intuición preceda a la realidad del objeto y se efectúe como conocimiento *a priori*, a saber: *si no contiene otra cosa que la forma de la sensibilidad que precede en mi sujeto a toda impresión real por medio de la cual soy afectado por el objeto*” (Kant, 1783:70).

Espacio y tiempo son intuiciones *a priori* porque presentan a la mente solamente la forma de la sensibilidad. La forma es la condición, “aquello que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones” (Kant, 1781:[B34]<A20>), la característica en virtud de la cual los elementos del fenómeno son relacionados entre sí en la experiencia. Así pues, el ‘contenido’ de las intuiciones puras de espacio y tiempo es la forma necesaria y universal de los objetos de la intuición de acuerdo a la manera de representarlos de la mente.

1.2.2 REGRESSUS IN INFINITUM Y REGRESSUS IN INDEFINITUM: El infinito como *regressus in infinitum*

En la *Sección octava de la razón pura: Principio regulativo de la razón pura con respecto a las ideas cosmológicas* (<A508>[B536]), en el *Capítulo segundo del libro segundo de la*

dialéctica trascendental: La antinomia de la razón pura ([B432]<A406>), Kant introduce una nueva distinción entre dos nociones de infinito que son útiles para el análisis del espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas*. Dichas nociones de infinito son: i).- el *regressus in infinitum* que aquí se ha denominado, en primera instancia, infinito limitado y, en segunda instancia, *totum analyticum* y que es el infinito propio de las intuiciones puras y vacías de espacio y tiempo; y ii).- el *regressus in indefinitum* que aquí se ha llamado, en primer lugar, infinito ilimitado y, en segundo lugar, *totum syntheticum*. La primera noción de infinito, el *regressus in infinitum*, presupone que un todo está dado en la intuición empírica. En cambio, en la segunda noción de infinito, en el *regressus in indefinitum*, solamente ha sido dado un elemento del todo en la intuición empírica. Así pues,

“si ha sido dado el todo en la intuición empírica, entonces el *regressus* en la serie de sus condiciones internas va al infinito. Pero si sólo ha sido dado un miembro de la serie, a partir del cual debe comenzar a andar el *regressus* hacia la totalidad absoluta, entonces ocurre sólo una regresión hasta una distancia indeterminada // (*in | indefinitum*). Así, de la división de una materia dada dentro de sus límites ([división] de un cuerpo) se debe decir: va al infinito. Pues esa materia está dada enteramente en la intuición empírica, y en consecuencia [está dada] con todas sus partes posibles. Ahora bien, puesto que la condición de ese todo es su parte, y la condición de esa parte es la parte de la parte, etc., y en este *regressus* de la descomposición nunca se encuentra un miembro incondicionado (indivisible) de esa serie de condiciones, entonces no sólo no hay en ningún lado un fundamento empírico para detener la división, sino que los miembros ulteriores de la división que ha de proseguir están dados empíricamente ellos mismos antes de esta división que avanza, es decir, la división va al infinito” (Kant, 1781:[B541]<A513>).

En cambio, en el caso del infinito como *regressus in indefinitum*, el todo de la intuición empírica no está dado: solamente ha sido dado un elemento suyo. El *regressus* va de dicho elemento a uno anterior, sin encontrar nunca un límite empírico ni alcanzar el todo: prosigue por una extensión ilimitada, en la búsqueda de más elementos que se añadan a los ya dados. Los elementos no están en una intuición empírica del todo ya antes del *regressus*, como sí lo están en el caso del infinito como *regressus in infinitum*.

Así pues, si el todo es dado empíricamente, entonces se tiene un *regressus in infinitum*; pero si el todo no está dado empíricamente, sino que tiene que llegar a ser dado a partir de un elemento suyo, entonces se trata de un *regressus in indefinitum* donde no existe una intuición empírica que limite el todo. Como se puede ver, el infinito como

regressus in infinitum es el mismo que el infinito como *totum analyticum*, es decir, es el infinito propio de las intuiciones puras de espacio y tiempo, mientras que el infinito como *regressus in indefinitum* se identifica con el infinito como *totum syntheticum*.

Lo afirmado a propósito del *regressus in infinitum* y del *regressus in indefinitum* es solamente una introducción a lo que se analizará en las cuatro resoluciones a los cuatro conflictos de la razón pura (<A517>[B545]). Como es sabido, en las *Antinomias de la razón pura* se afirma que la apariencia ilusoria trascendental se basa en inferencias dialécticas suministradas por los silogismos hipotéticos, propios de la categoría de Causalidad en las categorías de la Relación. Ahora bien, el concepto de Mundo es una idea trascendental que se refiere a la absoluta totalidad de las condiciones para un condicionado dado: es la integridad absoluta de la síntesis empírica de los fenómenos, mediante la cual se considera al Mundo como un Todo incondicionado. En las *Antinomias de la razón pura* se describen los principios de una Cosmología pura y racional. Cada uno de los cuatro conflictos que integran las *Antinomias de la razón pura* corresponde a una categoría bajo la cual la síntesis empírica constituye una serie de condiciones, subordinadas unas a otras, para un condicionado dado. Las categorías bajo las cuales se da dicha serie son: las tres categorías de la Cantidad, la categoría de Realidad -en las categorías de la Cualidad-, la categoría de Causalidad -en las categorías de la Relación- y la categoría de Necesidad -en las categorías de la Modalidad-. Para constituir ideas trascendentales a partir de dichas categorías, la razón exige la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un condicionado dado, condiciones presupuestas en dicho condicionado. Ahora bien, a cada una de estas categorías del entendimiento corresponde un conflicto de la razón pura. Una síntesis regresiva es aquella en la que se parte de la condición más próxima al condicionado dado y se llega hasta sus condiciones más remotas: dicha síntesis va *in antecedentia* y de ella se ocupan las ideas cosmológicas propias de las *Antinomias de la razón pura*. Sin embargo, el análisis del *regressus in infinitum* y del *regressus in indefinitum* aparece solamente en las resoluciones a los dos primeros conflictos: la antinomia propia de las categorías de la Cantidad (<A517>[B545]) y la antinomia propia de la categoría de Realidad (<A523>[B551]).

Así pues, este análisis comenzará con la *I. Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos de un todo del mundo*, propia de la primera

antinomía -de las categorías de la Cantidad- (<A517>[B545]). Aquí, Kant se pregunta si el *regressus* -síntesis que va *in antecedentia*- hacia la cantidad incondicionada del Todo incondicionado del Mundo es *in infinitum* o *in indefinitum*. A ello responde:

“el | // todo del mundo lo tengo siempre sólo en el concepto, pero nunca (como un todo) en la intuición. Por consiguiente, no puedo inferir, de la cantidad de él, la cantidad del *regressus*, y determinarla [así] a ésta según aquélla; sino que ante todo debo hacerme un concepto de la cantidad del mundo mediante la cantidad del *regressus* empírico. Pero de éste nunca sé más, sino que de cada miembro de la serie de condiciones siempre debo avanzar empíricamente hacia un miembro aún más elevado (más lejano). Por consiguiente, con él no está absolutamente determinada la cantidad del todo de los fenómenos; y por tanto tampoco se puede decir que ese *regressus* vaya al infinito, porque esto anticiparía los miembros hasta los cuales el *regressus* aún no ha llegado, y representaría la multitud de ellos [como si fuera] tan grande, que ninguna síntesis empírica pudiera llegar hasta ella, y en consecuencia *determinaría* antes del *regressus* (aunque sólo de manera negativa) la cantidad del mundo, lo cual es imposible. Pues éste (en lo que respecta a la totalidad de él) no me es dado mediante ninguna intuición, y por tanto tampoco me es dada su cantidad antes del *regressus*. Según esto, acerca de la cantidad del mundo en sí no podemos decir nada, ni siquiera que en éste tenga lugar un *regressus in infinitum*; sino que sólo debemos buscar, de acuerdo con la regla que determina el *regressus* empírico en él, el concepto de su cantidad. Pero esta regla no dice nada más, sino que por muy lejos que hayamos llegado en la serie de las condiciones empíricas, nunca tenemos que suponer un límite absoluto, | // sino que debemos subordinar todo fenómeno, como condicionado, a otro que es la condición de él, y que por tanto debemos progresar, además, hacia ésta; lo cual constituye el *regressus in indefinitum*, que, como no determina ninguna cantidad en el objeto, se diferencia de manera suficientemente distinta del [*regressus*] *in infinitum*” (Kant, 1781:<A519>[B547]).

Ello quiere decir que no es posible tener una intuición del Todo incondicionado del Mundo -*regressus in infinitum*-. El Todo del Mundo solamente se puede inferir a partir de un elemento dado que se encuentra condicionado por una serie de condiciones empíricas ilimitadas -*regressus in indefinitum*-. Entonces, el Todo incondicionado del Mundo es ilimitado. La infinitud dada es empíricamente imposible con respecto al Mundo como objeto de los sentidos. No es posible decir nada acerca del objeto Todo de la experiencia, es decir, acerca del Mundo sensible como un Todo. A pesar de que no es posible tener una intuición del Todo incondicionado del Mundo, sí es posible tener una intuición infinita de las formas puras de la sensibilidad espacio y tiempo. Esto quiere decir que las intuiciones puras y vacías de espacio y tiempo son infinitas en el sentido del *regressus in infinitum* y del *totum analyticum*, pues son dadas de forma inmediata como un Todo.

Ahora bien, en la *II. Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición*, propia de la segunda antinomia -categoría de Realidad- (<A523>[B551]), Kant caracteriza al *regressus in infinitum* de la siguiente manera:

“Cuando divido un todo que está dado en la intuición, voy de un condicionado a las condiciones de su posibilidad. La división de las partes (*subdivisio* o *descompositio*) es un *regressus* en la serie de esas condiciones. La totalidad absoluta de esa *serie* sólo estaría dada si el *regressus* pudiera llegar hasta partes *simples*. Pero si todas las partes son siempre, a su vez, divisibles en una descomposición que prosigue de manera continua, entonces la división, es decir, el *regressus*, va de un condicionado a sus condiciones *in infinitum*; porque las condiciones (las partes) están contenidas en lo condicionado mismo, y como éste | // está enteramente dado en una intuición encerrada dentro de los límites de él, todas ellas están también dadas juntamente [con él]” (Kant, 1781:<A523>[B551]).

A continuación, Kant ejemplifica dicho *regressus in infinitum* mediante las intuiciones puras y vacías de espacio y tiempo. En el caso del espacio, afirma que todo espacio es un Todo cuyas partes son espacios divisibles al infinito. La divisibilidad infinita de un cuerpo se basa en la divisibilidad infinita del espacio, que constituye la posibilidad misma de dicho cuerpo. Las partes de la materia están organizadas al infinito. En un cuerpo organizado al infinito, el Todo es representado como dividido. Antes del *regressus* de la división del cuerpo, se encuentra en éste último una multitud infinita de partes. En el llenado del espacio por el cuerpo o fenómeno reside el fundamento de su divisibilidad infinita, al menos si se lo considera como *quantum continuum* y no como *quantum discretum*¹⁵. Entender al cuerpo o fenómeno como *quantum discretum* es lo mismo que negar que dicho cuerpo o fenómeno se componga *actualmente* de un número infinito de partes *dadas* -no es posible afirmar que en él esté actualmente contenida la totalidad de su división infinita-. En cambio, tomar al cuerpo o fenómeno como *quantum continuum* es lo mismo que afirmar la *posibilidad* de su divisibilidad infinita.

Finalmente, en la *Nota final acerca de la resolución de las ideas matemático-trascendentales, y advertencia preliminar acerca de la resolución de las ideas dinámico-trascendentales* (<A528>[B556]), Kant diferencia entre las ideas matemático-trascendentales, correspondientes a las dos primeras antinomias -a las categorías de la

¹⁵ A este respecto, confróntese la diferencia entre *quantum discretum* y *quantum continuum* en Kant, 1781:<A526>[B554].

Cantidad y a la categoría de Realidad-, y las ideas dinámico-trascendentales, correspondientes a las dos últimas antinomias -a la categoría de Causalidad y a la categoría de Necesidad-. En el caso de las ideas matemático-trascendentales, la condición es conectada con lo condicionado en una serie de la que ambos son miembros: es decir que la condición y lo condicionado son homogéneos y el *regressus*, ya sea *in indefinitum* -primera antinomia: categorías de la Cantidad- o *in infinitum* -segunda antinomia: categoría de Realidad- nunca está acabado. Mientras que en las dos ideas matemático-trascendentales el objeto es **lo condicionado** -el fenómeno de la intuición- y sus condiciones son puestas en una serie homogénea, en las dos ideas dinámico-trascendentales el objeto es **la existencia de dicho condicionado** -el fenómeno de la intuición- y sus condiciones son puestas en una serie heterogénea. Mientras que la serie de las condiciones es homogénea si se atiende a su extensión, tanto en la composición como en la división de la serie -ideas matemático-trascendentales-, la serie de las condiciones es heterogénea si el enlace de ellas es causal o de lo necesario con lo contingente -ideas dinámico-trascendentales-. En las ideas matemático-trascendentales solamente la condición sensible puede entrar en la serie de los fenómenos, condición que es ella misma una parte de la serie. En cambio, en las ideas dinámico-trascendentales la serie de los fenómenos admite una condición heterogénea e inteligible que no es parte de la serie.

Todavía en la *IV. Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos, según su existencia en general* (<A559>[B587]), Kant introduce una última distinción entre el *regressus* matemático propio de las dos primeras antinomias y el *regressus* dinámico propio de las dos últimas antinomias. El *regressus* matemático

“se ocupa solamente de la composición de las partes para constituir un todo, o de la disgregación de un todo en sus partes, las condiciones de esta serie siempre deben de ser consideradas como partes de ella, y por tanto como homogéneas, y en consecuencia, como fenómenos” (Kant, 1781:<A560>[B588]).

En cambio, el *regressus* dinámico se ocupa de la derivación de un estado a partir de su causa o de la existencia contingente a partir de la existencia necesaria. En dicho *regressus* la condición no precisa constituir una serie empírica junto con lo condicionado.

En conclusión, es posible afirmar que el infinito como *totum analyticum* se identifica con el *regressus in infinitum* de la segunda antinomia de las ideas matemático-

trascendentales -categoría de Realidad- en la medida en que, de acuerdo con él, el fenómeno es dado en la intuición como un Todo anterior a la divisibilidad infinita de sus partes -ya sea que se considere a dicho fenómeno como *quantum continuum* o como *quantum discretum*¹⁶-. Así pues, las ideas matemático-trascendentales se caracterizan porque lo incondicionado es considerado como la absoluta totalidad de la serie de las condiciones para un condicionado dado, es decir que se lo considera como una condición sensible, como un elemento homogéneo a la serie misma. Ello permite comparar el *regressus in infinitum* de la segunda antinomia de las ideas matemático-trascendentales -categoría de Realidad- con el infinito propio de las intuiciones puras y vacías de espacio y tiempo, en la medida en que dichas intuiciones puras son dadas como un Todo en la intuición y su divisibilidad infinita no se diferencia de ellas mismas consideradas como una Totalidad: es decir que son homogéneas con su divisibilidad infinita, ya sea que se las considere como *quantum continuum* o como *quantum discretum*.

1.3 INFINITO COMO LÍMITE DE LA EXPERIENCIA

1.3.1 PRINCIPIO DE SIGNIFICATIVIDAD: El infinito como límite del sentido

A diferencia de Allison, quien afirma que el *idealismo trascendental* es una teoría del conocimiento defendible, Strawson considera que el idealismo trascendental es en realidad una ‘psicología trascendental’, útil como filosofía de la mente pero inútil como teoría del conocimiento¹⁷. De acuerdo con Strawson, la teoría del conocimiento de Kant más bien tiene que ver con los *límites de la experiencia posible*. Sin embargo, en este análisis se considerará que estas dos interpretaciones de la teoría del conocimiento de Kant -la del idealismo trascendental defendida por Allison y la de los límites de la experiencia posible defendida por Strawson- no son contradictorias entre sí, sino que se complementan mutuamente. Para ello, se hará uso de la noción de infinito. En los apartados anteriores, se caracterizó al idealismo trascendental como una teoría del conocimiento que demanda ciertas condiciones *a priori* de posibilidad para la experiencia. Algunas de dichas condiciones son las intuiciones puras de espacio y tiempo, y el infinito es la *forma* en que dichas intuiciones puras se dan a la sensibilidad. En este apartado, se defenderá la hipótesis de que la teoría del conocimiento de Kant exige ciertos límites de la experiencia posible

¹⁶ A este respecto, confróntese la diferencia entre *quantum continuum* y *quantum discretum* en Kant, 1781:<A526>[B554], así como lo afirmado a propósito en la página anterior.

¹⁷ Strawson, 1968:9.

-en concordancia con la interpretación de Strawson- y el infinito es, justamente, dicho límite.

De acuerdo con Strawson, Kant afirma que “una cierta estructura mínima es esencial para cualquier concepción de la experiencia que nos podamos hacer verdaderamente inteligible a nosotros mismos” (Strawson, 1968:9). Dicha estructura mínima es la forma del aparato cognoscitivo humano. La experiencia depende de la estructura mínima de la mente. Los límites de la experiencia y de lo que es posible conocer son dictados por dicha estructura. De acuerdo con Kant, dichos límites son necesarios y universalmente válidos. La estructura mínima de la mente, que consiste en intuiciones y conceptos puros aplicados a los fenómenos de la experiencia, no debe prolongarse más allá de los límites de la misma. Mientras que el racionalismo dogmático sobrepasó los límites superiores del sentido, el empirismo escéptico no alcanzó ni siquiera sus límites inferiores que son, justamente, los que dicta la mencionada estructura mínima. Entonces, la experiencia debe encontrarse en ese rango entre los límites inferiores y los límites superiores del sentido. Ésa es, precisamente, la aspiración del idealismo trascendental. Ahora bien, Strawson no está de acuerdo con la idea de que la estructura mínima de la mente sea la que dicte los límites de la experiencia. En cambio, considera que la experiencia misma es la que dicta los límites de lo que tiene ‘sentido’ para la mente. A saber, el conocimiento solamente tiene sentido cuando consiste en conceptos e ideas que se refieren a la experiencia.

“Hay límites a lo que podemos concebir, o hacemos inteligible a nosotros mismos como estructura general posible de la experiencia. El estudio de tales límites, el estudio del conjunto de ideas que forman la estructura que limita todo nuestro pensamiento acerca del mundo y de la experiencia del mundo es, sin duda alguna, una tarea filosófica muy importante” (Strawson, 1968:13).

Strawson denomina ‘principio de significatividad’ al hecho de que “no puede haber ningún uso legítimo ni incluso con sentido, de ideas o conceptos si no se los pone en relación con las condiciones empíricas o experimentales de su aplicación” (Strawson, 1968:14). El uso legítimo de los conceptos y las ideas depende de su aplicación a la experiencia. Así pues, el principio de significatividad se refiere a la necesidad de la significatividad empírica de los conceptos y las ideas, al hecho de que no es posible tener conocimiento de realidades con el puro pensar, sin mezcla de experiencia. Todo lo que se encuentra más allá de los límites de la experiencia no tiene sentido.

Sin embargo, en este análisis -en concordancia con la interpretación de Allison- se considera que los límites de la experiencia sí son dictados por la estructura mínima de la mente y que solamente es posible conocer *a priori* “la estructura que fija las ideas y los principios cuyo uso y aplicación son esenciales para el conocimiento empírico y los cuales están implícitos en toda concepción coherente que de la experiencia nos podamos formar” (Strawson, 1968:15). Toda investigación empírica presupone la estructura conceptual de la mente. La estructura o forma de representación del mundo que tiene la mente es racional, necesaria y universalmente válida, en la medida en que aplica intuiciones y conceptos puros a las intuiciones empíricas que recibe de la realidad. Dichas intuiciones y conceptos puros que la mente aplica a la experiencia son, en realidad, las condiciones *a priori* de posibilidad de las intuiciones empíricas y la experiencia en general. Todo conocimiento empírico supone una capacidad para conocer, una estructura de ideas y principios. Y dicha estructura consiste en las condiciones *a priori* de posibilidad de toda experiencia.

Como conclusión, es posible afirmar que espacio y tiempo son: *i*).- en primer lugar, **condiciones epistémicas** en el sentido de Allison -condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia o el conocimiento empírico, y *ii*).- en segundo lugar, **intuiciones puras, vacías e infinitas** que constituyen el límite del sentido de la experiencia. Espacio y tiempo, como condiciones epistémicas en el sentido de Allison -condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento empírico-, forman parte de la estructura mínima de la mente. Todo el contenido de la experiencia está condicionado por el espacio y el tiempo, formas que posibilitan la aparición de los fenómenos. No hay nada que se pueda experimentar que no esté sujeto a las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo.

A pesar de que Strawson considera al idealismo trascendental como un ‘subjetivismo trascendental’ que construye la realidad a partir de la estructura mínima de la mente -interpretación que Allison intenta refutar-, es posible servirse del principio de significatividad para defender el papel que juega el infinito como límite de la experiencia. En este Capítulo, dicha defensa se reducirá a la aparición de la noción de infinito en la *Estética trascendental*, es decir, al espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e infinitas. De acuerdo con este análisis, una de las más desconcertantes paradojas de la *Crítica de la razón pura* es la posibilidad de que el infinito funja como límite de la experiencia, al contrario de la interpretación académica que considera al infinito como

aquello que, inevitablemente, trasciende los límites de la experiencia¹⁸. De aquí en adelante se intentará defender la posibilidad de que espacio y tiempo, en tanto que intuiciones puras, vacías e *infinitas*, cumplan el principio de significatividad solicitado por Strawson y que, en consecuencia, *caigan dentro del rango de sentido entre los límites de la experiencia posible*. Para ello, se deberá hacer caso omiso de las críticas que Strawson hace al idealismo trascendental, pues no afectan la interpretación que se hará del principio de significatividad.

De acuerdo con Kant, existen ‘características’ que limitan toda experiencia que pueda ser inteligible. Dos de estas características o condiciones generales de posibilidad de la experiencia son, justamente, el espacio y el tiempo. El cumplimiento de dichas condiciones es el estándar mínimo de lo que debe de tomarse como experiencia. Pero, ¿cómo es posible que espacio y tiempo cumplan el principio de significatividad si son condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia que, sin embargo, carecen de contenido sensible? Y, consecuentemente, ¿cómo es posible que el infinito se desempeñe, en el espacio y el tiempo, como límite de la experiencia? Strawson considera que las intuiciones empíricas no son más que casos particulares de conceptos generales. De acuerdo con esta interpretación cualquier intuición empírica, en tanto que caso particular de un concepto general, debe encontrarse en algún sitio -espacio- y ocurrir en algún momento -tiempo-. Así es posible explicar la aplicación o el cumplimiento del principio de significatividad en el espacio y el tiempo. Los casos particulares de conceptos generales -intuiciones empíricas- que se pueden encontrar en la experiencia, están siempre en el espacio y el tiempo: en ello consiste precisamente el principio de significatividad. En este sentido, espacio y tiempo forman parte de la estructura de toda experiencia posible. Espacio y tiempo establecen una conexión íntima entre los casos particulares de las intuiciones empíricas y los conceptos generales. Espacio y tiempo son formas de la particularidad: “lo espacial y lo temporal son

¹⁸ Un ejemplo de dicha interpretación es el artículo *Aspects of the infinite in Kant* de A. W. Moore. En dicho artículo, Moore considera que el infinito es identificable con lo incondicionado, a saber, con aquello que excede los límites de la experiencia. En ese sentido, el infinito solamente cumple una función *regulativa* de la experiencia. Moore considera que el concepto de lo incondicionado es “esencialmente equivalente al concepto del infinito, ya sea una caracterización matemática o metafísica del mismo” (Moore, 1988:209). [“essentially equivalent to the concept of the infinite, impartial as between a mathematical and a metaphysical characterization” (Moore, 1988:209). La traducción es mía]. Sin embargo, de acuerdo con la hipótesis que aquí se defiende dicha interpretación es insostenible, en la medida en que el infinito cumple la función de límite de la experiencia. En ese sentido, el infinito desempeña un papel *constitutivo* de la experiencia.

modos por los que conocemos los casos particulares de los conceptos generales, en cuanto ordenados en relación uno a otro” (Strawson, 1968:47). Además,

“el espacio y el tiempo están «en nosotros, anteriores a la experiencia»; es un rasgo de nuestra constitución cognoscitiva, y por esta razón son una condición de posibilidad de la experiencia tal como la tenemos, en la cual los objetos nos afectan de tal forma que producen el conocimiento de ítems ordenados espacial y temporalmente” (Strawson, 1968:48).

Pero el espacio y el tiempo no solamente son condiciones epistémicas o condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia en tanto que constituyen el aparato cognoscitivo humano, sino que también son intuiciones puras, vacías e *infinitas* en tanto que cumplen con el principio de significatividad solicitado por Strawson. En contra de la opinión del mismo Strawson, un argumento a favor del espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas* que cumplen el principio de significatividad está en la afirmación de Kant de que “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 // alguno” (Kant, 1781:[B38]<A24>). Aunque el espacio y el tiempo son formas del fenómeno, es decir, aquello que hace que la diversidad de los fenómenos se ordene según ciertas relaciones -espacio y tiempo son condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia-, no por ello dejan de ser intuiciones -aunque puras- que se dan en la experiencia y que, como se afirmó en el apartado anterior, tienen un contenido -aunque meramente formal- que les permite cumplir el principio de significatividad. Aunque espacio y tiempo son los sistemas fundamentales de relaciones entre las intuiciones empíricas -son sus condiciones de posibilidad-, su función no se reduce a eso: espacio y tiempo son intuiciones puras, vacías e *infinitas*, a saber, lo que resta de la intuición cuando se elimina todo lo perteneciente a la sensación. Dichas intuiciones puras existen *a priori* en la mente, aun en ausencia de fenómenos en la sensación. Sin que ningún fenómeno esté presente en la sensación, es posible representarse al espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas* -aunque con un contenido meramente formal-. La inherencia de las intuiciones puras a la experiencia las vuelve compatibles con el principio de significatividad. Así pues,

“no dependemos de los resultados de la observación empírica de las características y relaciones de objetos encontrados realmente en la experiencia para determinar que ciertas propiedades pertenecen necesariamente a las cosas que caen bajo conceptos pertenecientes a esta clase. Dependemos, en verdad, para este resultado, del ejercicio

de nuestra facultad de la intuición sensible: pero sólo en su ejercicio «puro», no «empírico» (Strawson, 1968:56).

El ejercicio de la facultad de la intuición sensible, aunque sea un ejercicio meramente puro y no empírico, es ya un cumplimiento del principio de significatividad solicitado por Strawson para hacer un uso legítimo de los conceptos y las ideas.

Afirmar que espacio y tiempo son únicos, vacíos e *infinitos* es lo mismo que afirmar que todos los fenómenos están relacionados espacial y temporalmente. Es decir que solamente existe un sistema de cosas relacionadas espacial y temporalmente. Todos los casos particulares espaciales y temporales se relacionan en un único sistema de relaciones espaciales y temporales. Se trata de un único sistema espacio-temporal que abarca todo lo que existe. Ahora bien, como se ha afirmado, el infinito es justamente la forma en que las intuiciones puras de espacio y tiempo se dan a la sensibilidad. Paradójicamente, el infinito se desempeña en la intuición como límite de la experiencia. A pesar de que Strawson no considera que el argumento de la unicidad y la infinitud del espacio y el tiempo pueda ser defendido si no es con base en la geometría, aquí es posible hacer uso de su formulación del argumento kantiano para defender el cumplimiento del principio de significatividad por las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo:

“las nociones de un único espacio ilimitado o infinito y de un único tiempo ilimitado o infinito son en cierto sentido *anteriores* a cualquier noción que podamos tener de espacios o tiempos particulares o limitados. No podemos llegar a la idea de un espacio infinito todo-abarcante haciéndola (componiéndola), por así decirlo, a partir de espacios constituyentes previamente dados; por el contrario, sólo tenemos la idea de los espacios particulares al incluir la limitación en el único e infinito espacio todo-abarcante” (Strawson, 1968:58).

Como conclusión es posible afirmar que el infinito desempeña la función de límite de la experiencia de acuerdo con el principio de significatividad, en la medida en que las intuiciones puras e *infinitas* de espacio y tiempo, a pesar de que no son intuiciones empíricas, sí anteceden a toda intuición empírica como formas vacías que se dan completa e inmediatamente en la intuición.

1.3.2 CONCLUSIÓN

Una vez que ha sido desplegado el problema del infinito en la *Estética trascendental*, así como las diferentes acepciones que el término adquirirá a lo largo de la *Crítica de la razón pura*, es posible concluir este Capítulo con algunas especificaciones. Como se afirmó al final del primer apartado, en la presente investigación se considerará que el infinito es: i).-

la forma *a priori* en que las **intuiciones puras y vacías** de espacio y tiempo se dan a la sensibilidad; *ii*).- la forma de la **unidad de la autoconciencia**, como facultad para la adquisición del conocimiento empírico; y *iii*).- la forma de la **continua serie de los fenómenos** en el espacio y el tiempo. Sin embargo, el infinito no puede ser un concepto empírico, debido a que comparece como la mera forma de la intuición y jamás como su contenido o materia.

El análisis de la noción de infinito en la *Crítica de la razón pura* tendrá como consecuencia el estudio de toda la teoría del conocimiento de Kant, entendida ésta *i*).- como el *idealismo trascendental* defendido por Allison, y *ii*).- como los *límites de la experiencia posible* defendidos por Strawson . De vital importancia será el examen del *Sistema de todos los principios del entendimiento puro*, especialmente los *Axiomas de la intuición* y las *Anticipaciones de la percepción*. Como se verá, la función que desempeña el infinito en la *Analítica trascendental* está íntimamente relacionada con las cuestiones más fundamentales de toda la *Crítica de la razón pura*, tales como: ¿qué es posible conocer?, ¿cuáles son las condiciones *a priori* de posibilidad de toda experiencia?, ¿es posible el conocimiento científico o empírico acerca de la realidad?, etcétera. El análisis de la noción de infinito responderá indirectamente a estas preguntas. El infinito es una noción que parece contradecir toda posibilidad de conocimiento o de límite de la experiencia. Sin embargo se trata de un elemento absolutamente indispensable para toda teoría del conocimiento de la metafísica clásica, como se intentará demostrar en el siguiente Capítulo.

2. CAPÍTULO SEGUNDO: El infinito en la deducción de las categorías y principios en la *Analítica trascendental*

In mundo non datur saltus

Immanuel Kant,
Crítica de la razón pura

La *Analítica trascendental* es el apartado más complejo y difícil de la *Crítica de la razón pura*. Dicho apartado consiste en la deducción trascendental de las categorías y los principios del entendimiento. El propósito de este segundo Capítulo es demostrar que el infinito cumple una función en dicha deducción. La hipótesis es que el infinito, como las intuiciones puras de espacio y tiempo y las categorías, constituye la forma de la experiencia. Para ello, es importante tomar en cuenta las exposiciones metafísica y trascendental de las intuiciones puras de espacio y tiempo que Kant llevó a cabo en la *Estética trascendental*.

En la *Introducción* a la *Lógica trascendental*, Kant afirma que el conocimiento surge de dos fuentes: i).- la *sensibilidad*, que recibe las intuiciones empíricas a través de las cuales un fenómeno es dado, y ii).- el *entendimiento*, que conoce al fenómeno gracias a las categorías mediante las cuales un fenómeno puede ser pensado. Mientras que las intuiciones y los conceptos empíricos necesitan la presencia del fenómeno que produce la sensación -son *a posteriori*-, las intuiciones y los conceptos puros son representaciones a las cuales no se mezcla ninguna sensación -son *a priori*-, y que contienen solamente la forma en la que un objeto es intuitido y pensado, respectivamente. Entre 1772 y 1777, Kant escribió una serie de reflexiones en donde ya prefiguraba la función de las categorías. Una de dichas reflexiones es citada por Stepanenko:

“Si determinados conceptos en nosotros no contienen más que aquello por lo cual son posibles de nuestro lado todas las experiencias, entonces pueden enunciarse *a priori*, previamente a la experiencia y, no obstante, con toda validez antes de todo lo que jamás nos pueda ser dado. Así pues, no valen ciertamente con respecto a las cosas en general, pero sí con respecto a todo lo que jamás nos pueda ser dado por la experiencia, porque contienen las condiciones por las cuales son posibles esas experiencias. Esas proposiciones no contienen, pues, la condición de posibilidad de las cosas, sino de la experiencia” (Kant, R4634; A.A., XVII:618).

Así pues, el objetivo de la *Analítica trascendental* es descubrir todas las categorías y principios del entendimiento, en la medida en que son la condición de posibilidad de la experiencia y de los juicios acerca de la experiencia.

El conocimiento objetivamente válido necesita tanto de intuiciones como de conceptos. ‘Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas’ [B75]<A51>. Sin embargo, antes de adquirir conceptos empíricos objetivamente válidos, Kant desea encontrar las condiciones *a priori* que posibilitan la validez objetiva de los conceptos de las ciencias. Dichas condiciones *a priori* son, además de las intuiciones puras de espacio y tiempo, las categorías del entendimiento. Es muy importante comprender el método a través del cual Kant deduce las categorías. *i).*- En un primer momento, Kant efectúa una *deducción metafísica* de las categorías a partir de la tabla de las formas de los juicios posibles: “el dato de la «Deducción metafísica» no son los conceptos, sino las formas del juicio derivadas de la lógica general” (Allison, 1983:191). Así pues, dicha deducción es meramente *lógica*. Se refiere a la aplicación de las categorías a las formas de los juicios, que son la *expresión lógica* de los conceptos puros. Esto no quiere decir que los juicios antecedan lógica u ontológicamente a las categorías, al contrario: las categorías, en tanto que conceptos puros y generales de los cuales no pueden predicarse otros conceptos más generales, anteceden lógica y ontológicamente a los juicios: “debe presuponerse un conjunto de conceptos puros como condiciones necesarias del juicio” (Allison, 1983:192). Sin embargo, metodológicamente, las categorías pueden deducirse a partir de las formas de los juicios. *ii).*- En un segundo momento, Kant realiza una *deducción trascendental* de las categorías a partir de la triple síntesis *pura* del sentido interno, la imaginación y la apercepción. Dicha deducción es *ontológica*, en la medida en que a través de ella también es descubierta la unidad de la autoconciencia. Se refiere a la aplicación de las categorías no solamente a las formas juicios, sino a toda la experiencia, como condición de su posibilidad.

El propósito de la *Analítica trascendental*, en el primer momento de la deducción metafísica, es descubrir las categorías que posibilitan los juicios acerca de la experiencia. Se trata de encontrar la forma lógica, necesaria y universal de los juicios acerca del conocimiento. Dicha forma lógica se expresa en doce categorías posibles. Cabe destacar que

“no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino sólo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican *a priori* o sólo *a priori* son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él *a priori*)” (Kant, 1781:[B80]<A56>).

Es trascendental el conocimiento de que ciertas representaciones no son de origen empírico y sin embargo se aplican *a priori* a los fenómenos. Lo trascendental se refiere a la *crítica* acerca de la validez objetiva del conocimiento, a partir de su fundamentación en ciertos principios *a priori*. Dichos principios son las categorías: conceptos puros que se aplican *a priori* a fenómenos, en tanto que acciones del pensar.

Kant considera que las condiciones *a priori* de posibilidad de los juicios acerca de la experiencia constituyen la forma del conocimiento, a saber: lo que le otorga validez objetiva al conocimiento independientemente de su contenido. El hecho de que las categorías sean la condición de posibilidad de los juicios acerca de la experiencia es un criterio negativo de validez. El único criterio de verdad posible es aquel que es válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos: se trata de una verdad solamente de la forma del conocimiento. Una verdad del contenido o de la materia del conocimiento es imposible. Las reglas necesarias y universales de los juicios acerca de la experiencia conciernen solamente a la forma del conocimiento.

El objetivo de la *Analítica trascendental* en el segundo momento de la deducción trascendental es descubrir los elementos del conocimiento que tienen su origen *a priori* en el entendimiento. Dichos elementos, que son las categorías, se aplican necesaria y universalmente a todos los fenómenos. La *Analítica trascendental* “expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento, y los principios sin los cuales no puede, en general, ser pensado objeto alguno” (Kant, 1781:<A62>[B87]). Las categorías son principios formales del entendimiento que se aplican a todos los fenómenos. Entonces, la *Analítica trascendental* contiene los elementos del conocimiento puro, que son categorías que no pertenecen a la sensibilidad, sino al entendimiento. Dichas categorías, junto con las intuiciones puras y los principios del entendimiento, constituyen el conocimiento *a priori*. Es imposible concebir un juicio que no tenga una de las formas expuestas en la tabla de los juicios, así como es imposible que un fenómeno no se ajuste, en su forma, a las categorías. La *Analítica de los conceptos* es la descomposición del entendimiento para investigar la posibilidad de las categorías.

2.1 ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS

2.1.1 DEDUCCIÓN METAFÍSICA DE LAS CATEGORÍAS: **Tabla de las formas de los juicios**

Kant efectúa primeramente una deducción metafísica para descubrir las categorías. Parte, metodológicamente, de la tabla de las formas de los juicios posibles, aun cuando lógicamente y ontológicamente las categorías anteceden a las formas de los juicios. Para la exposición de la tabla de las formas de los juicios, Kant parte del hecho de que a todo juicio -y a toda categoría- le puede ser determinado *a priori* su lugar en el entendimiento. La función de los conceptos es ordenar diversas representaciones bajo una común: muchas representaciones de un objeto son recogidas en una. Los conceptos se basan en la espontaneidad del entendimiento. Nunca se refieren inmediatamente a objetos, sino a representaciones de los mismos. En ese sentido, los conceptos valen por muchas representaciones de objetos. Los juicios son conocimientos mediatos de objetos: son la representación de la representación de un objeto. Los juicios, como los conceptos que los componen, cumplen una función de unidad de las representaciones de los objetos, unidad a través de la cual muchas representaciones son recogidas en una. Pensar es el conocimiento por conceptos. Los conceptos, empero, para ser conocimiento, deben estar incluidos en un juicio que puede tener una de las doce formas de la tabla de los juicios.

“En tanto que todo juicio es, al mismo tiempo, un acto de conceptualización, parece plausible asumir que cada una de las diversas formas o funciones del juicio implica su propio modo peculiar de conceptualizar representaciones dadas. En otras palabras, juzgar bajo una forma específica es conceptualizar de una manera determinada las representaciones dadas” (Allison, 1983:195).

Haciendo abstracción del *contenido* o *materia* de los juicios, del cual no es posible adquirir conocimiento, queda la tabla de las formas *a priori* de los juicios posibles: “las formas del juicio son las diversas maneras en las que es posible la unificación sin tener en cuenta la naturaleza del contenido que es unificado” (Allison, 1983:194). Los miembros de la tabla de las funciones judicativas no son juicios, sino *conceptos* o *especies* de juicios. Dichos conceptos o especies de juicios son maneras de unificar sintéticamente múltiples representaciones, son determinaciones esenciales que constituyen la forma de los juicios. La tabla de las funciones judicativas representa todos los momentos del pensar en los juicios.

“Se trata de abstraer el contenido de un juicio y atender a la mera forma, es decir, a la *unidad sintética* del mismo. A partir de esa forma se hacen visibles las diferencias, mediante las cuales puede dividirse paulatinamente la idea de la función sintética del juzgar en sus especies y subespecies” (Rosales, 2009:116).

La diversidad debe conformarse a las formas del juicio si ha de ser conceptualizada por la apercepción, a saber: los juicios implican la unificación de la diversidad de las intuiciones empíricas en una conciencia. Todos los juicios implican una unificación objetivamente válida de intuiciones, determinada *categorialmente* por una conciencia. Las categorías son el fundamento de la validez objetiva de los juicios. Sirven “para codificar aquellos rasgos de los juicios a los que concierne el tipo de trabajo que realizan” (Bennett, 1966:100). Los juicios ofrecen una explicación formal de lo que las categorías hacen: se trata de una explicación técnica de las operaciones de las categorías. El entendimiento no puede funcionar si no opera de acuerdo a uno de los modos descritos por los juicios. Kant deriva su lista de categorías a partir de una lista de clases de juicio. A pesar de que las categorías anteceden lógica y ontológicamente a los juicios, metodológicamente es posible deducir las categorías a partir de los juicios.

“Para que sea posible la experiencia o el conocimiento empírico debemos emitir juicios empíricos. Las formas que aísla la lógica son las formas que debemos emplear al hacer tales juicios. Todo ello es una necesidad del pensamiento, de la tarea de subsumir los objetos en los conceptos. Debemos, por lo tanto, tener alguna concepción de las condiciones generales de aplicación de estas formas al construir juicios empíricos verdaderos, juicios válidos sobre los objetos de la experiencia; y las condiciones generales de aplicación de estas formas a los objetos deben ser satisfechas objetivamente, pues de otra forma no podríamos emitir juicios objetivamente válidos, y el conocimiento o la experiencia empírica serían imposibles. De esta manera si para cada forma fundamental de la lógica concebimos la condición general de su aplicación a los objetos de la experiencia, el resultado en cada caso será un concepto puro o categoría, es decir, un concepto general que tiene aplicación necesaria en el mundo de la experiencia” (Strawson, 1968:68).

Los juicios se dividen en dos grupos: *i).- Juicios aritméticos, homogéneos o matemáticos*, que a su vez se subdividen en Juicios de Cantidad -Singulares, Particulares y Universales- y en Juicios de Cualidad -Afirmativos, Negativos e Infinitos-; y *ii).- Juicios geométricos, heterogéneos o dinámicos*, que se subdividen en Juicios de Relación -Categóricos, Hipotéticos y Disyuntivos- y en Juicios de Modalidad -Problemáticos, Asertóricos y Apodícticos-. Para el análisis de la noción de infinito, resultan especialmente interesantes los Juicios Universales y los Juicios Infinitos, en la medida en que son la representación de

la representación de un objeto indefinido, sin límites precisos o unidad en tanto que fenómeno. La importancia de los Juicios Universales y los Juicios Infinitos, como se verá más adelante, sobrepasa la tabla de las formas de los juicios y alcanza la tabla de las categorías. La categoría de Totalidad -deducida a partir de los Juicios Universales- y la categoría de Limitación -deducida a partir de los Juicios Infinitos-, como el resto de las categorías de la Cantidad y de la Cualidad, cumplen la función de *límite* para los fenómenos. Todo fenómeno es regulado *a priori* por dichos límites. Ahora bien, si los Juicios Universales y los Juicios Infinitos son la representación de la representación de un objeto indeterminado, sin límites precisos o unidad en tanto que fenómeno, ¿cómo es posible que cumplan la función de *límite* para los fenómenos? Como se verá, dicha respuesta es ofrecida por el infinito.

En el caso de los Juicios Universales, Kant afirma que existe quien los identifica con los Juicios Singulares. Sin embargo, Kant considera que los Juicios Singulares son diferentes de los Juicios Universales, pues estos últimos -también llamados Juicios de Validez Común- son como la ‘infinitud’ con respecto a la ‘unidad’:

“Si comparamos, en cambio, un juicio singular con uno de validez común, meramente como conocimiento, según la cantidad, entonces se comporta, con respecto a éste, como la unidad con respecto a la infinitud, y por tanto es, en sí mismo, esencialmente diferente de él” (Kant, 1781:[B96]<A71>).

La diferencia entre los Juicios Singulares y los Juicios Universales es que los primeros son la representación de la representación de un objeto definido, con límites precisos y unidad en tanto que fenómeno, mientras que los segundos son la representación de la representación de un objeto indeterminado, sin límites precisos ni unidad en tanto que fenómeno. Esto quiere decir que la *magnitud* del objeto representado por los Juicios Universales es desconocida o, en dado caso, infinita. Dicha indefinición de la magnitud del objeto solamente puede ser representada por los Juicios Universales, pero no por los Juicios Singulares.

En el caso de los Juicios Infinitos, han sido introducidos por Kant como tercer elemento que se agrega al usual binomio de los Juicios Afirmativos -que atribuyen un predicado a un sujeto- y los Juicios Negativos -que niegan un predicado a un sujeto-. En cambio, los Juicios Infinitos atribuyen un predicado *negativo* a un sujeto. Kant los define como aquellos juicios de forma afirmativa en cuyo predicado, sin embargo, se niega la

pertenencia de un atributo a un sujeto, a saber: el predicado del sujeto tiene una forma negativa. El contenido del predicado es negado al sujeto, pero en un juicio de forma afirmativa. Se trata de una afirmación lógica efectuada a través de un predicado negativo. Son los juicios de la forma: 'el alma es no-mortal'. En dichos juicios, se afirma lógicamente la atribución de un predicado *ilimitado* a un sujeto, en este caso, el conjunto de las cosas no-mortales. A propósito, Kant ejemplifica:

“el alma es una [cosa] entre la multitud infinita de las cosas que quedan, si elimino todo lo mortal. Pero con ello la esfera infinita de todo lo posible sólo ha sido limitada en la medida en que se ha separado de ella lo mortal, // y se ha puesto al alma en la extensión restante de su espacio. Pero aun con esta exclusión, ese espacio sigue siendo infinito, y se pueden sustraer de él todavía muchas más partes, sin que por ello el concepto del | alma crezca en lo más mínimo y sea determinado afirmativamente. Por consiguiente, estos juicios, infinitos en lo que concierne a la extensión lógica, son efectivamente sólo limitativos en lo que concierne al contenido del conocimiento en general” (Kant, 1781:[B98]<A73>).

Bennett describe los Juicios Infinitos de la siguiente manera:

“Un juicio ‘infinito’ es aquel que es negativo en cuanto a la fuerza, pero afirmativo en cuanto a la forma. La idea general es como sigue. En el juicio afirmativo de que *Enrique es mortal* se asigna una cosa a la clase restringida de los seres mortales, mientras que en el juicio negativo de que *Enrique no es mortal* la cosa no se asigna a ninguna clase sino que únicamente se excluye de una y se la deja, como si dijésemos, vagando por el ámbito infinito de las posibilidades alternativas. El juicio de que *Enrique es no-mortal* es afirmativo en su forma pero, al contrario que los juicios afirmativos, solamente excluye algo de una cierta clase; y es por esto por lo que Kant lo llama ‘infinito’” (Bennett, 1966:102).

Tanto los Juicios Universales como los Juicios Infinitos son la representación de la representación de un objeto indefinido, sin límites precisos o unidad en tanto que fenómeno. Sin embargo, en dichos juicios los objetos son determinados en la medida en que son conceptualizados, ya que todo concepto es una limitación. El supuesto ‘infinito’ que aparece en dichos juicios es meramente lógico y puede ser delimitado en el concepto de un objeto. A partir de los Juicios Universales es deducida la categoría de Totalidad -en las categorías de la Cantidad- y a partir de los Juicios Infinitos es deducida la categoría de Limitación -en las categorías de la Cualidad-:

“La cantidad del juicio se refiere para Kant a la magnitud de la esfera del concepto sujeto que está encerrada o no en la esfera del concepto predicado [...]. La cualidad del juicio concierne por su parte a esa subsunción o no subsunción de la esfera de un concepto bajo la esfera del otro [...]. Lo común a ambas clases es el enlace de los conceptos respecto de sus extensiones o esferas” (Rosales, 2009:119).

No es sino hasta el segundo momento de la deducción trascendental que el infinito aparece en sentido ontológico y ayuda al descubrimiento de las categorías, a la determinación de los conceptos empíricos y a la delimitación de los fenómenos. Los conceptos empíricos son unidades sintéticas de lo múltiple de las intuiciones empíricas, cuya condición de posibilidad es dada por las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo. En este sentido es que el infinito está presente en la deducción trascendental de las categorías, en la determinación de los conceptos empíricos y, finalmente, en la delimitación de los fenómenos.

2.1.2 DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL OBJETIVA DE LAS CATEGORÍAS: Triple síntesis pura en i).- la *sinopsis* por el sentido interno, ii).- la *síntesis* por la imaginación y iii).- el *concepto* por la *apercepción*

Las categorías son unidades sintéticas *puras* -resultado de la triple síntesis *pura* del sentido interno, la imaginación y la *apercepción*- que hacen posible el pensamiento de los fenómenos. A saber, “el entendimiento y sus conceptos puros se refieren a priori a un múltiple de la intuición pura en espacio y tiempo como a un material, en el cual ellos pueden encontrar su contenido” (Rosales, 2009:129). i).- La síntesis pura del *sentido interno* es la *sinopsis* de la intuición pura, vacía e *infinita* de tiempo -aunque también se da, paralelamente, la *sinopsis* de la intuición pura, vacía e *infinita* de espacio-. El espacio y el tiempo son algo así como la *materia* para las categorías: materia que -como se verá- es recorrida, aprehendida y reunida en una síntesis pura. ii).- La síntesis pura de la *imaginación* es el *esquema trascendental*. A través de la imaginación, la forma de lo múltiple de las sensaciones adquiere la unidad de una imagen, imagen que es el contenido de las categorías que serán adquiridas por la *apercepción*: “el *contenido* de los conceptos puros *no* es producido sintéticamente en la imagen sino que él es la *síntesis pura misma*, su esquema” (Rosales, 2009:133). A saber, la síntesis pura del espacio y el tiempo en imágenes puras produce el contenido de las categorías. iii).- La síntesis pura de la *apercepción* es la *unidad de la autoconciencia*. La transición de la imagen al concepto es tarea de la *apercepción*: las categorías se adquieren a través de la conceptualización de los esquemas de la síntesis pura. La síntesis pura de la imaginación -el esquema trascendental del espacio y el tiempo- es necesaria para la adquisición de las categorías. La triple síntesis unifica tanto las intuiciones empíricas, como la multiplicidad pura del espacio y el tiempo.

La síntesis pura del espacio y el tiempo es el fundamento de posibilidad de toda otra síntesis de la imaginación. Para que sea posible, en primer lugar, la deducción de las categorías y, en segundo lugar, el conocimiento empírico, es necesario:

“1) lo múltiple de la intuición pura; 2) la síntesis pura de ese múltiple por parte de la imaginación, y 3) los conceptos puros que dan unidad a esa síntesis, y que son formados por el entendimiento cuando él representa esa síntesis (es decir, sus esquemas) en general. Si bien el contenido de esos conceptos proviene de la síntesis pura, su forma conceptual descansa en el entendimiento” (Rosales, 2009:137).

Los productos puros -las intuiciones puras, los esquemas trascendentales y las categorías- de las fuentes subjetivas del conocimiento -el sentido interno, la imaginación y la apercepción- son, como se verá, tanto condiciones de posibilidad de la *experiencia* como de la *unidad de la autoconciencia*.

De acuerdo con Allison y con Rosales la representación de las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo solamente es posible gracias a la síntesis pura efectuada por la imaginación, a saber, gracias al esquema trascendental del espacio y el tiempo:

“La «Estética trascendental» puso de manifiesto que cada fracción de tiempo es representada como una porción determinada de un tiempo único y omnicomprensivo, el cual es caracterizado como una magnitud infinita dada. De esto se sigue que el conocimiento real de una porción de tiempo, por ejemplo el momento presente durante el cual estoy luchando por explicar la doctrina kantiana de la síntesis trascendental, implica el conocimiento de éste como una porción de ese único tiempo. Sin embargo, como ya hemos visto en el caso del espacio, esta totalidad no es ella misma dada actualmente como un objeto en la intuición. En el caso del tiempo podríamos decir que es dado sólo un momento del tiempo. Sin embargo, a fin de representar la porción particular de tiempo, y a mí mismo como ocupado en esa actividad durante ese tiempo, debo ser capaz de representar el tiempo pasado y el futuro. En otras palabras, debo ser capaz de representar tiempos que no son «presentes» y, en última instancia, el tiempo único del cual son partes todos los tiempos determinados. Esto es lo que la imaginación me permite hacer. Consideraciones semejantes se aplican al espacio. A fin de representar una porción determinada del espacio, e. g. una línea, debo representarla como una determinación de un espacio único omnicomprensivo el cual no es dado en sí mismo como tal. Esto requiere, de alguna manera, una facultad imaginativa, la cual es presupuesta por el pensamiento de que una línea recta puede prolongarse hasta el infinito” (Allison, 1983:256 y 257).

Espacio y tiempo no solamente son las formas de la intuición empírica, sino que también son intuiciones puras, vacías e *infinitas*. Recuérdese que

“es *necesario* que exista sólo un Espacio y un Tiempo: dos espacios cualesquiera deben estar espacialmente relacionados entre sí y ser por tanto partes de un único

Espacio; y dos tiempos cualesquiera deben estar temporalmente relacionados entre sí y formar por tanto parte de una única serie del Tiempo” (Bennett, 1966:86).

A saber, cualesquiera dos espacios o tiempos deben ser partes de un solo espacio o tiempo, de los cuales se tienen intuiciones puras anteriores a cualquier intuición empírica. Todo lo que se encuentra relacionado con una parte del espacio o el tiempo es a su vez una parte del espacio o el tiempo. Solamente puede haber un espacio o tiempo completo, que debe contener a todos los espacios o tiempos relacionados entre sí. Así pues, el espacio y el tiempo son necesariamente *infinitos*.

Ahora bien, espacio y tiempo contienen en sí mismos una diversidad -en la medida en que su representación es el resultado del esquema trascendental o *síntesis* pura de la imaginación-. Espacio y tiempo solamente pueden ser representados en la medida en que su diversidad es unificada por el esquema trascendental de la imaginación. Dicha unidad de las representaciones de espacio y tiempo es necesaria para la representación de cualquier fenómeno *en el espacio y el tiempo*. Entonces, las representaciones determinadas del espacio y el tiempo son productos de la síntesis trascendental de la imaginación, que determina a la sinopsis efectuada por el sentido interno de acuerdo con la apercepción trascendental:

“el producto de la síntesis trascendental de la imaginación debe estar de acuerdo con las condiciones de la unidad de la apercepción. De otra manera no podría ser representado como una unidad (un tiempo único omnicomprensivo). Pero las categorías han sido expuestas en la primera parte de la «Deducción» como las condiciones de la unidad de la apercepción. Por lo tanto, la síntesis trascendental de la imaginación, la cual produce esta unidad mediante la determinación del tiempo, debe conformarse a las categorías” (Allison, 1983:259).

Esto quiere decir que las tres síntesis puras en la deducción trascendental de las categorías se encuentran relacionadas entre sí y que son, en cierta manera, dependientes entre sí. Es importante recordar que la deducción trascendental no es la construcción o invención de las categorías, sino más bien el descubrimiento de ellas a través del *método* de la triple síntesis: “1) las categorías, como reglas para la síntesis trascendental de la imaginación, sirven para determinar el tiempo (la forma del sentido interno), y 2) el esquema es, en cada caso, el producto de tal determinación” (Allison, 1983:294).

La unidad sintética efectuada por la apercepción es el recorrido, acogimiento y enlace de lo múltiple de las intuiciones empíricas, para deducir un concepto empírico y obtener un conocimiento: “la unidad sintética de la diversidad es la forma del pensamiento de un

objeto en general” (Allison, 1983:207). La síntesis es la “acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento” (Kant, 2011:[B103]), es la acción de recolectar elementos para el conocimiento en cierto contenido. Llevar esa síntesis a conceptos es una función que compete a la apercepción. Ahora bien, una síntesis pura es aquella que lleva a un concepto puro, a saber, a la deducción de una categoría. Se trata de llevar a conceptos no la síntesis de las intuiciones empíricas, sino la síntesis pura de las representaciones de los objetos, a saber: la forma de su representación y no su contenido.

“Lo primero que debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos, es lo *múltiple* de la intuición pura; la *síntesis* de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no suministra conocimiento alguno. Los conceptos, que le dan *unidad* a esa síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y se basan en el entendimiento” (Kant, 1781:[B104]<A79>).

En esta cita, Kant describe la deducción de las categorías, que son conceptos puros que se aplican *a priori* a objetos, en la medida en que son la representación de su forma y no de su contenido. Las categorías son los conceptos fundamentales que el entendimiento contiene en sí *a priori*. “Los conceptos puros son las reglas categoriales mediante las cuales los objetos de cualquier tipo ontológico deben ser conceptualizados por una inteligencia discursiva” (Allison, 1983:196). Las categorías son las funciones lógicas del juicio pero consideradas en conexión con la pluralidad de la intuición empírica, en la medida en que determinan *a priori* dicha pluralidad. Se dividen en dos grupos: el primer grupo está conformado por las categorías que se dirigen a los objetos de la intuición, mientras que el segundo grupo está constituido por las categorías que se dirigen a la *existencia* de dichos objetos de la intuición. El primer grupo contiene a las: i).- *categorías de la Cantidad*, conformadas por las categorías de Unidad, Pluralidad y Totalidad, y a las ii).- *categorías de la Cualidad*, constituidas por las categorías de Realidad, Negación y Limitación. El segundo grupo contiene a las iii).- *categorías de la Relación*, conformadas por las categorías de Inherencia y Subsistencia -Substancia y Accidentes-, Causalidad y Dependencia -Causa y Efecto- y Comunidad -Acción recíproca entre agente y paciente-, y a las iv).- *categorías de la Modalidad*, constituidas por las categorías de Posibilidad -Imposibilidad-, Existencia -No-existencia- y Necesidad -Contingencia-. Las categorías son

reglas de conceptualización o de unificación de representaciones en una conciencia, y se encuentran implicadas en todo juicio.

“La validez objetiva de las categorías es explicada en términos de su papel en el juicio. Decir que las categorías son objetivamente válidas equivale a afirmar que ellas hacen posible, «fundamentan» o «legitiman» la validez objetiva de una síntesis de representaciones, es decir, de un juicio. Pero en tanto que es solamente en y a través de los juicios como nos representamos objetos, puede decirse que la validez objetiva de las categorías consiste en el hecho de que son condiciones necesarias para la representación de objetos” (Allison, 1983:220).

Para este análisis de la función del infinito en el entendimiento, solamente se considerarán la categoría de Totalidad en las categorías de la Cantidad y la categoría de Limitación en las categorías de la Cualidad, en la medida en que son las categorías deducidas de los Juicios Universales y los Juicios Infinitos respectivamente, juicios que fueron analizados en el apartado anterior. Kant afirma que la tercera categoría de cada uno de los cuatro grupos surge del enlace de la segunda con la primera.

“Así, la *totalidad* (totalidad) no es sino la pluralidad considerada como unidad; la *limitación* no es sino realidad enlazada con negación [...] Así, el concepto de un número (que pertenece a la categoría de la totalidad) no es siempre posible cuando están los conceptos de multitud y de unidad (p. ej. en la representación de lo infinito)” (Kant, 1781:[B111]).

En el caso de la categoría de Totalidad, Kant afirma que es imposible representar el concepto de ‘número infinito’ solamente a partir de las categorías de Unidad y Pluralidad -Multitud-. A saber, el concepto de ‘número infinito’ solamente puede ser representado gracias a la categoría de Totalidad. En el caso de la categoría de Limitación, surge del enlace de la categoría de Negación con la categoría de Realidad. El infinito, considerado en un sentido meramente lógico en la tabla de las formas de los juicios, aparece en la categoría de Totalidad como ‘Pluralidad considerada como Unidad’ y en la categoría de Limitación como ‘Realidad enlazada con Negación’. A saber, la noción *ilimitada* de infinito en los Juicios Universales y los Juicios Infinitos -en tanto que representaciones de la representación de un objeto indefinido- es reemplazada en las categorías de Totalidad y Limitación por una noción *limitada* de infinito, en la medida en que el *límite* presente en la Unidad y la Realidad es enlazado con la *indefinición* de la Pluralidad y la Negación respectivamente, dando lugar a una noción de infinito *indefinida pero limitada* en las categorías de Totalidad y Limitación. El ejemplo del concepto de ‘número infinito’ demuestra que, a pesar de que la tercera categoría de cada grupo -en este caso la categoría

de Totalidad- surge del enlace de la segunda con la primera, aun así dicha categoría es necesaria para unificar los conceptos que no pueden ser unificados con las otras dos categorías, como es el caso del concepto de ‘número infinito’. También el infinito, para ser unificado, debe ser determinado dentro de los límites de un concepto.

Es importante destacar que la función de las categorías de Totalidad y Limitación no solamente consiste en ser la condición de posibilidad de objetos indefinidos en la experiencia. En este sentido, es de utilidad recordar que la categoría de Limitación fue deducida de los Juicios Infinitos. Dichos Juicios Infinitos son representaciones de la representación de un objeto indefinido al que le es negado un atributo en el predicado, dándole así, paradójicamente, un *límite*. A saber, en los Juicios Infinitos el objeto representado adquiere un *límite* a través del *contraste* entre una infinidad de atributos posibles y la negación de uno de ellos. Esto implica que otra función de la categoría de Limitación -deducida de los Juicios Infinitos- es *limitar* a los objetos indefinidos negándoles un atributo. Así es como el infinito aparece en la deducción trascendental de las categorías: es unificado en los conceptos puros de Totalidad y Limitación. Como se verá, el infinito no solamente aparece en la deducción trascendental de las categorías, sino que también cumple una función en el descubrimiento de la unidad de la autoconciencia y en la aplicación de los principios *a priori* del entendimiento.

La deducción trascendental de las categorías es la descripción de la manera en la que la forma de los objetos -y no su contenido- es unificada en un concepto puro, que se aplica *a priori* a los fenómenos como una regla para su unificación en objetos de la experiencia y en conceptos de objetos. Tanto el espacio y el tiempo como las categorías se aplican *a priori* a objetos sin tomar nada de la experiencia para su representación: ningún contenido o materia de los fenómenos, solamente su forma. Las intuiciones empíricas son el contenido o materia de la experiencia, mientras que las intuiciones y los conceptos puros son la forma de *ordenar* dicha experiencia. Así pues, la deducción de las categorías debe de ser trascendental: independiente de la experiencia. Espacio y tiempo, en tanto que formas puras de la sensibilidad, son condiciones de posibilidad de la experiencia:

“al igual que la forma del sentido externo es el espacio, el tiempo es la forma del sentido interno: todas las cosas que se experimentan fuera de uno mismo deben estar espacialmente ordenadas, y toda la experiencia, cualquiera que sea debe estar temporalmente ordenada” (Bennett, 1966:66).

En cambio, las categorías no son condiciones de posibilidad de los objetos *dados en la intuición empírica*, sino condiciones subjetivas del pensamiento que, sin embargo, deben de tener validez objetiva: los conceptos puros son condiciones de posibilidad del *conocimiento* de los objetos. Los objetos deben de ser conformes a las condiciones formales de la sensibilidad porque de otra manera no podrían ser intuitos. Pero, ¿por qué los objetos de la intuición empírica también deben de ser conformes a las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos, a saber, a las condiciones que requiere el entendimiento para conseguir la unidad sintética del pensar? Porque, de otra manera, los objetos de la intuición empírica no podrían ser *conocidos* y por ello mismo tampoco tendrían validez objetiva.

Las categorías son representaciones de la forma de los objetos, representaciones que los determinan *a priori* y solamente mediante las cuales es posible conocer algo como un objeto. Son las condiciones bajo las cuales algo es pensado como objeto en general. Todo el conocimiento empírico es conforme a las categorías:

“conceptos de objetos en general sirven, como condiciones *a priori*, de fundamento de todo conocimiento de experiencia; en consecuencia, la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, se basará en que sólo por medio de ellas es posible la experiencia (por lo que toca a la forma del pensar). Pues entonces ellas se refieren necesariamente y *a priori* a objetos de la experiencia, porque sólo por medio de ellas puede, en general, ser pensado cualquier objeto de la experiencia” (Kant, 1781:<A93>[B126]).

Antes de dar inicio a la deducción trascendental de las categorías, Kant describe las tres capacidades de la mente que configuran las condiciones de posibilidad de toda experiencia, facultades que serán empleadas en la deducción de los conceptos puros: el *sentido interno*¹⁹, la *imaginación* y la *apercepción*. “En ellas se fundan 1) la *sinopsis* de lo múltiple *a priori* por el sentido; 2) la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación; y finalmente 3) la *unidad* de esa síntesis por la *apercepción* originaria” (Kant, 1781:<A94>[B127]). De acuerdo con Bennett, la *sinopsis* por el *sentido interno* ‘tiene que ver con nuestra posesión de experiencia que se alarga por un período de tiempo’, la *síntesis* por la *imaginación* tiene que ver ‘con nuestro recuerdo de nuestros estados pasados y con la introducción de éstos bajo conceptos a la par con nuestros estados presentes’ y, finalmente, la *unidad* por la

¹⁹ Aquí se trata del sentido interno y no del sentido externo porque en la deducción de las categorías se está buscando una unidad sintética *pura* y no empírica, a saber, sin contenido o materia de la experiencia. En la medida en que el sentido externo es la capacidad de recibir las intuiciones empíricas que se dan en el espacio, no es útil para la deducción de los conceptos puros.

apercepción tiene que ver ‘con nuestro conocimiento de que estamos haciendo esto de un modo correcto’²⁰. Cada una de estas tres fuentes es de interés para el análisis de la noción de infinito. Esto es debido a que en cada una de ellas el infinito, en tanto que infinito *indefinido pero limitado*, cumple una función en la deducción de las categorías. Todo concepto, ya sea empírico o puro, se caracteriza por su delimitación, aun cuando dicho concepto sea el de ‘número infinito’ o sencillamente el de ‘infinito’. El infinito desempeña un papel fundamental en la primera capacidad de la mente: el sentido interno -la *sinopsis* de lo múltiple *a priori*-, debido a la estrecha relación entre el sentido interno y el tiempo, que es su forma. Y el tiempo, como ya se ha afirmado, es una intuición pura, vacía e *infinita*. Además, como se verá más adelante, el infinito también aparece en el esquema o síntesis pura del espacio y el tiempo que lleva a cabo la imaginación, antes de cualquier intuición empírica. Finalmente, el infinito surgirá en la deducción de la unidad de la autoconciencia, como condición de posibilidad de la identidad de la conciencia.

Las categorías son las condiciones *a priori* de las que depende la posibilidad de la experiencia: sirven de fundamento de ella cuando se hace abstracción de todo lo empírico. Son la condición formal y objetiva de toda experiencia posible. Solamente mediante las categorías -que contienen *a priori* el pensamiento puro de toda experiencia- puede ser pensado un objeto. Ahora bien, si cada intuición empírica fuera ajena a las que la anteceden y a las que la suceden en el espacio y en el tiempo, no se podría originar el conocimiento empírico. En ese sentido, las categorías son los conceptos que representan las reglas *a priori*, necesarias y universales, de la asociación, enlace o síntesis de las intuiciones empíricas. Es gracias justamente a que las intuiciones empíricas no son ajenas entre sí que es posible hablar de *sinopsis*, *síntesis* y *unidad* de lo múltiple de dichas intuiciones empíricas. ¿Cómo es posible que a partir de la multiplicidad *infinita* de intuiciones empíricas se genere una unidad sintética y se deduzcan los conceptos empíricos? Esta cuestión se resolverá más adelante, una vez que se hayan deducido los conceptos puros. Por ahora es posible afirmar que “si al sentido, porque él contiene, en su intuición, una multiplicidad, le atribuyo una *sinopsis*, a ésta le corresponde siempre una *síntesis*, y la *receptividad* puede hacer posibles los conocimientos sólo enlazada con la *espontaneidad*” (Kant, 2009:<A97>). Se trata de una triple síntesis que se presenta en todo conocimiento,

²⁰ Bennett, 1966:164.

así como en el descubrimiento de las categorías. Consiste en: i).- la *aprehensión* de las representaciones en la intuición -*sinopsis* de lo múltiple *a priori* por el *sentido*-, ii).- la *reproducción* de las representaciones en la imaginación -*síntesis* de lo múltiple por la *imaginación*-, y iii).- el *reconocimiento* de las representaciones en el concepto -*unidad* de la síntesis por la *apercepción*-. Ahora bien, aunque las categorías no se deducen ni son unidades sintéticas de nada empírico -no son conceptos empíricos-, ello no niega que puedan ser leyes para el enlace *a priori*, necesario y universal, de lo múltiple de las intuiciones empíricas por la imaginación, de acuerdo con las formas de los juicios posibles.

Como ya se ha afirmado, las tres capacidades de la mente que contienen las condiciones de posibilidad de la experiencia, facultades que serán empleadas en la deducción de las categorías, son el sentido interno, la imaginación y la apercepción. Cada una de dichas capacidades efectúa una síntesis *pura* de la forma de las representaciones de los objetos, con el objetivo de deducir las categorías. La primera de estas capacidades es el sentido interno, que lleva a cabo una sinopsis de la forma de las intuiciones -espacio y tiempo-:

“así como necesitamos una síntesis de la aprehensión que enlace las impresiones que nos son dadas para poder concebirlas como una pluralidad, igualmente requerimos una síntesis de la aprehensión que se lleve a cabo *a priori* (que sea pura) para tener las representaciones del espacio y el tiempo” (Stepanenko, 2000:124).

Todas las sensaciones pertenecen al sentido interno y están sometidas al tiempo -condición formal del sentido interno-, que las ordena, las conecta y las pone en relación: “la mente actúa sintéticamente sobre esas sensaciones y, *al actuar así de cierta manera, da implícitamente esa forma legal de unir*, que puede entonces ser adquirida en una representación pura” (Rosales, 2009:69). Dicha representación pura es el tiempo -sucesión de representaciones *vacías* e iguales entre sí-. Las intuiciones empíricas pueden aparecer al sentido interno como sucesivas o simultáneas debido a que el tiempo yace en su base como ‘algo intuido puro’²¹. El tiempo se muestra como una pluralidad de instantes en sucesión continua.

“Toda intuición contiene en sí un múltiple que, empero, no sería representado como tal, si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones unas tras otras; pues *en cuanto contenida en un instante*, ninguna representación puede ser jamás otra cosa que absoluta unidad. Ahora bien, para que de este múltiple resulte

²¹ Rosales, 2009:171.

unidad de la intuición (como, por ejemplo, en la representación del espacio), es necesario en primer lugar el recorrer la multiplicidad, y luego el reunirlo a él; acción que llamo *síntesis de la aprehensión* porque está dirigida directamente a la intuición, la cual ofrece, por cierto, un múltiple, pero no puede nunca producirlo como tal, y como contenido precisamente *en una representación*, si no concurre a ello una *síntesis*” (Kant, 1781: <A99>).

El tiempo antecede a toda intuición empírica, pero no lo hace solamente como condición de su posibilidad, sino también como intuición pura e *infinita*, a saber: como la forma *vacía* del sentido interno. En ese sentido, el tiempo es la *síntesis* pura de la aprehensión:

“Lo que ese aprehender reúne entonces en su fase final es *una* sucesión, *un* tiempo. La continuidad del tiempo se vuelve consciente en forma expresa sólo en esa *síntesis*, en tanto ella no se topa en ninguna parte con tiempos simples, en cada uno de los cuales ella se interrumpiría una y otra vez [...], sino que avanza a través de un medio inarticulado, que ella tiene por esto que delimitar. Como esa *síntesis* descubre la continuidad del tiempo, así como a todo trecho discreto de tiempo en cuanto restricción de ese continuo, que se extiende más allá de los límites de cada caso, ella descubre a la vez la *infinitud* del tiempo” (Rosales, 2009:173).

Sin la *síntesis* pura de la aprehensión en la intuición, a saber, sin la sinopsis realizada por el sentido interno, no sería posible tener *a priori* la forma de las representaciones de los objetos, es decir las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo. Esto es debido a que espacio y tiempo -como intuiciones puras e *infinitas*- solamente pueden ser adquiridos mediante la *síntesis* pura de la forma de la representación de los objetos. Espacio y tiempo no pueden ser solamente condiciones de posibilidad de la experiencia: deben ser también intuiciones puras e *infinitas*. De acuerdo con Kant, el sentido interno es incapaz de tener una intuición empírica si no es en la sucesión infinita del tiempo que es, a su vez, una intuición *a priori* de la infinitud. Pero la intuición empírica no solamente tiene una duración en el tiempo, sino que también tiene una magnitud en el espacio. Además de que la intuición empírica es percibida por el sentido interno como duración en el tiempo, dicha intuición empírica también subsiste como un fenómeno externo a la conciencia en una infinitud espacial. La *síntesis* pura de la forma de las intuiciones -espacio y tiempo- en la unidad de una sola intuición es llamada *síntesis* de la aprehensión y es una acción previa a las intuiciones empíricas de los objetos.

La segunda de las tres capacidades que contienen las condiciones de posibilidad de la experiencia -facultades que serán empleadas en la deducción de las categorías- es la imaginación. La imaginación lleva a cabo una *síntesis* pura de la forma de las intuiciones

adquiridas por el sentido interno, generando un esquema trascendental: “al relacionar intuiciones puras o posiciones en el tiempo, estructura el plano en el cual se da la reproducción de datos empíricos” (Stepanenko, 2000:85). Dicha síntesis pura une trechos espaciales o temporales mediante una ‘reproducción retentiva pura’ que genera una duración o sucesión:

“aun nuestras más puras intuiciones *a priori* no producen conocimiento alguno, salvo en la medida en que contienen un enlace tal de lo múltiple, que haga posible una síntesis integral de la reproducción, entonces esta síntesis de la imaginación está fundada, aun antes de toda experiencia, en principios *a priori*, y se debe suponer una síntesis trascendental pura de ella, que sirve de fundamento de la posibilidad misma de toda experiencia (la cual | presupone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos)” (Kant, 1781:<A101>).

Así pues, la síntesis pura de la forma de las representaciones por la imaginación es anterior a toda experiencia: “toda síntesis trascendental es pura y ‘no produce más que formas’, porque la manera en que condiciona la representación de un objeto es mediante la estructuración del plano en el cual nos son dadas las representaciones sensibles” (Stepanenko, 2000:86). La imaginación sintetiza las intuiciones en un todo coherente y estructura el plano en el cual son dadas dichas intuiciones. La síntesis trascendental de la imaginación es el medio a través del cual la pluralidad de las intuiciones queda integrada en la unidad que constituyen las categorías: “a través de la síntesis trascendental de la imaginación pensamos en un objeto en general que corresponde a lo que nos puede ser dado por la pluralidad sensible” (Stepanenko, 2000:88).

Pero, ¿cuál es el contenido de dicha síntesis o, mejor dicho, en qué consiste dicha síntesis? La afirmación de que existe una síntesis pura de la forma de las representaciones previa a toda experiencia es un argumento a favor de la concepción de espacio y tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas*, a diferencia de la concepción de espacio y tiempo como condiciones de posibilidad de la experiencia. Sin dicha síntesis pura de la forma de las intuiciones adquiridas por el sentido interno, nunca podría darse una intuición empírica. La sinopsis de la forma de las representaciones por el sentido interno está enlazada con la síntesis de la forma de las representaciones por la imaginación. Esto implica que la forma pura del sentido interno y la forma pura de la imaginación son interdependientes: la imaginación es una facultad trascendental de la mente, de la cual dependen las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo.

La tercera y última de las tres capacidades que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia es la apercepción o unidad de la autoconciencia, que lleva a cabo una unidad de la forma de las intuiciones sintetizadas por la imaginación. Si la apercepción no fuera una, dicha unidad de la forma de las intuiciones sería imposible. La unidad del objeto solamente es posible gracias a la unidad del sujeto. Toda unificación de intuiciones exige unidad de la apercepción. “Si unifico lo múltiple y estoy consciente de que unifico, entonces soy para mí uno y el mismo” (Rosales, 2009:191). De esta manera, la unidad de la autoconciencia se piensa a sí misma y lo pensado por ella es: ‘yo pienso’.

“La *identidad del sujeto* en tanto mera condición de posibilidad de la *síntesis* de mis representaciones consiste, así pues, en la *facultad de retener las representaciones precedentes y conservarlas junto con las ahora presentes para el instante futuro*. Esa identidad no es la de una cosa sino la identidad de una *conciencia de...* en cuanto tal” (Rosales, 2009:177).

“Sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en la serie de las representaciones” (Kant, 1781:<A103>). La unidad sintética de lo múltiple es un pensamiento que requiere de un ‘sujeto lógicamente simple’:

“en tanto que un pensamiento complejo singular requiere lógicamente un sujeto pensante singular, se sigue que: 1) el «Yo pienso» debe ser numéricamente idéntico de modo tal que pueda ser agregado reflexivamente a cada una de las representaciones componentes tomadas individualmente, y 2) debe (necesariamente) ser posible para este sujeto pensante conocer la identidad numérica del «Yo pienso». Esto último es una condición necesaria para que un número de representaciones puntuales sean unificadas en el pensamiento de un sujeto singular como sus representaciones y como los elementos que constituyen *a fortiori* un pensamiento singular complejo” (Allison, 1983:227).

La unidad de la autoconciencia es necesaria como correlato de todo ‘pensamiento singular complejo’. En la deducción trascendental de las categorías, la identidad numérica del ‘Yo pienso’ suministra la unidad a la síntesis de la forma de las intuiciones efectuada por la imaginación, deduciendo finalmente las categorías. “Los conceptos son un saber acerca de la forma en que sintetizamos las representaciones; son un saber de la unidad a la cual se incorporan las representaciones sucesivamente; son, pues, un saber acerca de nuestra propia actividad pensante” (Stepanenko, 2000:137). La síntesis pura de la forma de las intuiciones solamente es posible gracias a la *conciencia* de dicha síntesis pura, a saber, gracias a la apercepción. “No podría reconocer que la pluralidad de representaciones que me han sido

dadas forman parte de una misma unidad (no podría haber autoconciencia empírica) si no tuviera conciencia de la identidad de la actividad de enlazarlas” (Stepanenko, 2000:137 y 138). La síntesis de una pluralidad de intuiciones es imposible sin conciencia de la identidad de esa síntesis: hace falta que un ‘Yo’ unifique la forma de las intuiciones. Es imposible aplicar las categorías a las intuiciones puras o empíricas sin la apercepción. La unidad sintética pura efectuada por la apercepción presupone la conciencia actual de un ‘Yo pienso’ idéntico *a lo largo del tiempo*. Así pues, la identidad del ‘Yo pienso’ ha sido descubierta, metodológicamente, gracias a la unificación de la forma de las intuiciones en una única conciencia. De hecho, la apercepción no puede aprehender su propia identidad como sujeto pensante sin unificar la forma de sus intuiciones, a saber, sin efectuar una síntesis pura: “el punto de partida de la autoconciencia es un pensar que está ya disperso en las múltiples representaciones y en su síntesis, *un pensar sin yo*, que tiene por principio la posibilidad de llegar a estar consciente de sí mismo” (Rosales, 2009:186). La conciencia de la identidad del ‘Yo pienso’ implica la conciencia de su síntesis pura:

“la apercepción incluye no sólo la identificación del Yo que piensa *A* con el Yo que piensa *B*, sino además y primordialmente la identificación del Yo que piensa cada una de éstas con el Yo que piensa ambas juntas en una sola conciencia. Tal identificación es necesaria si el sujeto ha de conocer *A* y *B* como sus representaciones. Pero el sujeto no puede hacer esta identificación a menos de que conozca su acto de combinar ambas representaciones en una única conciencia” (Allison, 1983:233).

El concepto empírico es la conciencia *una* que unifica en una representación lo múltiple intuido poco a poco y después reproducido. “En tanto todo concepto es fundamento del conocimiento de una multiplicidad determinada de representaciones, se dice que ellas están bajo él y que forman su extensión” (Rosales, 2009:103). En el caso de la deducción de las categorías, dicha representación unificada es pura -universal y necesaria-, en la medida en que es una síntesis pura de la forma de las representaciones de los objetos. En el caso de las categorías de la Cantidad -Magnitud-, por ejemplo, “la síntesis (coordinación) de las múltiples unidades en la intuición es el procedimiento para conocer *distintamente* el concepto puro de la magnitud” (Rosales, 2009:84). Así pues, las categorías son las formas puras de las unidades sintéticas reconocidas por la apercepción, reproducidas por la imaginación y aprehendidas por el sentido interno:

“la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis del múltiple de las representaciones. Entonces decimos: conocemos el objeto cuando hemos efectuado unidad sintética en el múltiple de la

intuición. Pero esta [unidad] es imposible, si la intuición no ha podido ser producida, según una regla, por una función de síntesis tal, que haga necesaria *a priori* la reproducción del múltiple y haga posible un concepto en el cual este [múltiple] se unifique” (Kant, 1781:<A105>).

Dicha regla determina todo múltiple de representaciones y lo limita a las condiciones que hacen posible su concepto. Y dicha regla es, justamente, suministrada por las doce categorías, deducidas mediante la triple síntesis pura previamente descrita. Las categorías son universales, sirven de regla para todo conocimiento y representan la reproducción necesaria de lo múltiple de los fenómenos dados. Además, como se puede ver, son el fundamento de la identidad de la autoconciencia en la síntesis de lo múltiple de las intuiciones, conceptos de objetos y objetos de la experiencia. Paralelamente a la deducción trascendental *objetiva* de las categorías, acontece una deducción trascendental *subjetiva* de la unidad de la autoconciencia. La representación de los objetos es imposible sin las categorías, pero también sin la unidad de la autoconciencia. Tanto la deducción trascendental *objetiva* como la deducción trascendental *subjetiva* son necesarias.

2.1.3 DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL SUBJETIVA: Descubrimiento de la unidad de la autoconciencia

¿Cómo es posible la facultad de pensar? La apercepción o unidad de la autoconciencia -en tanto que tercera capacidad de la mente que contiene las condiciones de posibilidad de la experiencia- sirve como fundamento de la objetividad de todos los conceptos, puros y empíricos. El conocimiento de objetos -la experiencia- es imposible sin la unidad de la autoconciencia:

“sería imposible tener conciencia de una pluralidad de representaciones y, por lo tanto, sería imposible la experiencia misma, si no tuviéramos conciencia de nuestra propia identidad, lo cual presupone tener conciencia de algo que permanece idéntico a lo largo de la aprehensión de esa pluralidad” (Stepanenko, 2000:16).

La unidad de la autoconciencia es la *conciencia* de las reglas por las cuales es posible determinar objetivamente las intuiciones -representaciones distribuidas temporalmente- en un todo. Se trata de un *esquema conceptual* -conjunto de conceptos *a priori*- que hace posible la experiencia y del cual es posible ser consciente. La unidad de la autoconciencia contribuye a la conformación de las intuiciones en una unidad: “sin conciencia de nuestra identidad no es posible tener conciencia de una pluralidad intuitiva, ya que para aprehenderla se requiere tener en mente algo que permanezca idéntico” (Stepanenko,

2000:159). La identidad de la conciencia es la identidad de la actividad pensante por la cual se sintetizan intuiciones:

“si las diferentes experiencias han de pertenecer a una única conciencia, debe darse la posibilidad de la *auto*-conciencia en la parte del sujeto de tales experiencias. Debe ser uno y el mismo entendimiento el que esté ocupado en su trabajo de conceptualización de todas las intuiciones que pertenecen a una única conciencia, y debe ser posible que el sujeto de estas experiencias *conozca* esta identidad” (Strawson, 1968:84).

Aun cuando sin la unidad de la autoconciencia no podrían darse representaciones de objetos -ni tampoco conexión entre ellos-, sin representaciones de objetos no podría descubrirse -metodológicamente- la unidad de la autoconciencia: “un conjunto de intuiciones que se hallan emparentadas de tal modo que caen bajo el concepto de un objeto, deben también hallarse emparentadas de tal modo que sean intuiciones de una única mente” (Bennett, 1966:156 y 157). Gracias a dicho conjunto de intuiciones emparentadas es posible *ser consciente* de la unidad de la autoconciencia y de su acción unificadora: “el conocimiento de cosas permanentes diferentes de mí mismo es indispensable en mi asignarme experiencias a mí mismo, en mi ser consciente de mí mismo en cuanto teniendo, en distintos momentos, diferentes experiencias” (Strawson, 1968:113). La unidad de la autoconciencia implica la unidad de la experiencia. Para que el conjunto de intuiciones empíricas pueda emparentarse, son necesarias las categorías: las categorías también son condiciones de la unidad de la autoconciencia. Es posible descubrir la unidad de la autoconciencia gracias al enlace de las intuiciones empíricas de acuerdo con las categorías:

“la unidad de la conciencia es imposible prescindiendo de la unidad sintética de las representaciones, y ya que esta unidad sintética sólo puede realizarse al unir estas representaciones bajo un concepto, y ya que (por definición) tal unidad sintética se considera como un objeto, se sigue que la representación de un objeto es una condición necesaria para la unidad de la conciencia. Pero esto es equivalente a decir que la unidad de la conciencia es una condición suficiente para la representación de un objeto” (Allison, 1983:237).

La unidad de la autoconciencia es la *consciencia* de la acción de unificar una sucesión de intuiciones y pensarlas como pertenecientes a un único sujeto. “Para que una representación sensible pueda formar parte de un conocimiento tiene que estar relacionada con otras en la unidad que constituye nuestra conciencia y de la cual, a su vez, podemos ser conscientes” (Stepanenko, 2000:91). El encadenamiento de las intuiciones empíricas es una acción unificadora de la unidad de la autoconciencia, que implica la *consciencia* de dicha acción unificadora, a saber: la referencia a un ‘yo’ que unifica. Así, “tenemos conciencia de la

acción del sujeto por la cual enlaza representaciones” (Stepanenko, 2000:66 y 67). La unidad de la autoconciencia es la *consciencia* de la acción que efectúa al ordenar las experiencias. Implica “la *posibilidad* de la auto-adscripción de la experiencia por parte de un sujeto de esas experiencias; implica la *posibilidad* de conciencia, por parte del sujeto, de la identidad numérica de aquello a lo que él adscribe esas diferentes experiencias” (Strawson, 1968:88). La unidad de la autoconciencia es el carácter de ‘autorreflexividad’ de la experiencia: “la experiencia debería ser de tal forma que diese lugar al pensamiento de la misma experiencia” (Strawson, 1968:95). Cualquier experiencia debe contener un componente reflexivo que permita la adscripción de dicha experiencia a la unidad de la autoconciencia. En la medida en que la unidad de la autoconciencia reflexiona acerca de las acciones con las cuales determina a las intuiciones empíricas, descubre su *identidad en el tiempo*. La unidad de la autoconciencia es la *consciencia* de sí mismo como un objeto determinado *en el tiempo* que es capaz de pensar otros objetos. Debe tener una historia, debe durar un cierto ‘espacio de tiempo’ para conectar los estados anteriores y posteriores del fenómeno en una unidad:

“los únicos estados de conciencia que yo puedo considerar como ‘posiblemente míos’, en el sentido de que yo podría tenerlos y saber que los tenía, son aquellos que incluyen una conciencia de mí mismo, una capacidad para tener el pensamiento de que *Así es como soy ahora*. Por lo tanto, aunque la conciencia no implica la autoconciencia, ésta última debe acompañar a todos los estados de conciencia” (Bennett, 1966:132).

La unidad de la autoconciencia sería imposible si ella misma no se diera cuenta de su identidad *en el tiempo* -como intuición pura, vacía e *infinita*- y de la función que efectúa sobre la síntesis de lo múltiple hecha por la imaginación, al unificarla en un concepto empírico. Así pues, “la autoconciencia exige el conocimiento del pasado: ‘Así es como soy ahora’ exige ‘Así es como era entonces’ [...] nada puede ser considerado como mi conocimiento de que yo tengo una experiencia puramente interna y ningún conocimiento del pasado” (Bennett, 1966:246). La unidad de la autoconciencia es la unidad sintética pura que hace posible la representación de todo fenómeno y todo concepto empírico. Tiene ante la vista la identidad de su acción, “que somete toda síntesis de la aprehensión (que es empírica) a una unidad trascendental, y hace posible, ante todo, su concatenación según reglas *a priori*” (Kant, 2009:<A108>). Los fenómenos deben estar sometidos a las condiciones de posibilidad dictadas por la unidad de la autoconciencia:

“el ser miembro de una mente singular es obedecer a los criterios de identidad mental, y [...] ser consciente de los estados mentales como propios de uno es captar estos criterios y saber que los estados mentales en cuestión cumplen con ellos” (Bennett, 1966:142).

La unidad de la autoconciencia implica la capacidad de juzgar el pasado: es el conocimiento de los estados pasados. La afirmación de que la apercepción es la unidad de la autoconciencia -a saber, la conciencia de su identidad *en el tiempo*- implica que ella misma debe ser una unidad sintética pura, anterior a toda unidad sintética empírica. De otro modo, su identidad *a lo largo del tiempo* -en tanto que intuición pura, vacía e *infinita*- no sería explicable pues, en lugar de ser una unidad sintética pura, sería una conciencia que se renovaría a cada instante y que no podría tener identidad *a lo largo del tiempo*: “no sólo el tiempo está en el Yo (como forma del sentido interno), sino que además el Yo está en el tiempo (como objeto de la experiencia interna)” (Allison, 1983:411).

En la experiencia son representadas todas las percepciones en concatenación y conforme a leyes. Una unidad sintética regulada por conceptos empíricos sería contingente, en la medida en que dicha unidad no estaría regida por leyes universales y necesarias. “Las condiciones *a priori* de una experiencia posible en general son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia” (Kant, 1781:<A111>). Las categorías son las condiciones del pensar para toda experiencia posible, los conceptos fundamentales para pensar objetos que corresponden a fenómenos y que tienen validez objetiva *a priori*, universal y necesaria. Así pues, la apercepción -en tanto que unidad de la autoconciencia- ofrece las condiciones necesarias y universales para toda unidad sintética del múltiple de la experiencia. Dichas condiciones necesarias y universales son las categorías, deducidas en la unidad sintética pura de la apercepción. Las categorías no se deducen de la asociación empírica de los fenómenos, sino que son el producto de la unidad sintética de la forma de las representaciones de los objetos. *i).*- En un primer momento, se efectuó una deducción metafísica de las categorías a partir de la tabla de las formas de los juicios. Sin embargo, ontológicamente, las doce categorías anteceden a las doce formas de los juicios. *ii).*- En un segundo momento, se llevó a cabo una deducción trascendental objetiva de las categorías a partir de la triple síntesis pura por el sentido interno, la imaginación y la apercepción originaria. *iii).*- Ahora se realizará una deducción trascendental subjetiva de la unidad de la autoconciencia, en tanto que identidad de la acción del ‘Yo’ en el tiempo.

Todos los fenómenos, en tanto que representaciones de objetos, pertenecen a la unidad de la autoconciencia. Nada puede llegar al conocimiento sin la unidad de la autoconciencia, cuya identidad a lo largo del tiempo debe intervenir en toda unificación de las síntesis empíricas. Toda síntesis empírica está regida por las condiciones *a priori* dictadas por la unidad sintética pura de la apercepción: dichas condiciones *a priori* son, claro está, las categorías.

La deducción de las categorías consiste en la triple síntesis pura llevada a cabo por las tres fuentes *a priori* del conocimiento: el sentido interno, la imaginación y la apercepción.

“El *sentido* representa empíricamente a los fenómenos en la *percepción*; la *imaginación*, en la asociación (y reproducción); la *apercepción*, en la *conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproductivas, con los fenómenos por los cuales han sido dadas, y por tanto, en el *reconocimiento*” (Kant, 1781:<A115>).

Paralelamente a la deducción trascendental objetiva de las categorías acontece una deducción trascendental subjetiva de la unidad de la autoconciencia. La apercepción es también la identidad de la conciencia a través de las representaciones, en la medida en que ha sido asimilada a la unidad sintética pura de la forma de las representaciones de los objetos. Gracias a dicha unidad sintética pura es posible la identidad de la conciencia con respecto a todas las representaciones. Dicha unidad sintética pura es la condición de posibilidad de las representaciones²²: “suministra un principio de la unidad sintética de lo múltiple en toda intuición posible” (Kant, 1781:<A117>). Se trata de una conciencia trascendental previa a toda conciencia empírica de una experiencia particular. En este sentido, Kant agrega en una nota a pie de página:

“Hay aquí, entonces, una unidad sintética de lo múltiple (de la conciencia) que se conoce *a priori*, y que suministra el fundamento para proposiciones sintéticas *a priori* que conciernen al pensar puro, exactamente como espacio y tiempo [suministran el fundamento] para aquellas proposiciones que atañen a la forma de la mera intuición” (Kant, 1781:<A118>).

Ni la unidad trascendental de la apercepción ni la síntesis pura de la imaginación se dirigen a las representaciones empíricas particulares, sino que se refieren *a priori* al enlace del múltiple de las intuiciones, a saber, a la forma de las representaciones de los objetos. Ambas, la unidad trascendental de la apercepción y la síntesis pura de la imaginación, son

²² Como lo son las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo en la sensibilidad.

la forma pura de todo conocimiento posible. La pertenencia de los fenómenos a una única conciencia -a la unidad trascendental de la apercepción- permite que sean conectados de acuerdo con ciertas reglas: las categorías. Gracias a la unidad sintética pura de la forma de las representaciones no solamente se alcanza -en un sentido ontológico- la unidad de la autoconciencia, sino también -en un sentido lógico- las reglas para todo conocimiento, posible, a saber, las categorías:

“Pues el Yo estable y permanente (de la apercepción pura) constituye el correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que es meramente posible tornarse conscientes de ellas, y toda conciencia pertenece a una apercepción pura omniabarcadora, tal como toda | intuición sensible, como representación, [pertenece] a una intuición interna pura, a saber, al tiempo. [...] Pero mediante la relación de lo múltiple con la unidad de la apercepción se producen conceptos, que pertenecen al entendimiento, pero sólo pueden llegar a producirse por medio de la imaginación en referencia a la intuición sensible” (Kant, 1781:<A123> y <A124>).

Mientras que la unidad sintética pura de la forma de las representaciones dio origen -en un sentido ontológico- a la unidad de la autoconciencia, los conceptos puros surgieron -en un sentido lógico- de la relación de la unidad de la autoconciencia con el múltiple de la intuición. Mientras que la deducción metafísica de las categorías a partir de las formas de los juicios es una deducción lógica, la deducción trascendental de las categorías a partir de la triple síntesis pura por el sentido interno, la imaginación y la apercepción es una deducción ontológica, en la medida en que parte -metodológicamente- del múltiple de las intuiciones empíricas. Sin embargo, la deducción trascendental objetiva de las categorías puede considerarse en un sentido meramente *lógico* si se atiende a la deducción trascendental subjetiva de la unidad de la autoconciencia, en la medida en que esta última deducción consiste, en un sentido *ontológico*, en el descubrimiento de una facultad: el entendimiento como unidad de la autoconciencia.

Así pues, lo múltiple de la intuición es enlazado por la unidad de la autoconciencia de acuerdo a las categorías. Las categorías son conocimientos *a priori* que contienen la unidad necesaria y universal de la síntesis pura de la imaginación con respecto a los fenómenos. Así se demuestra la validez objetiva de las categorías: son las formas necesarias y universales en que los fenómenos, intuitos por el sentido interno -en el tiempo en tanto que intuición pura, vacía e *infinita*- y sintetizados por la imaginación -en un esquema trascendental-, se unifican en el entendimiento. Son “conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia, y con ella, toda validez objetiva (verdad) del conocimiento

empírico” (Kant, 1781:<A125>), son la forma de la experiencia. Se trata de pensar lo múltiple como perteneciente a un solo objeto, es la manera como lo múltiple de la intuición empírica pertenece a una sola conciencia, es un conocimiento formal de todos los objetos en la medida en que son pensados. Las categorías tornan comprensible la relación entre el entendimiento y la sensibilidad. Son funciones para juzgar -leyes-, en la medida en que lo múltiple de la intuición empírica está determinado por ellas. Es debido a ello que la unidad de la autoconciencia es necesariamente anterior a las categorías y éstas son necesariamente previas a todo conocimiento empírico. Sin la unidad de la autoconciencia no habría unidad sintética del múltiple de las intuiciones empíricas de acuerdo con las categorías: “la unidad de la apercepción es el fundamento trascendental de la necesaria conformidad de todos los fenómenos en una experiencia, a leyes” (Kant, 1781:<A127>). La unidad de la autoconciencia hace posible la experiencia en lo que toca a su forma.

El conocimiento empírico de los objetos necesita de ciertos conceptos *a priori* que lo antecedan, en la medida en que los objetos solamente pueden ser conocidos como fenómenos. Dichos conceptos *a priori* son la forma de todo conocimiento empírico, mediante los cuales lo múltiple de las intuiciones empíricas es pensado como perteneciente a un único objeto. Ahora bien, la apercepción es el ‘Yo pienso’ que acompaña a todas mis representaciones. Todo fenómeno tiene una referencia necesaria a ella. Solamente mediante la conciencia de la triple síntesis de lo múltiple de la intuición empírica, efectuada por la apercepción, es posible descubrir la identidad del sujeto.

“Por consiguiente, la manera como lo múltiple de la representación sensible (intuición) pertenece a una conciencia, precede, como forma intelectual de él, a todo conocimiento del objeto; y ella misma constituye, *a priori*, un conocimiento formal de todos los objetos | en general, en la medida en que ellos son pensados (categorías)” (Kant, 1781:<A129>).

La unidad de la autoconciencia, así como las categorías, debe anteceder a toda experiencia, en la medida en que es la condición de su posibilidad: “sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones*” (Kant, 2009:[B133]). La unidad sintética pura de la forma de las representaciones es la condición que posibilita el descubrimiento de la identidad de la conciencia. El múltiple de la intuición empírica está bajo las condiciones de la unidad de la autoconciencia, en la medida en que debe poder ser enlazado en una conciencia. Así pues, el objeto sería “aquello en cuyo concepto está *reunido* lo múltiple de

una intuición dada” (Kant, 2009:[B137]). Toda reunión de lo múltiple exige unidad de la autoconciencia, que es lo único que constituye la referencia de las representaciones y lo que les otorga validez objetiva. La unidad de la autoconciencia “es aquella por la cual todo el múltiple dado en una intuición es reunido en un concepto de objeto” (Kant, 2009:[B139]).

Lo múltiple de una intuición empírica está determinado por las categorías. Éstas son “reglas para un entendimiento cuya entera facultad consiste en pensar, es decir, en la acción de llevar a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple” (Kant, 2009:[B145]). No tienen ningún uso fuera de la experiencia. Lo mismo sucede con el espacio y el tiempo, que no extienden su validez más allá de la experiencia. La unidad de la autoconciencia es la condición a la que deben estar sometidos todos los fenómenos, y en virtud de la cual las categorías tienen validez objetiva. Kant brinda la siguiente definición de categorías: “conceptos de un objeto en general, mediante los cuales la intuición de éste se considera como *determinada* respecto de una de las *funciones lógicas* [requeridas] para los juicios” (Kant, 2009:[B128]).

La unidad de la autoconciencia, en tanto que unidad sin contenido empírico, antecede a las categorías. Sin embargo, el enlace de lo múltiple de las intuiciones empíricas solamente puede producirse de acuerdo con las categorías. El enlace de lo múltiple de los fenómenos no proviene de la sensibilidad, sino que es un acto de la espontaneidad del entendimiento. Todo enlace es una acción del entendimiento llamada síntesis. No hay nada enlazado en el fenómeno, es el entendimiento el que enlaza las intuiciones empíricas. A partir del enlace, se genera la unidad sintética del múltiple de las intuiciones empíricas.

Existe una diferencia entre la unidad de la autoconciencia y el sentido interno: “el contraste entre sentido interno y apercepción es un contraste entre una conciencia de los contenidos de la mente (considerados como «objetos subjetivos») y una conciencia de la actividad de pensar” (Allison, 1983:441). La unidad de la autoconciencia es el ‘Yo’ en tanto que se piensa; el sentido interno es el ‘Yo’ en tanto que se intuye, en tanto que es afectado por sí mismo como fenómeno.

“El yo del sentido interno es la *multiplicidad* de las apariciones sensoriales que fluyen constantemente y de los estados internos puramente subjetivos, que las acompañan. Tal yo es *empírico*, depende de lo que aparece en *asociaciones* fácticas. Por el contrario, el “yo” del pensar es *uno y el mismo*. [...] Ese “yo pienso” es un pensamiento *a priori*, producido espontáneamente por el pensar [...]. Por esto hay que llamarlo la apercepción pura” (Rosales, 2009:185).

El sentido interno determina la propia existencia, gracias a él se tiene conocimiento de sí mismo *como uno aparece* a sí mismo. En cambio, la unidad de la autoconciencia es la apercepción, la unidad trascendental de la conciencia de sí mismo:

“esta integral identidad de la apercepción de un múltiple dado en la intuición contiene una síntesis de las representaciones, y sólo mediante la conciencia de esa síntesis es posible. [...] Por consiguiente, sólo porque puedo enlazar *en una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones* [...] La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es, pues, el fundamento de la identidad de la apercepción misma, la que precede *a priori* a todo *mi* pensar determinado” (Kant, 1781:[B133]y [B134]).

Esto no quiere decir que la unidad de la autoconciencia se deduzca de la unidad sintética del múltiple de las intuiciones empíricas. Al contrario, la unidad de la autoconciencia antecede a toda unidad sintética empírica. Como ya se ha afirmado, la unidad de la autoconciencia es la conciencia de la identidad del ‘Yo’ en el tiempo, y es el resultado de la triple síntesis pura de la forma de las representaciones. Solamente puede ser pensada a partir del enlace *a priori* de la forma de las representaciones. Sin embargo, metodológicamente es posible descubrirla a partir de una unidad sintética empírica, como Kant refiere en la cita anterior. Existe, pues, un yo idéntico con respecto al múltiple de las intuiciones empíricas. Toda unión de las intuiciones empíricas en una síntesis exige unidad de la autoconciencia. La unidad sintética de la conciencia es la condición de posibilidad de todo conocimiento empírico. Gracias a la unidad de la autoconciencia, el múltiple dado en la intuición es reunido en el concepto de un objeto.

El juicio es la representación de la relación entre dos conceptos: “no es nada más que la manera de llevar a la unidad *objetiva* de la apercepción conocimientos dados” (Kant, 1781:[B141]). Se trata de una relación entre conceptos que es objetivamente válida. Lo múltiple dado en la intuición empírica no solamente debe estar bajo la unidad de la autoconciencia, sino también bajo las categorías. Aunque la imaginación es una facultad híbrida que pertenece tanto a la sensibilidad como al entendimiento, la síntesis que efectúa es un ejercicio de la espontaneidad del entendimiento. La imaginación se convierte en “una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, *de acuerdo con las categorías*, debe ser la síntesis trascendental de la *imaginación*; lo que es un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad” (Kant, 1781:[B152]). Así pues, como ya se ha afirmado, todo conocimiento objetivamente válido requiere de dos elementos: *i*.- la

intuición sensible, por la cual un objeto es dado, y *ii*).- el *concepto*, por el cual un objeto es pensado mediante las categorías. “La intuición sensible // es, o bien intuición pura (espacio y tiempo) o bien intuición empírica de aquello que es representado, por la sensación, inmediatamente como efectivamente existente en el espacio y en el tiempo” (Kant, 1781:[B147]). La experiencia es el resultado de la aplicación de las categorías a la intuición empírica en el espacio y el tiempo. Sin embargo, ni el espacio y el tiempo ni las categorías tienen validez más allá de la experiencia, en la medida en que son condiciones de posibilidad de los fenómenos.

A través de la triple síntesis pura de la forma de las representaciones -en tanto que deducción trascendental subjetiva- se ha descubierto la unidad de la autoconciencia, como conciencia de la identidad del ‘Yo’ en el tiempo. Dicha unidad de la autoconciencia es la condición de posibilidad de las categorías, deducidas a partir de la triple síntesis pura -en tanto que deducción trascendental objetiva-. Por otra parte, el sentido interno es el ‘Yo’ en tanto que es afectado a sí mismo como fenómeno: “nos exhibe ante la conciencia, incluso a nosotros mismos, sólo como nos aparecemos ante nosotros, y no como somos en nosotros mismos; // a saber, porque nos intuimos a nosotros sólo como somos *afectados internamente*” (Kant, 1781:[B152]). Además,

“el entendimiento, como espontaneidad, puede determinar el sentido interno, de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción, mediante el múltiple de representaciones dadas, y [puede] pensar así la unidad sintética de la apercepción del múltiple de la *intuición sensible a priori*, como la condición a la que deben estar sometidos necesariamente todos los objetos de nuestra intuición (humana); en virtud de lo cual las categorías, como meras formas del pensamiento, obtienen realidad objetiva” (Kant, 1781:[B150]).

El sentido interno es determinado por el entendimiento y por su facultad de enlazar lo múltiple de la intuición y de someterlo a la apercepción. El entendimiento afecta al sentido interno cuando éste genera una sola intuición -*sinopsis*- a partir del múltiple de las intuiciones empíricas que recibe. La unidad de la autoconciencia

“se dirige al múltiple de las *intuiciones en general*; [y] con el nombre de las categorías, [se dirige,] antes de toda intuición sensible, a objetos en general; por el contrario, el sentido interno contiene la mera *forma* de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en ella, y por tanto, no contiene todavía ninguna intuición *determinada*, la que sólo es posible gracias a la conciencia de la determinación de él por medio de la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno)” (Kant, 1781:[B154]).

Así pues, la unidad de la autoconciencia es el ‘Yo’ que piensa y que enlaza en unidades sintéticas lo múltiple de la intuición empírica, mientras que el sentido interno es el ‘Yo’ que se intuye a sí mismo como temporalidad infinita:

“Yo, como inteligencia y como sujeto *pensante*, me conozco *a mí* mismo como objeto *pensado*, en la medida en que además de ello me soy dado [a mí mismo] en la intuición; sólo que no [me conozco] tal como soy ante el entendimiento, sino que, al igual que los otros fenómenos, [me conozco] como me aparezco a mí mismo” (Kant, 1781:[B155]).

En cambio, en la unidad de la autoconciencia el ‘Yo’ tiene conciencia de sí mismo no solamente como se aparece a sí mismo, sino como *conciencia* de que *es*. La representación de la unidad de la autoconciencia es un pensar y no un intuir, como sí lo es la representación del sentido interno. La forma del sentido interno es el tiempo, condición de posibilidad del múltiple de las intuiciones empíricas que son sintetizadas por la imaginación y unificadas por la apercepción. De hecho, la primera síntesis pura en la deducción trascendental de las categorías -la sinopsis por el sentido interno- consiste en el espacio y el tiempo, como intuiciones puras, vacías e *infinitas*: “el espacio y el tiempo no sólo se representan *a priori* como *formas* de la intuición sensible, sino como *intuiciones* ellos mismos ([intuiciones] que contienen un múltiple)” (Kant, 1781:[B160]). El conocimiento empírico, de acuerdo con el enlace de las intuiciones empíricas por la imaginación, es posible gracias a las categorías:

“aquello que conecta lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento en lo que respecta a la unidad de la síntesis intelectual de ella, y [depende] de la sensibilidad, en lo que respecta a la multiplicidad de la aprehensión” (Kant, 2009:[B164]).

Las categorías prescriben *a priori* leyes a los fenómenos. Estas leyes no existen en los fenómenos, sino en el entendimiento. Todos los fenómenos deben estar sujetos a las categorías. No podemos pensar ningún objeto si no es mediante las categorías, pero tampoco podemos conocer ningún objeto si no es mediante las intuiciones. Las categorías son elementos del conocimiento que se encuentran *a priori* en el entendimiento, son la condición de posibilidad de toda experiencia.

Mientras que la deducción metafísica de las categorías consiste en comprobar su concordancia con las formas de los juicios, la deducción trascendental objetiva de las categorías consiste en demostrar que son conocimientos *a priori* de objetos -la forma de las representaciones de los objetos de la experiencia-, y la deducción trascendental subjetiva

consiste en descubrir la identidad de la autoconciencia a lo largo del tiempo. Ahora bien, la triple síntesis pura efectuada en la deducción trascendental consiste en tres momentos implicados entre sí: *i).*- para realizar la sinopsis por el sentido interno de las intuiciones puras de espacio y tiempo es necesario presuponer tanto las categorías como la unidad de la autoconciencia, *ii).*- de igual manera, para efectuar la síntesis por la imaginación es necesario presuponer las categorías -el esquema trascendental de la imaginación es una condición sensible para las categorías- y, finalmente, *iii).*- para realizar la unidad sintética por la apercepción es necesario presuponer la intuición pura de tiempo. La mutua implicación entre los momentos de la triple síntesis pura no es contradictoria si se considera que la deducción trascendental es un análisis *metodológico* de las facultades del entendimiento. Cada una de dichas facultades es originaria pero, para la adquisición de conocimiento, depende de otra: “nuestra facultad receptiva está subordinada a la facultad de los conceptos, es decir, no hay recepción de datos sin la proyección de una unidad conceptual a la cual deben quedar integrados estos datos” (Stepanenko, 2000:81).

Ni las intuiciones puras de espacio y tiempo, ni los esquemas trascendentales ni la unidad de la autoconciencia son construcciones generadas a partir de la deducción trascendental. Al contrario, dichos elementos se encuentran ‘predispuestos’ en el entendimiento y solamente son descubiertos mediante la deducción trascendental.

“Si 1) la experiencia y 2) la unidad actual de la apercepción han de ser posibles, entonces lo múltiple sensible tiene que referirse a la (posible) unidad de la apercepción, y si esa referencia ha de ser posible en tanto síntesis, entonces las categorías son *necesarias* como fundamento de unidad de ésta última. Las categorías son además *posibles* en tanto una unidad semejante, porque la referencia de lo múltiple sensible a la unidad (posible) de la apercepción es una síntesis y ésta hace posible tanto los conceptos a priori como los enlaces empíricos. Esa referencia entre las dos facultades originarias, y por cierto dentro de ese todo referencial, es el *fundamento de la posibilidad y necesidad de las categorías*” (Rosales, 2009:234).

La referencia de la apercepción a la sensibilidad mediante la imaginación es el fundamento de posibilidad de las categorías. Las categorías surgen de la apercepción y de la sensibilidad a través del esquematismo trascendental de la imaginación.

Anteriormente se afirmó que el infinito cumple una función no solamente en la deducción de los conceptos puros y empíricos, sino también en el descubrimiento de la unidad de la autoconciencia y en la aplicación de los principios *a priori* del entendimiento a los fenómenos. En el caso del descubrimiento de la unidad de la autoconciencia, la función

del infinito tiene que ver con el hecho de que la unidad de la autoconciencia no es posible sin la primera *síntesis* pura, a saber, sin la intuición pura, vacía e *infinita* de tiempo.

“La intuición empírica tiene como condiciones formales a las intuiciones puras de espacio y tiempo. Si aquélla ha de poder ser referida a la unidad sintética de la apercepción, entonces esto vale necesariamente para esas intuiciones puras, e incluso antes de la misma intuición empírica” (Rosales, 2009:3289).

Es importante aclarar que la unidad de la autoconciencia no es ser consciente -en el tiempo- de que se es consciente. Ello sería, más bien, el sentido interno: la *intuición* del fenómeno de sí mismo. Pero la unidad de la autoconciencia no es la *intuición* de sí mismo: “la conciencia es o presupone autoconciencia en cuanto conciencia del pensamiento” (Stepanenko, 2008:13), o mejor, “la conciencia es o presupone la autoconciencia en cuanto conciencia de la acción de pensar” (Stepanenko, 2008:37). No es lo mismo ‘ser consciente de que se es consciente’ que saber que el Yo actual es el mismo que el Yo del pasado, aun cuando no exista una relación empírica entre el presente y el pasado. La unidad de la autoconciencia es la conciencia de la acción de enlazar representaciones, así como de las reglas conforme a las cuales dichas representaciones son sintetizadas: “somos conscientes de nosotros mismos, de nuestras acciones y de los fenómenos en la medida en que tenemos conciencia de su aprehensión, ya sea a través de coordinarlos entre sí o de aprehender una sensación por otra” (Kant, R4679; A.A., XVIII:662). La unidad de la autoconciencia reflexiona sobre la experiencia y distingue entre su percepción y el objeto de dicha percepción, entre sus conceptos y los objetos de dichos conceptos: “distintos estados mentales tienen el mismo contenido y, por ende, [...] el contenido, tiene que ser algo distinto de cada uno de mis estados mentales” (Stepanenko, 2008:126). De esta manera, la unidad de la autoconciencia ubica el objeto de su percepción en una serie temporal *que es diferente* a dicho objeto -el contenido de los estados mentales es distinto de ellos mismos-. Ve la necesidad de aplicar conceptos a la experiencia y se sabe capaz de hacerlo. Se sabe autónoma y libre: es capaz de actuar, decidir y aplicar normas a la experiencia. Es la facultad espontánea de legislar y establecer reglas sobre la realidad. A pesar de ser solamente una forma, la realidad objetiva de la unidad de la autoconciencia depende de su aparición *en* la experiencia. Se trata de un *agente racional y libre* que apela a razones, cree, delibera, es responsable y se reconoce como agente racional:

“el concepto de autoconciencia trascendental que Kant pone en juego en la *Crítica de la razón pura* presupone que el sujeto de conocimiento es un agente que lleva a cabo

acciones intencionales y no sólo un sujeto de adscripción de experiencias” (Stepanenko, 2008:61).

A saber, la conciencia de un pensamiento siempre está ligada a la tarea de buscar o reconocer su objetividad, tarea efectuada por la unidad de la autoconciencia, que “es una estructura de reglas que pone en juego un agente epistémico, un sujeto que es responsable de la objetivación de sus pensamientos, que adquiere compromisos inferenciales al relacionar sus pensamientos de una u otra manera en esa unidad” (Stepanenko, 2008:140).

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con la noción de infinito? Anteriormente se afirmó que el infinito cumple una función en la delimitación de los conceptos puros y empíricos, en la medida en que es la *forma* de la experiencia. En la categoría de Totalidad -deducida a partir de los Juicios Universales- y la categoría de Limitación -deducida a partir de los Juicios Infinitos- el infinito cumple la función de *límite* en la aplicación de dichas categorías a fenómenos. En la síntesis pura de la intuición vacía e *infinita* de tiempo y en el descubrimiento de la unidad de la autoconciencia el infinito permite la aparición del contenido de la experiencia sobre el cual la unidad de la autoconciencia actúa, decide y establece reglas. El infinito, como forma de la experiencia, delimita el contenido de la experiencia y hace posible que dicho contenido sea objeto de conocimiento. Ahora bien, la unidad de la autoconciencia actúa, decide y establece reglas sobre dicho contenido *en* la experiencia. En la medida en que la unidad de la autoconciencia es la posesión y el ejercicio del poder de pensar, aquello que puede adscribirse debe ser algo que ocurra *en* el tiempo. La unidad de la autoconciencia

“debe ser una conciencia *de* sí mismo, como razonando, pensando o reconociendo algo, como intelectualmente atareado en algún momento, a lo largo de un tramo de tiempo. Una autoconciencia así debe pertenecer a la historia de un ente que *tiene* una historia, debe ser conciencia de algún episodio que pertenece a la historia de ese ente” (Strawson, 1968:220).

La unidad de la autoconciencia, a pesar de ser solamente una forma, una facultad espontánea que legisla y establece reglas sobre la realidad, debe tener también una duración o persistencia *en el tiempo* -como intuición *infinita*-, ya que su capacidad legisladora es ejercida *en* la experiencia.

2.2 ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS

De acuerdo con Kant, la *Analítica de los principios* consiste en la descripción de la manera en que es posible la aplicación de las categorías a los fenómenos mediante principios *a*

priori. Se trata de la explicación del modo de aplicar las categorías abstractas y universales a los casos concretos. Para ello es necesario mostrar los casos específicos a los que las categorías, en tanto que condiciones o reglas universales de posibilidad de la experiencia, se aplican *a priori*. En la medida en que las categorías son conceptos que se aplican *a priori* a los fenómenos, la *Analítica de los principios* debe exponer las condiciones necesarias -los principios necesarios- para que los fenómenos se den en concordancia con las categorías. La *Analítica de los principios* se divide en dos apartados: i).- *El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*, que ofrece las condiciones sensibles solamente bajo las cuales las categorías pueden ser aplicadas a los fenómenos, y ii).- *El sistema de todos principios del entendimiento puro*, que ofrece los juicios sintéticos *a priori* deducidos a partir de las categorías.

2.2.1 ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL: La síntesis pura de la imaginación

En el *Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*, Kant afirma que los conceptos empíricos deben de ser homogéneos a la representación de sus objetos: los conceptos empíricos deben contener lo que está representado en los objetos. Sin embargo, las categorías son heterogéneas a las intuiciones empíricas. Entonces, ¿cómo es posible la aplicación de las categorías a los fenómenos, a saber, la subsunción de las intuiciones empíricas bajo los conceptos puros? La respuesta que Kant encuentra es que debe de existir un tercer elemento que esté en homogeneidad a la vez con las categorías y con los fenómenos. Dicho tercer elemento debe ser una representación pura pero sensible, a saber, un esquema trascendental. El esquema trascendental, como ya se ha afirmado, es la síntesis pura efectuada por la imaginación. Los esquemas trascendentales son reglas para la aplicación de las categorías a los fenómenos a través de la producción de imágenes: “los esquemas trascendentales ‘realizan’ a las categorías, es decir, proporcionan a ellas realidad objetiva (significación), en tanto posibilitan su referencia a objetos empíricos, a la vez que *restringen* su validez a éstos” (Rosales, 2009:242). Los esquemas trascendentales son representaciones sensibles puras de una manera de sintetizar el múltiple del tiempo *en el tiempo*. “Un esquema es una especie de contrapartida de un concepto, e implica imaginación. Como la imaginación produce intuiciones, que para los humanos son necesariamente temporales, los esquemas -aun los esquemas de conceptos atemporales- son de alguna manera temporales” (Bennett, 1966:179). Esquematizar es la acción de componer

de acuerdo con las categorías: se trata de sintetizar lo múltiple *en el tiempo* de acuerdo con las categorías. El esquema trascendental del tiempo -en tanto que síntesis pura llevada a cabo por la imaginación- apoya la concepción del tiempo como intuición pura, vacía e *infinita*, en oposición a la concepción del tiempo como condición de posibilidad de la experiencia:

“El tiempo, como condición formal de lo múltiple del sentido interno, y por tanto, de la conexión de todas las representaciones, contiene un múltiple *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la *categoría* (que constituye la unidad de ella), en la medida en que es *universal* y se basa en una // regla *a priori*. Pero por otro lado es homogénea con el *fenómeno*, en la medida en que | el *tiempo* está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por eso, una aplicación de la categoría a fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como el esquema de los conceptos del entendimiento, media en la subsunción de los últimos bajo la primera” (Kant, 1781:[B177]<A138>).

El esquema trascendental es la condición sensible²³ a través de la cual las categorías pueden ser aplicadas a objetos. El esquematismo muestra las condiciones bajo las cuales los fenómenos son determinados bajo las categorías. El esquema trascendental es el producto de la síntesis pura de la imaginación: no se trata de una intuición empírica singular, sino de la unidad en la determinación de la sensibilidad. El esquema trascendental es un método para representar la imagen de un concepto -a diferencia de la imagen de una intuición empírica singular-, para la determinación de la intuición empírica de acuerdo a un concepto puro. Los fenómenos de la experiencia solamente pueden ser conectados con las categorías a través de su esquema trascendental:

“el esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ser llevado a imagen alguna, sino que es sólo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad según conceptos en general, que la categoría expresa, y es un producto trascendental de la imaginación, [producto] que concierne a la determinación del sentido interno en general, según condiciones de la forma de él, (del tiempo), con respecto a todas las representaciones, en la medida en que éstas debieran estar interconectadas entre sí *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de la *apercepción*” (Kant, 1781:[B181]<A142>).

El esquema de las categorías de la Cantidad es el *número* -la adición sucesiva de lo uno a lo uno-. El número es la unidad sintética del múltiple de una intuición homogénea. En las

²³ “Por «condiciones sensibles» para el empleo de un concepto, Kant entiende los rasgos o propiedades específicos de lo que es dado sensiblemente y que manifiesta o corresponde a lo que es pensado en el concepto. Esto también podría llamarse «condiciones del significado empírico» de un concepto” (Allison, 1983:274).

categorías de la Cualidad, el esquema de la categoría de Realidad es la *sensación*, el ser en el tiempo. En cambio, el esquema de la categoría de Negación es la *ausencia de sensación*, el no-ser en el tiempo. En las categorías de la Relación, el esquema de la categoría de Substancia es la *permanencia* de lo real en el tiempo, lo inmutable en la existencia. El esquema de la categoría de Causalidad es la *sucesión* de lo múltiple en la medida en que está sometido a una regla. El esquema de la categoría de Comunidad es la *simultaneidad* de las determinaciones de una substancia con las determinaciones de otra substancia según una regla universal. En las categorías de la Modalidad, el esquema de la categoría de Posibilidad es la *concordancia de la síntesis de diversas representaciones con las condiciones del tiempo en general*, la determinación de la representación de una cosa en un tiempo cualquiera. El esquema de la categoría de Existencia es la *existencia en un tiempo determinado*. Y, finalmente, el esquema de la categoría de Necesidad es la *existencia de un objeto en todo tiempo*²⁴:

“los esquemas no son nada más que *determinaciones del tiempo, a priori*, según reglas, y éstas se refieren, según el orden de las categorías, a la *serie del tiempo*, al *contenido del tiempo*, al *orden // del tiempo*, y finalmente al *conjunto del tiempo*, con respecto a todos los objetos posibles” (Kant, 1781:[B184]<A145>).

Los esquemas trascendentales de las categorías son las condiciones sensibles y temporales que permiten su aplicación a los fenómenos. Permiten la homogeneidad de las categorías con los fenómenos, en la medida en que traducen a términos temporales lo que es pensado en los conceptos puros. Sirven como elementos mediadores entre las intuiciones empíricas y las categorías, pues son determinaciones sensibles y temporales para los conceptos puros:

“Los esquemas trascendentales no solo son condiciones sensibles que dan significado «real» a los conceptos puros y restringen su esfera de acción; son también condiciones de la determinación de los fenómenos en el tiempo y, por lo tanto, condiciones de posibilidad de la experiencia. En efecto, precisamente en razón de esta doble función como «condiciones», puede decirse que median entre los conceptos puros y los fenómenos” (Allison, 1983:303).

Hasta ahora, el intento de Kant por aproximar los conceptos acerca de la experiencia a la experiencia misma -aun cuando dicha aproximación se reduzca a la forma de la experiencia- se ha expresado en tres ámbitos: *i*).- la concepción del espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas*, *ii*).- la noción de la unidad de la autoconciencia

²⁴ A propósito de los esquemas trascendentales de las categorías, en tanto que unidades sintéticas *puras* efectuadas por la apercepción originaria, confróntese el apartado del *Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento* (<A137>[B176]).

como identidad del ‘Yo’ *en el tiempo*, y iii).- el esquematismo de las categorías. En dichos ámbitos, el infinito cumple una función básica como *límite* de los fenómenos, a saber: como forma de los mismos. Un nuevo intento por aproximar los conceptos acerca de la experiencia a la experiencia se dará con la aplicación de los principios *a priori* del entendimiento a los fenómenos. En dicha aplicación de los principios a los fenómenos, el infinito también cumplirá la función de *límite* de la experiencia.

2.2.2 PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO: El infinito en la cantidad extensiva y la cantidad intensiva

En el *Sistema de todos los principios del entendimiento puro*, se exponen todos los juicios o principios sintéticos que el entendimiento produce *a priori*. Todo el conocimiento *a priori* del entendimiento es condicionado o regulado por las categorías. Los juicios o principios sintéticos *a priori* del entendimiento contienen en sí el fundamento de todos los juicios posibles acerca de la experiencia. Una condición necesaria y universal de los juicios es que no sean contradictorios. Es por ello que el principio de contradicción -a saber, el hecho de que a ningún sujeto le conviene un predicado que lo contradiga- es un principio *analítico* del entendimiento. Sin embargo, en este apartado de la *Crítica de la razón pura* se están buscando los juicios *sintéticos a priori* del entendimiento. Dichos juicios o principios sintéticos *a priori* del entendimiento son deducidos, como las categorías, de la triple síntesis pura por el sentido interno, la imaginación y la apercepción:

“Hay solamente un conjunto en el que están contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma de él *a priori*, el tiempo. La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación, pero la unidad sintética de ellas (que es requerida para el juicio) [se basa] en la unidad de la apercepción. Aquí habrá que buscar, entonces, la posibilidad de los juicios sintéticos” (Kant, 1781:[B194]<A155>).

Así pues, la experiencia tiene principios *a priori* de su forma, a saber: condiciones o reglas necesarias y universales de la unidad sintética de los fenómenos de la experiencia. Dichos principios *a priori* contienen lo que es necesario para la unidad sintética de la experiencia en general: “todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible” (Kant, 1781:[B197]<A158>). El entendimiento es la fuente de todos los principios *a priori* que someten los fenómenos de la experiencia a reglas necesarias y universales. La tabla de los principios *a priori* del entendimiento se desprende de la tabla de las categorías, en la medida en que los principios

son reglas del uso objetivo de las categorías. Así pues, los principios *a priori* del entendimiento se dividen en cuatro grupos que corresponden a los cuatro grupos de categorías. Dichos cuatro grupos de principios *a priori* del entendimiento son: i).- *Axiomas de la intuición* -categorías de la Cantidad-, ii).- *Anticipaciones de la percepción* -categorías de la Cualidad-, iii).- *Analogías de la experiencia* -categorías de la Relación- y iv).- *Postulados del pensamiento empírico en general* -categorías de la Modalidad-.

Con la exposición de los principios *a priori* del entendimiento, no solamente se descubre la función que el infinito cumple en i).- la deducción trascendental de las categorías o conceptos puros del entendimiento y ii).- la determinación de los conceptos empíricos, sino también en iii).- la delimitación de los fenómenos de la experiencia. A pesar de que algunos intérpretes²⁵ consideran que la filosofía crítica de Kant es un sistema que se refiere estrictamente a la deducción de conceptos puros y empíricos y que no alcanza a describir los fenómenos de la experiencia, en este análisis se considera que el criticismo kantiano no es solamente un sistema lógico, sino que también es un sistema ontológico, en la medida en que intenta describir entidades -las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo y la unidad de la autoconciencia, por ejemplo- que tienen una duración o permanencia en el espacio y el tiempo, aun cuando se trata de entidades que también son condiciones de posibilidad de toda experiencia. El infinito no solamente desempeña un papel en los juicios -Juicios Universales y Juicios Infinitos- y en las categorías -categoría de Totalidad y categoría de Limitación- *en un sentido lógico*, sino también en la delimitación de los fenómenos de la experiencia *en un sentido ontológico*.

El principio de los *Axiomas de la intuición* es: ‘Todas las intuiciones son cantidades extensivas²⁶’. Dicho principio se refiere al hecho de que todos los fenómenos son intuiciones empíricas *en el espacio y el tiempo*: los fenómenos que ocupan espacio tienen partes espaciales y los fenómenos que ocupan tiempo tienen partes temporales. Los fenómenos solamente pueden ser aprehendidos mediante la síntesis de lo múltiple y mediante la conciencia de la unidad sintética de ese múltiple. Ahora bien, la conciencia de lo múltiple en la intuición es el concepto de una *cantidad*. La percepción de un fenómeno

²⁵ Confróntese *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* de Henry E. Allison.

²⁶ O ‘magnitudes extensivas’.

solamente es posible mediante la unidad sintética de lo múltiple de la intuición dada, a saber, mediante una *cantidad extensiva*:

“como tiempo y espacio son continuos, toda parte discreta de éstos sólo puede ser dada a través de su restricción por medio de instantes o puntos, que presuponen los continuos a los que restringen o determinan [...]. Por consiguiente, la síntesis de la magnitud extensiva se funda en una síntesis continua, que produce el espacio y el tiempo como magnitudes continuas” (Rosales, 2009:260).

Espacio y tiempo son *quanta continua* y *quanta infinita*: “podemos considerar el espacio (o un sector del espacio) dividido en espacios y el tiempo (o una extensión de tiempo) dividido en tiempos” (Strawson, 1968:131). La unidad del sistema espacio-temporal exige que exista *un solo espacio en diferentes momentos*. La estructura espacio-temporal debe concebirse como absolutamente permanente y duradera.

“El espacio y el tiempo pueden considerarse separadamente de la intuición empírica real, de la materia de la sensación, como se hace, en el caso del espacio, en las construcciones de geometría pura. Incluso en tales construcciones de la intuición pura tratamos con una diversidad que tiene distintas partes que deben considerarse juntas, es decir, que deben sintetizarse o unificarse. Pero lo que así sintetiza la intuición pura es, desde otro punto de vista, precisamente el sistema de relaciones en el que necesariamente se presentan los ítems encontrados en la intuición empírica, y sujetos por lo tanto a las categorías” (Strawson, 1968:101).

La cantidad extensiva es aquella en la cual la representación de las partes del fenómeno hace posible y precede a la representación del todo del fenómeno. “Una magnitud extensiva es aquella que algo tiene en virtud de tener partes: tamaño y duración parecen ser las únicas magnitudes extensivas” (Bennett, 1966:15). Todo fenómeno -en tanto que intuición empírica- es una cantidad extensiva, en la medida en que solamente puede ser conocido mediante la síntesis sucesiva de sus partes por el sentido interno, la imaginación y la apercepción.

“La intuición empírica es posible solamente mediante la pura (del espacio y del tiempo); por tanto, lo que la Geometría dice de ésta, vale también sin objeción para aquélla, y no tienen lugar las escapatorias [que pretextan] que los objetos de los sentidos podrían no corresponder a las reglas de la construcción en el espacio (p. ej. a la infinita divisibilidad de las líneas o de los ángulos)” (Kant, 1788:<A165>[B206]).

A saber, toda la experiencia externa de algo diferente de uno mismo es experiencia de algo euclídeo, de algo que se atiene a las reglas de la geometría euclídea para la construcción en el espacio: “la geometría euclídea es verdadera sí y sólo si existen interpretaciones físicas de ‘línea recta’, ‘congruente’, etc. según las cuales los teoremas de Euclides constituyen una teoría física verdadera” (Bennett, 1983:47). Ahora bien, el espacio es “un

todo que contiene en sí todos los espacios como partes no independientes, cuyas determinaciones son sus relaciones recíprocas. El espacio no puede ser entonces una sustancia objetiva, porque él consta de puras relaciones” (Rosales, 2009:57). El espacio es un todo singular que contiene en sí todas sus partes -el todo antecede a las partes-. Los espacios finitos son restricciones del espacio como un todo: cada espacio yace en un todo espacial. De acuerdo con Rosales²⁷, esto justifica la designación del espacio como *intuición*, en la medida en que contiene diferencias de dirección que no pueden ser explicadas conceptualmente. La infinita divisibilidad del espacio como intuición pura y vacía es aplicable también a los fenómenos como intuiciones empíricas en el espacio. El principio del entendimiento de que ‘Todas las intuiciones son cantidades extensivas’ es un principio *a priori* de la forma en que se dan los fenómenos, en tanto que intuiciones empíricas. Se trata, pues, de ofrecer *a priori* límites posibles a los fenómenos ilimitados de la experiencia a partir, paradójicamente, del infinito. En ese sentido es que el infinito se convierte en una condición *a priori* de posibilidad de la experiencia, en la medida en que es considerado como un fundamento que delimita la forma del fenómeno.

El principio de las *Anticipaciones de la percepción* es: ‘En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene cantidad intensiva²⁸, es decir, un grado’. El contenido sensorial de una intuición empírica está presente en el espacio y el tiempo: su cantidad, grado o magnitud depende de su mayor o menor presencia en el espacio y el tiempo. En la *cantidad intensiva* la multiplicidad solamente puede ser representada como aproximación a la negación = 0 de la intuición pura. La cantidad intensiva parte de un todo dado y descubre en él su multiplicidad.

“Cada sensación llena más o menos un punto del tiempo, pero cuánto lo llena permanece allí aún indeterminado, *mientras no se distinga la multiplicidad encerrada en ese quantum*. Ello es posible gracias a una síntesis, que parte de esa presencia dada del contenido sensorial, [...] imagina su disminución paulatina y continua, es decir, su limitación por medio de un vacío creciente, a través de lo cual es constituido un continuo determinado de grados descendientes de llenura hasta un vacío aproximado” (Rosales, 2009:266).

La percepción es la conciencia empírica, a saber: la conciencia de que existe sensación. La sensación es la materia de la experiencia. En ese sentido,

²⁷ Rosales, 2009:81.

²⁸ O ‘magnitud intensiva’.

“de la conciencia empírica a la pura es posible una alteración gradual, en la cual lo real de ella desaparezca enteramente, quedando una conciencia meramente formal (*a priori*) de lo múltiple en el espacio y en el tiempo; y por consiguiente [es posible] también una síntesis de la generación de la cantidad de una sensación, desde su comienzo, la intuición pura = 0, hasta una cantidad cualquiera de ella” (Kant, 1781:[B208]).

Mientras que la cantidad extensiva es la concepción del todo de un fenómeno a partir de la unidad de sus partes en una síntesis sucesiva, la cantidad intensiva es la explicación del tránsito de la intuición pura a la intuición empírica, tránsito que solamente es posible gracias a una alteración gradual e infinita: “las sensaciones deben tener grados de intensidad continuos” (Bennett, 1966:16), de manera que entre dos grados cualesquiera de intensidad de una sensación dada siempre existe un número infinito de grados intermedios. Las sensaciones admiten grados continuos de intensidad. La anterior cita al texto de Kant no solamente defiende la concepción del espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas* -intuiciones meramente formales de lo múltiple en el fenómeno-, sino que también demuestra la presencia del infinito -como regresión infinita hacia la intuición pura = 0 o como progresión infinita hacia una cantidad cualquiera- en el fenómeno. Si los grados de intensidad de las sensaciones son continuos, entonces el espacio y el tiempo también deben de ser continuos: entre un espacio o un tiempo y otro debe de haber un espacio o un tiempo. Entre dos grados de intensidad cualesquiera debe haber otro intermedio: la continuidad del espacio y el tiempo puede deducirse -metodológicamente- a partir de la continuidad de los grados de intensidad de las sensaciones.

Una anticipación de la percepción es todo aquello a través de lo cual es posible determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico. En ese sentido, todo conocimiento acerca de la forma de la percepción es una anticipación. Solamente la sensación -en tanto que grado de influjo del contenido o materia de la percepción sobre el sentido externo e interno- jamás puede ser anticipada, en la medida en que es imposible conocerla *a priori*. “Aquellos rasgos de la experiencia externa, que varían con el mundo son descritos por Kant como la ‘materia’ de la experiencia; los rasgos invariantes que el sentido externo impone a la experiencia constituyen la ‘forma’ de ésta última” (Bennett, 1966:35). La aprehensión de la sensación llena solamente un instante que no tiene cantidad extensiva alguna, en la medida en que no es la unidad sintética de la sucesión de muchas sensaciones. Aunque la sensación llena solamente un instante, dicho instante puede

disminuir su cantidad o magnitud sin jamás identificarse con la nada = 0 de la intuición pura. En ello consiste la cantidad intensiva: en el grado de influjo de la sensación sobre el sentido externo e interno, grado que puede disminuir infinitamente sin jamás identificarse con la nada = 0:

“lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es realidad (*realitas phaenomenon*); lo que corresponde a la falta de ella, [es] negación = 0. Ahora bien, toda // sensación es capaz de una disminución, de modo que puede disminuir y así, poco a poco, desaparecer. Por eso, entre la realidad en el fenómeno, y la negación, hay una concatenación continua de muchas posibles sensaciones intermedias, la diferencia entre las cuales es siempre menor que la diferencia entre una dada y el cero, o la completa negación. Esto es: lo real en el fenómeno tiene siempre una cantidad, la cual empero no se encuentra en la aprehensión, pues [aquella²⁹] ocurre por medio de la mera sensación en un instante, y no mediante la síntesis sucesiva de muchas sensaciones, y por consiguiente, no procede de las partes al todo; por tanto, tiene una cantidad, pero no extensiva” (Kant, 1781:<A168>[B210]).

La cantidad intensiva solamente puede ser aprehendida como unidad. En ella la pluralidad sólo puede ser representada mediante la infinita aproximación a la negación = 0 de la intuición pura. La cantidad intensiva es el grado de realidad en el fenómeno, grado que puede disminuir infinitamente. A diferencia de la aprehensión de la cantidad extensiva, la aprehensión de la cantidad intensiva no es sucesiva, sino instantánea. Toda sensación o realidad en el fenómeno tiene un grado, una cantidad intensiva que puede disminuir infinitamente. Entre el grado de realidad más ínfimo y la negación = 0 hay una cantidad infinita de percepciones o realidades aún menores. En la cantidad intensiva, el infinito es concebido como la distancia entre el grado más ínfimo de Realidad y su absoluta Negación³⁰. Entre la Realidad y la Negación, existe una concatenación continua e infinita de sensaciones posibles aún menores. En dicha concatenación continua e infinita, la intuición empírica es la Realidad de la sensación *en contraste* con la Negación de la intuición pura: su “magnitud se constituye sólo gracias al esquema de la *limitación* de la realidad por la *negación*” (Rosales, 2009:266). La cantidad intensiva descubre los grados de la Realidad a partir de la Negación parcial de la misma, generando una Limitación. Cada fase de esa limitación produce un grado de realidad que puede disminuir

²⁹ En la edición del 2009 del Fondo de Cultura Económica, Mario Caimi traduce el pronombre demostrativo ‘diese’ como ‘ésta’. Para una mejor comprensión de la oración, sugiero traducir dicho pronombre como ‘aquella’.

³⁰ Confróntese lo afirmado a propósito de los Juicios Infinitos y de la categoría de Limitación como enlace de la categoría de Negación con la categoría de Realidad, en el grupo de las categorías de la Cualidad.

infinitamente sin alcanzar el vacío. Pero ¿cómo es posible delimitar la cantidad -extensiva o intensiva- o la materia de dicha intuición empírica? La respuesta a dicha pregunta se encuentra en el infinito y en su función como forma o *límite* de los fenómenos de la experiencia.

“El espacio y el tiempo son *quanta continua*, porque no puede ser dada ninguna parte de ellos, sin encerrarla entre límites (puntos e instantes); por tanto, solamente de modo tal que esta parte misma sea a su vez un espacio o un tiempo. Por consiguiente, el espacio consiste solamente en espacios, y el tiempo, en tiempos. Puntos e instantes son sólo límites, es decir, meros lugares de la limitación de ellos; pero los lugares presuponen siempre aquellas intuiciones que ellos han de limitar o de determinar; y a partir de meros lugares, como elementos que | pudieran ser dados antes que el espacio o el tiempo, no se pueden componer ni el espacio ni el tiempo” (Kant, 1781:<A169>[B211]).

Todo fenómeno en el espacio y el tiempo es una cantidad continua extensiva e intensiva:

- i).- como unidad sintética de la sucesión de muchas sensaciones es una *cantidad extensiva*,
- ii).- como grado de influjo de la sensación sobre el sentido externo e interno -grado que puede disminuir infinitamente- es una *cantidad intensiva*.

“Si toda realidad en la percepción tiene un grado, entre el cual y la negación tiene lugar una gradación infinita de grados cada vez menores, y sin embargo cada sentido debe tener un determinado grado de receptividad de las sensaciones, entonces, no es posible ninguna percepción, y por tanto, tampoco experiencia alguna, que demuestre, ya sea de manera inmediata o mediata (por medio de cualquier rodeo que se dé en la inferencia), una completa falta de todo lo real en el fenómeno; es decir, nunca se puede extraer de la experiencia una demostración del espacio vacío, ni de un tiempo vacío” (Kant, 1781:<A172>[B214]).

La ausencia de lo real en la intuición empírica no puede ser percibida. La cita anterior parece contradecir la concepción de las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo como fundamentos que posibilitan la cantidad extensiva y la cantidad intensiva de las intuiciones empíricas. Sin embargo, en la cita las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo en realidad se conciben como representaciones *puras* de la alteración gradual o concatenación continua de la cantidad, sensación o materia de las intuiciones empíricas. A saber, las intuiciones puras y vacías de espacio y tiempo posibilitan el *infinito* aumento o disminución de la cantidad extensiva o intensiva de las intuiciones empíricas.

“el tiempo, como *quantum continuum* afuera del limitado, es también *ilimitado* y en ese sentido *infinito*, porque no puede ser recorrido hasta su fin por una síntesis limitante. De tal suerte, si bien la imaginación no puede aprehender de un solo golpe a todo el tiempo, su delimitar que progresa sin fin descubre al tiempo en su infinitud. *Ése es el tiempo en total*. Justamente por ser infinito, el tiempo sólo puede ser

aprehendido adecuadamente por ese *progreso ilimitado*, y no por una visión que encerrara todo el tiempo en unos confines últimos, es decir, como un todo finito. Esa aprehensión del tiempo como un todo no es un mero pensamiento del tiempo. En esa ejecutoria de la imaginación el tiempo y el espacio son intuitos, es decir, son dados como totalidades infinitas” (Rosales, 2009:269).

Como lo demuestra la siguiente cita, se trata de la aparición del infinito en los fenómenos de la experiencia:

“puesto que toda realidad tiene su grado, el cual, manteniéndose inalterada la cantidad extensiva del | fenómeno, puede disminuir hasta la nada ([hasta] el vacío) a través de infinitos peldaños, debe haber infinitos grados diferentes con los que estén llenos el espacio o el tiempo, y la cantidad intensiva en diferentes fenómenos debe poder ser menor o mayor, aunque la cantidad extensiva de la intuición sea igual” (Kant, 1781:[B214]<A173>).

Es decir que los grados de realidad de los fenómenos se dan en una alteración o concatenación continuas. Dicha alteración gradual o concatenación gradual es representada, justamente, por las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo. A pesar de que es imposible la ausencia de sensación en la intuición empírica, la disminución del grado de dicha sensación tiende al infinito. Ahora bien, es imposible explicar dicha tendencia considerando al espacio y el tiempo meramente como condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia. En tanto que condiciones necesarias y universales para la experiencia, espacio y tiempo son incapaces de explicar la variación -el aumento o la disminución- en la *cualidad* de la sensación, a saber: en su grado. Dicha variación en la cualidad de la sensación que *llena* un instante de la intuición empírica solamente puede explicarse si se entiende al espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas*, es decir: como la representación pura de una alteración gradual de la cantidad extensiva e intensiva de las intuiciones empíricas, alteración que posibilita el aumento o la disminución en el grado de la sensación de los fenómenos:

“aunque espacios iguales puedan ser llenados completamente por materias diferentes, de modo tal, que en ninguno de ellos haya un punto en el que no se encuentre la presencia de ellas, todo lo real que tiene la misma cualidad, tiene un grado de ella ([grado] de resistencia o de peso), el cual, sin disminución de la cantidad extensiva o multitud, puede ser menor hasta el infinito, antes de que ella se convierta en vacío y desaparezca” (Kant, 1781:<A174>[B216]).

Los grados de realidad de los fenómenos se dan, justamente, gracias a la representación pura de una alteración gradual o concatenación continua de la cantidad extensiva e intensiva de las intuiciones empíricas. El fenómeno tiene siempre la misma cantidad

extensiva en la medida en que dicha cantidad lo caracteriza como fenómeno, como síntesis sucesiva de intuiciones. La sucesión de intuiciones empíricas dadas es infinita. Dentro de dicha sucesión infinita, la imaginación sintetiza una serie de intuiciones empíricas para constituir un fenómeno. La síntesis de más o de menos intuiciones empíricas tiene como resultado diferentes fenómenos. Pero un mismo fenómeno es siempre la síntesis de la misma serie de intuiciones empíricas, ni mayor, ni menor. Esto es, la cantidad extensiva de un fenómeno es siempre la misma. En cambio, la cantidad intensiva depende del grado de realidad que se esté considerando, el cual puede disminuir al infinito sin desaparecer.

Aunque la sensación y su cualidad son dadas *a posteriori*, la propiedad de la sensación de tener un grado en la intuición empírica es conocida *a priori*, a saber: se trata de una anticipación de la percepción. Así pues, es posible conocer *a priori* la cantidad intensiva de la sensación, pero no la sensación misma. En ese sentido es que el infinito constituye una anticipación de la percepción, es decir: un fundamento de la percepción, un conocimiento acerca de su forma. Como conclusión de los *Axiomas de la intuición* y de las *Anticipaciones de la percepción*, es posible afirmar que el infinito aparece en la experiencia en dos sentidos: i).- como ‘cantidad extensiva’ o unidad sintética de lo múltiple del fenómeno en un concepto -gracias a la apercepción -, y ii).- como ‘cantidad intensiva’ o grado de influjo de la sensación que puede disminuir infinitamente sin jamás identificarse con la negación = 0 de la intuición pura.

El principio de las *Analogías de la experiencia* es: ‘La experiencia es posible sólo mediante la representación de una conexión necesaria de las percepciones’. La experiencia es el conocimiento empírico que determina a un objeto mediante su percepción. Se trata de la unidad sintética de lo múltiple de las percepciones en una conciencia. Así pues, la experiencia de un objeto requiere de la conexión necesaria de sus percepciones, a saber: del enlace necesario de su fenómeno. La experiencia de los objetos solamente puede ocurrir mediante el enlace necesario de sus percepciones en el espacio y el tiempo. En ello consiste, justamente, el principio de las Analogías de la experiencia. Para ello, es necesario considerar los tres modos del tiempo o reglas de todas las relaciones temporales de los fenómenos: *permanencia*, *sucesión* y *simultaneidad*. La unidad de la autoconciencia determina la conexión necesaria de las percepciones de un objeto *a lo largo del tiempo*. Determina la permanencia, la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos de la

experiencia. Dada una percepción, la unidad de la autoconciencia determina *a priori* cómo está enlazada necesariamente con otras de acuerdo a relaciones espaciales y temporales. Es por ello que

“la experiencia no es un campo de conocimientos que dependa exclusivamente de la facultad receptiva del sujeto, sino que es el resultado del uso del entendimiento en el campo de las representaciones sensibles, mediante el cual construimos una unidad a partir de una pluralidad que nos es dada” (Stepanenko, 2000:31).

La Primera analogía es el *Principio de la permanencia de la substancia*, que afirma: ‘En todo cambio de los fenómenos permanece la substancia, y el *quantum* de ella no se acrecienta ni disminuye en la naturaleza’. Todos los fenómenos están en el tiempo, que es el *substrato permanente* en el cual son representadas la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos, cuya conexión es determinada por la unidad de la autoconciencia. La intuición pura, vacía e *infinita* de tiempo es el substrato permanente -como representación pura de la alteración gradual de la cantidad extensiva y la cantidad intensiva de los fenómenos- *en la cual* acontece todo cambio de los fenómenos, determinado por la unidad de la autoconciencia. “La permanencia expresa, en general, al tiempo como el correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo, sino sólo a los fenómenos en el tiempo” (Kant, 1781:[B226]<A183>). Gracias al tiempo -como intuición pura, vacía e *infinita*- es posible lo duradero o permanente de los fenómenos de la experiencia. Es posible pensar el tiempo como vacío de fenómenos, a saber: a pesar de la imperceptibilidad del tiempo, es necesario suponer un *modelo* perceptualmente accesible del tiempo *en sí*, como fundamento de las relaciones temporales de los fenómenos. La unidad o identidad del tiempo es necesaria como condición de la unidad de la experiencia. El caso de la intuición del espacio es el mismo. Ahora bien, los fenómenos de la experiencia no serían posibles si no hubiera en ellos un substrato permanente *a lo largo del tiempo*. Dicho substrato permanente de los fenómenos de la experiencia es -además de la intuición pura, vacía e *infinita* de tiempo- la *materia*, la *substancia* o lo *real* del fenómeno: “sólo una cosa verdaderamente permanente, i. e., sempiterna, puede proporcionar la condición sugerida para la unificación de todas las cosas y eventos (fenómenos) en un solo tiempo y, por lo tanto, en una sola experiencia” (Allison, 1983:310). Gracias a lo duradero y permanente de los fenómenos -la substancia-, es posible determinar también su sucesión y simultaneidad.

La Segunda analogía es el *Principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad*, que afirma: ‘Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto’. Los fenómenos en la sucesión temporal son solamente alteraciones de la substancia que permanece. Todo cambio de los fenómenos es una alteración de la substancia. Los fenómenos de la experiencia se encuentran ordenados temporalmente. “No podemos concebir ninguna forma de la experiencia en la que no esté incluida la ordenación temporal de los ítems particulares que conocemos” (Strawson, 1968:65). En lo que respecta a su forma, las percepciones no pueden tener lugar en un orden diferente al orden en el que de hecho ocurrieron. En lo que se refiere a su forma, el orden que tienen las percepciones es un orden necesario y determinado:

“si el mundo conocido está causalmente ordenado porque el entendimiento impone el orden a la experiencia, se sigue que las leyes causales expresan ‘necesidad’ en el sentido de que no sólo hablan de lo que sucede, sino de lo que transcendentamente se hace suceder en el mundo conocido” (Bennett, 1966:187 y 188).

La conexión necesaria entre los fenómenos es un producto de la imaginación, que determina la sinopsis efectuada por el sentido interno de acuerdo a una relación temporal. La imaginación coloca *a priori* un estado antes y otro después. Si solamente se realizara la sinopsis por el sentido interno, quedaría indeterminada la relación temporal objetiva entre los fenómenos, es decir, cuáles percepciones anteceden y cuáles proceden en el tiempo. Además de la síntesis efectuada por la imaginación -mediante la cual se establece la relación de causa y efecto entre las intuiciones-, el fenómeno es unificado por la apercepción, de acuerdo con las categorías: “la recepción de representaciones intuitivas es ya un proceso de síntesis, estructurado conforme a las categorías, lo cual implica que el orden en el que nos son dadas las representaciones ya está determinado, y no sólo condicionado, por las categorías” (Stepanenko, 2000:151). Así, la experiencia del cambio es posible gracias a la sucesión de los fenómenos de acuerdo a la categoría de Causalidad. La categoría de Causalidad hace necesaria *a priori* la sucesión de los fenómenos, para así hacer posible la experiencia del cambio: “la percepción de un proceso objetivo encierra un orden necesario de las representaciones y por tanto un orden necesario de los episodios que forman el propio proceso” (Bennett, 1966:258). La aprehensión de lo múltiple del fenómeno es necesariamente sucesiva: la representación de una parte antecede necesariamente a la representación de otra parte. De no ser así, habría dos ‘cantidades

intensivas' en el mismo instante presente de la intuición empírica. A pesar de que dicha 'cantidad intensiva' pueda disminuir al infinito sin jamás identificarse con la negación = 0 de la intuición pura, no hay lugar para el *vacío*. Ahora bien, ¿cómo es posible la conexión o enlace necesario de lo múltiple en el fenómeno?

Toda aprehensión de un acontecimiento es una percepción que sigue a otra. El orden en la sucesión de las percepciones en la aprehensión es determinado por la categoría de Causalidad. La sucesión subjetiva de la aprehensión se deriva de la sucesión objetiva de los fenómenos. La categoría de Causalidad es una regla de acuerdo con la cual de un acontecimiento se sigue necesariamente otro. El progreso de un tiempo dado a otro es necesario, en la medida en que 'lo que procede' debe referirse necesariamente a 'lo que antecede'. En el fenómeno, dos estados se siguen el uno al otro. Los estados de los fenómenos, en su sucesión, están determinados necesariamente por los estados anteriores, lo cual permite que exista la sucesión objetiva de la aprehensión. Cuando el enlace sintético de las intuiciones efectuado por la imaginación se torna necesario -debido a que se encuentra determinado por la categoría de Causalidad-, entonces es posible la unificación de dicho enlace en el concepto de un objeto por la aprehensión. Así pues, la categoría de Causalidad hace necesario *a priori* el orden en la sucesión temporal. La categoría de Causalidad es el principio de razón suficiente: el fundamento de la experiencia del cambio en la serie sucesiva de los fenómenos en el tiempo.

"Tanto el espacio y el tiempo [...] como la forma lógica de los juicios, contienen posiciones en las cuales ordenamos la materia del conocimiento. Lo que ordenamos en el espacio y el tiempo son sensaciones y el resultado de esta operación son fenómenos, es decir, representaciones sensibles que guardan determinadas relaciones espacio-temporales con otras representaciones. Lo que ordenamos en el juicio son conceptos y el resultado de otorgarles una determinada posición los hace representaciones de objetos" (Stepanenko, 2000:46).

La verdad consiste en la adecuación de un concepto con la representación de un objeto de la experiencia:

"aquello que reside en la aprehensión sucesiva, es considerado como representación; pero el fenómeno que me es dado, aunque no sea más que un conjunto de esas representaciones, es considerado como el objeto de ellas, con el cual ha de concordar mi concepto, que extraigo de las representaciones de la aprehensión" (Kant, 1781:[B236]<A191>).

La aprehensión sucesiva de las intuiciones empíricas hace posible el conocimiento de un objeto de la experiencia. Para que las intuiciones tengan una referencia objetiva

“es necesario que posean o exhiban una cierta unidad o conexión entre ellas. No podríamos emplear ningún concepto empírico ordinario de los objetos a no ser que nuestras diversas experiencias perceptivas poseyeran la clase de coherencia e interconexión que se requiere para la aplicación de tales conceptos. Kant habla de los conceptos de los objetos como reglas que gobiernan la conexión de las experiencias” (Strawson, 1968:80).

El objeto de la experiencia es la unidad sintética de las intuiciones empíricas: “podemos situar los acontecimientos y procesos objetivos en un orden temporal objetivo sólo porque nuestra experiencia es como es” (Bennett, 1966:73). El orden temporal objetivo de las intuiciones empíricas permite situar un objeto de la experiencia. En dicho objeto, “está incluido el contenido potencial de la sensación, no reducible a lo a priori, y el cual constituye un momento esencial de la autoestancia del objeto frente al sujeto” (Rosales, 2009:146). Lo que permite la representación necesaria de un objeto de la experiencia es la obligación a observar un orden temporal en sus intuiciones empíricas, así como su adecuación a un concepto:

“representamos como objeto un orden temporal de fenómenos mediante la sujeción de nuestras representaciones a una regla. En correspondencia, *objeto* es aquí precisamente el orden temporal de los fenómenos dados que es pensado como el resultado de la sujeción de las representaciones a una regla” (Allison, 1983:343).

Las categorías hacen posible la unidad sintética necesaria de los objetos de la experiencia. El enlace necesario de las intuiciones empíricas de acuerdo con la categoría de Causalidad tiene como resultado un objeto de la experiencia.

“En la síntesis de los fenómenos, lo múltiple de las representaciones siempre sigue uno a otro. Con ello, empero, no se representa objeto alguno; porque mediante esta sucesión, que es común a todas las aprehensiones, nada se distingue de lo otro. Pero tan pronto como percibo, o presupongo, que en esa sucesión hay una referencia al estado precedente, [a partir] del cual la representación sigue siendo una regla, algo se representa como acontecimiento, o como lo que acontece; es decir, conozco un objeto, que debo poner en el tiempo en cierto lugar determinado, tal que ningún otro le puede ser asignado, según el estado precedente” (Kant, 1781:[B243]<A198>).

En la cita anterior, es claro que el enlace sintético de la imaginación no basta para alcanzar el concepto de un objeto. Es necesaria la conciencia de que la sucesión temporal de las representaciones sigue una regla -la categoría de Causalidad- para poder alcanzar el concepto de un objeto. Esto es, hace falta la tercera fuente originaria de las condiciones de posibilidad de la experiencia: la apercepción. El ‘lugar temporal’ del objeto del fenómeno es determinado -de acuerdo a la categoría de Causalidad- por sus estados precedentes. El ‘lugar temporal’ del objeto del fenómeno es necesario *a priori* a consecuencia del orden de

sus representaciones: “sólo puede aceptarse que una representación corresponde a un objeto y, por lo tanto, que es objetiva, si mantiene determinadas relaciones fijas o invariables con otras representaciones” (Stepanenko, 2000:99). Los estados del fenómeno en el tiempo pasado determinan los estados del fenómeno en el tiempo presente: “*sólo en los fenómenos podemos conocer empíricamente esta continuidad en la concatenación de los tiempos*” (Kant, 1781:[B244]<A199>). El entendimiento hace posible la representación del objeto aplicando a su fenómeno el orden temporal dictado por la categoría de Causalidad. A saber, atribuye a cada estado del fenómeno un lugar determinado *a priori* en el espacio y el tiempo:

“la irreversibilidad caracteriza la manera en la que se conectan las percepciones en el pensamiento (unidad objetiva de la apercepción) si *mediante* ellas ha de experimentarse una sucesión objetiva. Destacando esta misma cuestión de manera distinta, puede decirse que la irreversibilidad no se refiere a un orden perceptual dado que podemos examinar y luego inferir que está determinado, de algún modo, por el objeto. Se refiere, más bien, al *ordenar* conceptual del entendimiento (mediante la subsunción bajo una regla) a través del cual el entendimiento determina el pensamiento de un objeto (la sucesión objetiva en este caso)” (Allison, 1983:349).

Los estados del fenómeno se determinan unos a otros su lugar en el espacio y el tiempo gracias a la categoría de Causalidad, que les otorga una posición fija: “los objetos son las representaciones intuitivas sintetizadas por un concepto, que opera como regla de la determinación de las posiciones de las representaciones en el espacio y el tiempo” (Stepanenko, 2000:120).

“Forma parte de todo conocimiento empírico la síntesis de lo múltiple por la imaginación, [síntesis] que es siempre sucesiva; es decir, en ella, las representaciones se siguen siempre las unas a las otras. Pero la sucesión no está determinada, en la imaginación, según el orden (de lo que debe preceder y lo que debe seguir), y la serie de las representaciones que se siguen unas a otras puede ser recorrida tanto hacia atrás como hacia adelante. Pero si esa síntesis es una síntesis de la aprehensión (de lo múltiple de un fenómeno dado), entonces el orden está determinado en el objeto” (Kant, 1781:[B246]<A201>).

En la cita anterior es claro que no basta con el enlace sintético de la imaginación para alcanzar el concepto empírico de un objeto, sino que es necesaria la unificación de dicho enlace sintético por la apercepción. La relación de la causa con el efecto es el fundamento de la experiencia del cambio en la serie de las percepciones: “el objeto que pensamos como referente de nuestras representaciones no consiste más que en el conjunto de relaciones necesarias que guardan las representaciones entre sí” (Stepanenko, 2000:120). La sucesión

temporal de las percepciones se ocasiona porque la causa no puede ejecutar todo su efecto en un instante. La sucesión de los estados del fenómeno puede ser considerada *a priori* gracias a la categoría de Causalidad, que determina su orden temporal.

“Entre dos instantes hay siempre un tiempo, y entre dos estados en ellos hay siempre una diferencia que tiene una cantidad (pues todas las partes de los fenómenos son siempre, a su vez, cantidades). Por consiguiente, todo tránsito de un estado a otro acontece en un tiempo que está contenido entre dos instantes, de los cuales el primero determina al estado del cual la cosa sale, y el segundo [determina al estado] al que la cosa llega. Ambos, pues, son límites del tiempo de una alteración, y por tanto, del estado intermedio entre los dos estados, y como tales pertenecen ellos también a la alteración completa” (Kant, 1781:[B253]<A208>).

Entre un instante y otro, entre un estado del fenómeno y otro, existe un tiempo infinito. Todos los estados del fenómeno son cantidades intensivas que pueden disminuir infinitamente sin jamás identificarse con la negación = 0 de la intuición pura. La cantidad de la realidad es alterada en los infinitos grados intermedios entre dos estados de un fenómeno. Toda alteración de la cantidad de la realidad es posible solamente gracias a la acción continua de la Causalidad:

“ni el tiempo, ni tampoco el fenómeno en el tiempo, consisten en partes que sean las mínimas [de todas], y [...] sin embargo el estado de la cosa, en su alteración, pasa por todas estas partes, como elementos, hasta su segundo estado. *Ninguna diferencia* de lo real en el fenómeno, así como tampoco ninguna diferencia en la cantidad de los tiempos, es *la mínima* [de todas], y así el nuevo estado de la realidad crece a partir del primero, en el cual ella no estaba, pasando por todos los infinitos grados de ella, cuyas diferencias, de unos a otros, son todas menores que la diferencia entre 0 y *a*” [B254] <A209>.” (Kant, 1781:[B254]<A209>).

En ese sentido, ninguna cantidad, diferencia o grado de la realidad es el menor de todos: su disminución tiende al infinito. Todo tránsito en la percepción de algo que sigue en el tiempo es la generación de una nueva percepción a través de todos los grados de los cuales ninguno es el mínimo. La unidad de la autoconciencia es la condición *a priori* de posibilidad de la determinación continua del ‘lugar temporal’ de los objetos de la experiencia. En ese sentido, la unidad de la autoconciencia es lo permanente, la substancia, el substrato de todo lo cambiante en el fenómeno. La acción del sujeto, en tanto que relación de la causa con el efecto, demuestra justamente la substancialidad o permanencia de la unidad de la autoconciencia *a lo largo del tiempo*.

La Tercera analogía es el *Principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad*, que afirma: ‘Todas las substancias, en la medida en que pueden

ser percibidas en el espacio como simultáneas, están en universal acción recíproca'. La simultaneidad se da cuando, en la intuición empírica, la percepción de una cosa puede seguir a la percepción de otra cosa y viceversa. La simultaneidad es la percepción de lo múltiple *en el mismo tiempo*. En la percepción simultánea, existe una mutua sucesión de las determinaciones de las cosas, a saber, una sucesión recíproca de las percepciones de las cosas. Así pues, la simultaneidad es la acción recíproca de una substancia en el espacio sobre otra substancia en el espacio. Las cosas son simultáneas en la medida en que son percibidas *en el mismo tiempo*. La simultaneidad consiste en que *A* determina a *B* su lugar en el tiempo, e inversamente *B* determina a *A* su lugar en el tiempo. Solamente así ambas cosas pueden ser representadas empíricamente como simultáneas. En ese sentido, *A* debe de ser la causa de algunas de las determinaciones de *B* e inversamente *B* debe de ser la causa de algunas de las determinaciones de *A*. Los fenómenos simultáneos están en integral comunidad de acción recíproca:

“sólo los influjos continuos en todos los lugares del espacio pueden dirigir nuestro sentido de un objeto al otro [...] no podemos mudar empíricamente ningún lugar (percibir esa mudanza) sin que por todas partes la materia nos haga posible la percepción de nuestro lugar; [...] ella sólo por medio de su recíproco influjo puede exhibir (aunque sólo mediatamente) su simultaneidad, y mediante ello, la coexistencia de ellos, hasta los más remotos objetos” (Kant, 1781:<A213>[B260]).

Esto quiere decir que, sin la simultaneidad de diferentes percepciones, se tendrían percepciones separadas unas de otras que no podrían ser conectadas en un fenómeno en el espacio y el tiempo o en el concepto de un objeto. Sin la simultaneidad, las percepciones de los fenómenos estarían separadas unas de otras dando lugar a ‘espacios o tiempos vacíos’, lo cual es imposible: “en la medida en que los objetos han de ser representados como conectados en simultánea existencia, ellos deben determinar recíprocamente sus lugares en un tiempo, y constituir así un todo” (Kant, 1781:<A214>[B261]). La percepción de un fenómeno debe hacer posible -como fundamento suyo- la percepción de otro fenómeno y viceversa, para que puedan ser representados simultáneamente. Así, los fenómenos están unos fuera de otros pero en conexión necesaria y simultánea. Las *Analogías de la experiencia* son

“principios de la determinación de la existencia de los fenómenos en el tiempo, según los tres *modis* de éste; [según] la relación con el tiempo mismo, como cantidad (la cantidad de la existencia, es decir, la duración); [según] la relación en el tiempo, como

serie (sucesión), y finalmente también en él, como conjunto de toda existencia (simultáneamente)” (Kant, 1781:<A215>[B262]).

El fenómeno puede alcanzar su unidad sintética según relaciones temporales, así como su lugar en el espacio y en el tiempo, gracias a la unidad de la autoconciencia. La unidad de la experiencia es posible gracias a la unidad de la autoconciencia. La naturaleza, como unidad de la experiencia, es la interconexión de los fenómenos de acuerdo a las categorías: “todos los fenómenos están en una naturaleza, y deben estar en ella, porque sin esta unidad *a priori* no sería posible ninguna unidad de la experiencia” (Kant, 1781:<A216>[B263]).

Los principios de los *Postulados del pensar empírico en general* son: i).- ‘Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es posible’, ii).- ‘Lo que está interconectado con las condiciones materiales de la experiencia (con la sensación) es efectivamente real’, y iii).- ‘Aquello cuya interconexión con lo efectivamente real está determinada según condiciones universales de la experiencia es (existe) necesariamente’. Las categorías de la Modalidad expresan la relación del concepto de una cosa con la facultad de conocimiento, a saber: si el concepto del objeto es meramente posible, efectivamente real o absolutamente necesario. Los principios de la Modalidad son definiciones de los conceptos de *posibilidad*, *realidad efectiva* y *necesidad*. Así pues, “el postulado de la posibilidad de las cosas exige que el concepto de ellas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general” (Kant, 1781:[B267]<A220>), a saber: con las condiciones en las cuales se basan todos los objetos de la experiencia. La posibilidad misma de la cantidad extensiva y la cantidad intensiva del fenómeno depende de su aplicación a la experiencia:

“la posibilidad de cantidades continuas, y hasta la de las cantidades en general, puesto que los conceptos de ellas son todos sintéticos, nunca está clara a partir de los conceptos mismos, sino sólo a partir de ellos, como // condiciones formales de la determinación de los objetos en la experiencia en general” (Kant, 1781:[B271]<A224>).

El postulado de la realidad efectiva de las cosas, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, afirma que la sensación es la materia de la experiencia aun cuando, en tanto que principio *a priori* del entendimiento, dicho postulado solamente determina la forma de la experiencia.

“El postulado de conocer la *realidad efectiva* de las cosas exige *percepción*, y por consiguiente, sensación de la cual uno es consciente; pero no precisamente [percepción] inmediata del objeto mismo cuya existencia ha de ser conocida, sino

concatenación de él con alguna percepción efectivamente real, según las analogías de la experiencia, que exponen toda conexión real en una experiencia en general” (Kant, 1781:[B272]<A225>).

Es importante aclarar que el concepto objetivamente válido de una cosa no demuestra la existencia ontológica de la cosa misma. De hecho, la existencia o realidad efectiva de las cosas no se refiere, de acuerdo con Kant, al carácter ontológico de las cosas, sino más bien a su percepción efectiva en la experiencia: “que el concepto preceda a la percepción significa la mera posibilidad de él; pero la percepción, que suministra la materia para el concepto, es el único carácter de la realidad efectiva” (Kant, 1781:<A225>[B273]). La realidad efectiva de las cosas solamente se puede conocer gracias a la interconexión de sus percepciones. Justamente son las *Analogías de la experiencia* las que permiten ese tránsito de la percepción efectivamente real de la cosa, a la serie de sus percepciones posibles. Hasta donde llega la percepción -efectivamente real o meramente posible-, hasta allí llega el conocimiento de la existencia o la realidad efectiva de las cosas. Para conocer la existencia o realidad efectiva de las cosas, es necesario empezar por la experiencia y proceder de acuerdo a la interconexión empírica de los fenómenos, regulada por las *Analogías de la experiencia*.

El postulado de la necesidad de las cosas se refiere a la necesidad *material* en la existencia, y no meramente a la concordancia con las condiciones *formales* de la experiencia. La necesidad de la existencia no puede ser conocida por conceptos, sino solamente a partir de la conexión con lo percibido de acuerdo a las leyes universales de la experiencia. Es decir que para poder afirmar la necesidad de una cosa no basta con que concuerde con las condiciones formales de la experiencia -posibilidad- ni con que exista una percepción de dicha cosa -realidad efectiva-, sino que se requiere que dicha percepción se dé de acuerdo con las leyes universales de la experiencia. Ningún fenómeno puede ser conocido como necesario. Sin embargo, la existencia de ciertos efectos a partir de ciertas causas es necesaria, de acuerdo con la categoría de Causalidad. Solamente es posible conocer como necesario el estado de los fenómenos, pero no su existencia. Así pues, la necesidad concierne solamente a las relaciones entre los fenómenos de acuerdo con la Causalidad. A consecuencia de los argumentos ofrecidos a lo largo del *Sistema de todos los principios del entendimiento puro*, Kant proporciona algunos principios adicionales, que dejan entrever su concepción del infinito en los fenómenos de la experiencia: *i).*- nada

acontece por ciego azar -dicho principio es una consecuencia de la categoría de Causalidad-, y *ii*).- ninguna necesidad en la naturaleza es ciega, sino necesidad condicionada -dicho principio se desprende de la categoría de Necesidad-. Además:

“El principio de la continuidad prohibía todo salto en la serie de los fenómenos (alteraciones) (*in mundo non datur | saltus*), pero también, en el conjunto de todas las intuiciones empíricas en el espacio, toda laguna o ruptura entre dos fenómenos (*non datur hiatus*); pues así se puede expresar la proposición de que en la experiencia no puede introducirse nada que demuestre un vacío, o que aun siquiera lo admita como parte de la síntesis empírica” (Kant, 1781:<A228>[B281]).

En la cita anterior, Kant habla del *vacío* debido a la íntima relación que éste último mantiene con el azar, en oposición a la necesidad. Para Kant, no hay lugar para el vacío en los fenómenos. A pesar de que la ‘cantidad intensiva’ puede disminuir infinitamente sin jamás identificarse con la negación = 0, no hay lugar para el vacío -o para el azar- en dicha infinitud. Se trata de una infinitud ‘colmada’ de sensación. Es por ello que la sensación es una ‘cantidad’, una ‘permanencia’, una ‘substancia’. En lo que concierne al campo de la experiencia posible, el infinito aparece como la continua interconexión en la serie de todos los fenómenos, así como el *límite* en contraste con el cual lo múltiple de la experiencia puede ser unificado en un objeto. En cierto sentido, gracias al infinito se hace posible la unidad de la experiencia en la cual todas las percepciones deben tener su lugar. Todas las cosas, como fenómenos, pertenecen a una única experiencia de la cual cada percepción dada es una parte. El postulado de la necesidad de las cosas exige, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, la interconexión de una percepción antecedente con una percepción consecuente *de acuerdo con la categoría de Causalidad*. Los principios de las categorías de la Modalidad no aumentan nada al concepto del objeto, pero añaden la potencia cognoscitiva en la cual surge dicho concepto del objeto,

“de manera que si él está conectado sólo en el entendimiento, con las condiciones formales de la experiencia, su objeto se dice posible; si está en interconexión con la percepción (sensación, como materia de los sentidos), y por ella es determinado por medio del entendimiento, entonces el objeto es efectivamente real; si está determinado por la interconexión de las percepciones según conceptos, entonces el // objeto se dice necesario” (Kant, 1781:<A233>[B286]).

Existen dos clases de Idealismo: *i*).- el *problemático* de Descartes, que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es dudosa e indemostrable, y *ii*).- el *dogmático* de Berkeley, que declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales va

unido, es falso e imposible. Para probar que ambas clases de Idealismo son equivocadas, es necesario “mostrar que de las cosas externas tenemos también *experiencia*, y no solamente *imaginación*” (Kant, 1781:[B275]). La experiencia interna es posible solamente si se presupone la experiencia externa. El teorema es el siguiente: ‘La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí’. La conciencia de la propia existencia³¹ es determinada en el tiempo. Toda determinación temporal presupone algo permanente en la percepción. Pero ese algo permanente no puede ser la existencia misma, sino algo fuera de ella, pues gracias a ese algo permanente la existencia es determinada en el tiempo: “la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible por la existencia de cosas efectivamente reales, que // percibo fuera de mí” (Kant, 1781:[B276]). Así, la conciencia de la propia existencia es la conciencia de la existencia de otras cosas.

La experiencia externa, adquirida por el sentido externo, es inmediata. Solamente a través de ella es posible la conciencia de la propia existencia en el tiempo, a saber: la adquisición de la experiencia interna por el sentido interno,

“pues para ella se requiere, además del pensamiento de algo existente, también intuición, y aquí, [intuición] interna, con respecto a la cual, es decir, al tiempo, debe ser determinado el sujeto, para lo que son precisos, ineludiblemente, objetos externos, de modo que, en consecuencia, la experiencia interna misma es posible sólo mediatamente, y sólo por medio de la externa” (Kant, 1781:[B277]).

Solamente es posible percibir las determinaciones del tiempo gracias al cambio en las relaciones externas con respecto a lo permanente en el espacio. Se requiere la percepción de objetos externos para que sea posible la percepción de la propia existencia, a saber: la experiencia interna adquirida por el sentido interno es posible solamente mediante la experiencia externa adquirida por el sentido externo.

2.2.3 INFINITO Y NOÚMENO: *Infinito* como forma y *noúmeno* como contenido de los fenómenos

Es importante analizar brevemente la noción de *noúmeno* y su función en la *Analítica trascendental*. El noúmeno es un *concepto límite* del fenómeno, a saber: su función es restringir los alcances de la sensibilidad. Es decir que su función es puramente negativa, en la medida en que limita la intuición a los fenómenos dados a la sensibilidad. Es un límite genuino aun cuando es imposible tener una representación de él. El noúmeno proporciona

³¹ Con ‘existencia’, aquí Kant se refiere a la experiencia interna de la conciencia, a saber: al sentido interno.

la materia de la intuición empírica, a saber, el *substrato* que motiva la aparición de todos los fenómenos de la experiencia, así como el conocimiento posible acerca de dichos fenómenos. La posibilidad de la experiencia es dada por una *condición material*. Dicha condición material es -justamente- el nómeno, en la medida en que debe existir algo fuera del espacio y el tiempo que explique la afectación sensible de la mente en el espacio y el tiempo:

“la teoría kantiana de la sensibilidad no sólo requiere que algo sea «dado» o «afecte» a la mente; sostiene, además, que este algo llega a ser parte del contenido del conocimiento humano (la «materia» de la intuición empírica) solamente como resultado de estar sujeto a las formas a priori de la sensibilidad humana (espacio y tiempo). De aquí se sigue, ciertamente, que este algo que afecta a la mente (con lo cual funciona como la causa o fundamento de sus representaciones) no puede ser considerado bajo su descripción empírica (como una entidad espaciotemporal). Hacer esto implicaría asignar a ese objeto, considerado al margen de su relación con la sensibilidad humana, justamente aquellos rasgos que, de acuerdo con la teoría, solo posee en virtud de esta relación. Por consiguiente, el *pensamiento* de tal objeto es, por su misma naturaleza, el pensamiento de algo no sensible, no intuible y, por ende, «meramente inteligible». Pero considerar un objeto de esta manera es, como hemos visto, considerarlo como es en sí mismo” (Allison, 1983:383).

El nómeno es, pues, la condición material necesaria de la experiencia humana. Es la materia del conocimiento humano como una totalidad. Paradójicamente, el nómeno es la *materia* de la sensibilidad, aunque no en un sentido empírico.

Es importante destacar la cercanía existente entre la noción de infinito y la noción de nómeno. Como ya se ha afirmado anteriormente, el infinito ayuda en la delimitación de los fenómenos de la experiencia y en la determinación de sus conceptos empíricos, a saber: constituye la forma de los fenómenos. Ahora bien, si el nómeno -paradójicamente-es la materia o el substrato que motiva la aparición de los fenómenos de la experiencia, entonces se descubre que la noción de infinito se contrapone a la noción de nómeno como el elemento estructural o formal de la realidad se opone a su elemento substancial.

2.3 CONCLUSIÓN

El propósito de la *Analítica trascendental* ha sido extraer todo el conocimiento *a priori* del entendimiento que es aplicado a la experiencia como su condición formal -necesaria y universal- de posibilidad. Como se ha visto, tanto las categorías como los conceptos empíricos son adquiridos gracias a la triple síntesis efectuada por el sentido interno, la imaginación y la apercepción. Para exponer la realidad o validez objetiva de las categorías

del entendimiento, es necesaria la intuición empírica. Los conceptos puros son formas del pensamiento que permiten la adquisición de conocimiento sintético a partir de la intuición empírica. Sin la intuición empírica, las proposiciones sintéticas son imposibles. Por ejemplo, en el caso de las categorías de la Relación: *i).*- para darle algo permanente en la intuición a la categoría de Substancia, es necesaria una intuición de la materia *en el espacio*, *ii).*- para exhibir la alteración como una intuición a la cual es aplicada la categoría de Causalidad, es necesario tomar como ejemplo al movimiento como alteración *en el espacio*, y *iii).*- para entender la realidad objetiva de la categoría de Comunidad es necesaria la intuición de múltiples sustancias *en el espacio*. Justamente, el objetivo de los principios del entendimiento es ofrecer las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia mediante la aplicación de las categorías esquematizadas a los fenómenos.

El concepto empírico es la unidad sintética del múltiple dado en la experiencia, unidad que es el resultado de la triple síntesis. Todo concepto empírico que se adecue a dicha triple síntesis tiene realidad o validez objetiva, independientemente de su valor de verdad, que sería determinado por la existencia real -ontológica- de su objeto. Así pues, la *Analítica trascendental* ha proporcionado las reglas del entendimiento que constituyen el fundamento *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Para todo concepto empírico, es necesario: *i).*- la forma lógica, y *ii).*- la posibilidad de darle un objeto -un contenido, una materia- al cual se refiera.

“Ahora bien, el objeto no puede serle dado a un concepto de otra manera que en la intuición, y si una intuición pura es posible *a priori* antes del objeto, tampoco ella misma puede obtener su objeto, y por tanto, la validez objetiva, si no es sólo mediante la intuición empírica, de la cual ella es la mera forma” (Kant, 1781:[B298]<A239>).

La experiencia es un conocimiento que necesita tanto de intuiciones -puras y empíricas- como de conceptos -puros y empíricos-. Los conceptos empíricos son imposibles sin las intuiciones empíricas ofrecidas por la sensibilidad. También las categorías tienen significado solamente gracias a su aplicación a los fenómenos de la experiencia. Las categorías son representaciones de las cosas en general: lo múltiple de la intuición empírica solamente puede ser unificado mediante la aplicación de las categorías: “las categorías, sin la condición de la intuición sensible para la cual ellas contienen la síntesis, no tienen ninguna referencia a objeto determinado alguno, y no pueden, por consiguiente, definir a ninguno” (Kant, 1781:<A246>[B303]). Aquello que no es fenómeno no puede ser objeto

de la experiencia. El entendimiento no debe sobrepasar los límites de la sensibilidad, dentro de los cuales son dados los fenómenos. El único conocimiento que el entendimiento ofrece *a priori* es el de la forma de la experiencia posible. “Pensar es la acción de referir a un objeto una intuición dada” (Kant, 1781:<A247>[B304]). No puede haber conocimiento sintético más allá del campo de la experiencia posible. Las categorías no tienen uso si se las separa de la sensibilidad, pues son formas del pensamiento que unifican *a priori* en una conciencia lo múltiple dado en la intuición empírica: “la posibilidad de una cosa nunca puede ser demostrada meramente a partir de la no-contradicción de un concepto de ella, sino solamente al ilustrar este [concepto] con una intuición que le corresponda” (Kant, 1781:[B308]). Las categorías son funciones del pensar por las cuales no es dado ningún objeto, sino que solamente es pensado lo que es dado en la intuición empírica.

En la *Analítica trascendental*, el infinito funciona como *límite por contraste* de los fenómenos de la experiencia. La concepción del espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas* -sumada a la concepción del espacio y el tiempo como condiciones epistémicas o condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia- no solamente permite explicar la identidad de la unidad de la autoconciencia *a lo largo del tiempo*, sino que también permite explicar la continua interconexión en la serie de los fenómenos de la experiencia. El infinito ayuda a explicar tanto la ‘cantidad extensiva’ como la ‘cantidad intensiva’ de los fenómenos de la experiencia, en la medida en que desempeña el papel de *límite* en contraste con el fondo de la intuición pura, la negación = 0. Así, el infinito es, junto con las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías y principios del entendimiento, la forma de los fenómenos de la experiencia. A diferencia del nómeno, el infinito no es el *substrato* de la realidad. Sin embargo, sí cumple la función de *límite* de lo que es dado a los sentidos, constituyendo así -junto con las intuiciones puras, las categorías y los principios- la forma de los fenómenos de la experiencia. Así pues, el infinito es lo que se puede conocer de la experiencia -la forma-, a diferencia de lo que permanece como substrato de la misma -el nómeno-. Un ejemplo de la función de *límite* del infinito en la experiencia es el hecho de que la ‘cantidad extensiva’ implique la continua interconexión de una serie sucesiva de estados de fenómenos:

“la pluralidad y la diversidad numérica es dada ya por el espacio mismo, como condición de los fenómenos externos. Pues una parte del espacio, aunque sea enteramente semejante e igual a otra, está, sin embargo, fuera de ella, y precisamente

por eso es una parte diferente de la primera, a la que se añade para constituir un espacio mayor; y por eso, esto debe valer para todo aquello que es simultáneo en los múltiples lugares del espacio, por mucho que ello sea, en otros respectos, semejante e igual” (Kant, 1781:<A264>[B320]).

Es la diversidad de los lugares y los tiempos la que hace posible la pluralidad y diferenciación de los fenómenos entre sí, como objetos de la experiencia. Otro ejemplo: el hecho de que la ‘cantidad intensiva’ pueda disminuir infinitamente sin jamás identificarse con la negación = 0 de la intuición pura, indica que espacio y tiempo son intuiciones puras, vacías e *infinitas*, es decir que son representaciones puras de una alteración gradual de la cantidad extensiva e intensiva de las intuiciones empíricas, alteración que posibilita el aumento o la disminución en el grado de influjo de la sensación. Y dicho infinito aumento o disminución del grado de la sensación solamente se puede explicar gracias a la concepción del espacio y el tiempo como intuiciones puras, vacías e *infinitas*, no como condiciones epistémicas o condiciones de posibilidad de la experiencia. No es posible conocer el contenido o materia de los fenómenos de la experiencia, sino solamente sus relaciones formales. Incluso la ‘cantidad intensiva’, que parece ser el grado más ínfimo de sensación del fenómeno, es en realidad solamente la forma o límite del contenido o materia del fenómeno. Sin embargo el contenido o materia de los fenómenos de la experiencia es absolutamente indispensable para el conocimiento de su forma, en la medida en que

“la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es solamente la especie de nuestra intuición sensible, por la cual nos son dados objetos; y si hacemos abstracción de ésta última, los primeros no tienen referencia a objeto alguno” (Kant, 1781:[B342]<A286>).

En la intuición empírica está contenido algo que no está en el concepto de una cosa en general: la intuición empírica suministra una materia que no puede ser conocida por conceptos y cuyo substrato es, justamente, el noúmeno. Paradójicamente, sin embargo, el infinito *delimita* dicho contenido o materia de la sensación, ofreciendo de esta manera una forma y un *límite* a los fenómenos. Los fenómenos de la experiencia limitan el campo de aplicación de las categorías y principios del entendimiento de la misma manera en que las categorías y principios del entendimiento limitan el conocimiento posible acerca de la experiencia. En esta limitación mutua, el infinito funge como instrumento para *contrastar* el objeto de un fenómeno con el flujo indeterminado de sensaciones.

En el Capítulo Tercero, la relación entre el infinito y el noúmeno adquirirá una dimensión diferente. El infinito ya no cumplirá la función de *límite por contraste* en los

fenómenos de la experiencia. En cambio, será considerado como la forma de la continua serie de los fenómenos -de acuerdo a la categoría de Causalidad- en el espacio y el tiempo -dentro de la experiencia. Asimismo, el noumenon ya no será considerado como *substrato* de lo que es dado a la sensibilidad, sino como *lo incondicionado*, es decir: aquello que es el mundo más allá de la experiencia. La oposición entre el infinito como *límite* y el noumenon como *substrato* de los fenómenos de la experiencia adquirirá un sentido diferente. A pesar de que el infinito continuará siendo considerado como la sucesión infinita de los fenómenos, ya no cumplirá la función de *límite* de la experiencia. Sin embargo, no será sino hasta el análisis de la filosofía moral de Kant que la diferencia entre el infinito y el noumenon alcanzará toda su amplitud. En la filosofía práctica, el noumenon o *lo incondicionado* es una idea reguladora de la acción humana, a saber: el imperativo categórico o ley moral. “Yo puedo describir lo que hago, pero también *hago* lo que hago; a veces predigo mis acciones futuras, pero también puedo *decidir* cuáles han de ser; yo me soy ‘dado’ a mí mismo como objeto de estudio, pero también *soy* yo mismo” (Bennett, 1966:45). Ahora bien, ¿en qué sentido puede ser considerado el infinito en la filosofía moral? Como se verá en el Capítulo Tercero, dicha consideración tendrá que ver con lo analizado a propósito de los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación.

3. CAPÍTULO TERCERO: El infinito como forma de la continua serie de los fenómenos en la *Dialéctica trascendental*

*Cualquiera sea el concepto que,
en un plano metafísico,
tengamos de la libertad de la voluntad,
sus manifestaciones fenoménicas,
las acciones humanas, se hallan determinadas,
lo mismo que los demás fenómenos naturales,
por las leyes generales de la Naturaleza*

*Immanuel Kant,
Idea de una historia universal
en sentido cosmopolita*

En este último Capítulo, la relación entre el infinito y el noumeno adquiere una dimensión diferente a la expuesta en el Capítulo anterior. El infinito ya no cumple la función de *límite por contraste* en los fenómenos de la experiencia. En cambio, es considerado como la forma de la continua serie de los fenómenos -de acuerdo a la categoría de Causalidad- en el espacio y el tiempo -*dentro* de la experiencia-. Además, el noumeno ya no es considerado como *substrato* de lo que es dado a la sensibilidad, sino como *lo incondicionado*, es decir: aquello que *es* el mundo más allá de los límites de la experiencia. La oposición entre el infinito como *límite* y el noumeno como *substrato* de los fenómenos de la experiencia, presente en el Capítulo anterior, adquiere aquí un sentido diferente. A pesar de que el infinito sigue siendo considerado como la forma de la continua serie de los fenómenos, ya no cumple la función de *límite* de la experiencia. Ello se debe a que en la *Dialéctica trascendental* la limitación impuesta a los conceptos por la experiencia se desvanece, y las ideas de la razón exceden toda restricción empírica: “los problemas tratados en la Dialéctica son el resultado de una mala utilización de la facultad de la razón” (Bennett, 1974:14). Entonces, ¿en qué sentido puede ser considerado el infinito en la *Dialéctica trascendental*? El infinito aparece en la *Antinomia de la razón pura*, a saber, en la idea de Mundo, así como en la filosofía moral que puede desprenderse de dicha idea. Como se verá, la filosofía práctica tiene que ver con lo visto a propósito de los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación en el Capítulo anterior.

Como se afirmó en la conclusión del Capítulo anterior, es importante distinguir entre el infinito y el noumeno o lo incondicionado de acuerdo a su función en la *Dialéctica trascendental*. Mientras que el infinito es la forma de la continua serie de los fenómenos -de

acuerdo a la categoría de Causalidad- en el espacio y el tiempo *-dentro* de la experiencia-, el noúmeno es lo incondicionado, aquello que el mundo *es* más allá de los límites de la experiencia. El noúmeno o lo incondicionado es aquello gracias a lo cual toda experiencia tiene lugar, pero que no es un fenómeno de la experiencia: es el *substrato* de la experiencia. Lo incondicionado es la totalidad absoluta de las condiciones de la experiencia en tanto que totalidad de las experiencias posibles, pero no puede ser experimentado. Mientras que lo incondicionado aparece en las tres ideas trascendentales consideradas por Kant -la idea de Alma, la idea de Mundo y la idea de Dios-, el infinito se presenta solamente en la idea de Mundo.

La razón contiene en sí misma ciertos conceptos y principios que no son tomados ni de la sensibilidad ni del entendimiento. El conocimiento por principios es aquel en el que, mediante conceptos, se conoce lo particular subsumido bajo lo universal, pero sin recurrir a la experiencia. El conocimiento por principios no puede ser comprendido mediante la experiencia: “cómo objetos en sí mismos, cómo | la naturaleza de las cosas se someta a principios y haya de ser determinada según meros conceptos, es, si no algo imposible, al menos algo muy paradójico en su pretensión” (Kant, 1781:[B358]<A302>). La razón, como facultad que unifica las reglas del entendimiento bajo principios, jamás se dirige a la experiencia ni a los fenómenos de la misma, sino que solamente se dirige al entendimiento para dar unidad *a priori* a sus conocimientos. La razón subsume la multiplicidad del conocimiento del entendimiento al menor número posible de principios, con el propósito de dar unidad a dicha multiplicidad.

“‘Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón’. Cuando intenta separar el entendimiento de la razón, dice Kant que aquél unifica nuestros datos aplicándoles conceptos en ‘reglas’ o juicios, y la razón unifica nuestros juicios interrelacionándolos en sistemas mayores de ‘principios’. El entendimiento, dice, se dirige ‘ante todo a los sentidos’, mientras que la razón ‘no se refiere [a los objetos]... de modo inmediato, sino sólo al entendimiento’. Además: ‘Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios’” (Bennett, 1974:284).

La razón unifica los juicios del entendimiento en estructuras teóricas mayores, busca cimientos más amplios para el conocimiento. Para unificar *a priori* la multiplicidad del conocimiento, la razón hace uso de las formas de los juicios.

“El vocablo de Kant que significa ‘inferencia de la razón’ es *Vernunftschluß*, que puede también portar el sentido, más restricto, de ‘silogismo’. Sus ejemplos habituales son silogismos propiamente dichos: argumentos donde se infiere una conclusión de la forma sujeto-predicado (*S-P*) a partir de una premisa mayor que conecta *P* con un término medio *M* y de una premisa menor que conecta *S* con *M*” (Bennett, 1974:281). Además, “una inferencia de la razón puede ser categórica, hipotética o disyuntiva, dependiendo de que su premisa mayor tenga estructura de sujeto-predicado, condicional o disyuntiva” (Bennett, 1974:303). Ahora bien, la descripción kantiana es:

“En todo silogismo pienso primero una *regla (mayor)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, *subsumo* un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio de la *facultad de juzgar*. Finalmente *determino* mi conocimiento con el predicado de la regla // (*conclusio*), y por tanto *a priori*, por medio de la *razón*” (Kant, 1781:[B360]<A304>)³².

La razón subordina los conocimientos del entendimiento unos a otros y los reduce y unifica en el menor número posible de principios. Sin embargo, la razón es independiente de la experiencia y no se refiere directamente a los fenómenos, sino que se refiere al entendimiento y a sus juicios. Así pues, la razón encuentra, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado [*zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden*]: “si lo condicionado es dado, está dada también (es decir, está contenida en el objeto y en su conexión) toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, | la cual es, por tanto, ella misma incondicionada” (Kant, 1781:<A307>[B364]). La serie de las condiciones en la síntesis de los fenómenos se extiende hasta lo incondicionado, a saber, hasta aquello que no puede ser ni experimentado -intuido empíricamente- por la sensibilidad ni pensado -conceptualizado- por el entendimiento. La razón alcanza lo incondicionado unificando los conocimientos del entendimiento en la ‘totalidad de la síntesis de las condiciones para un condicionado dado’, totalidad que no es dada en la experiencia y que es, por eso mismo, incondicionada. Existen tres síntesis posibles de las condiciones para un condicionado dado: *i*).- la síntesis de las condiciones de un pensamiento en general, que se expresa en la idea de **Alma**, *ii*).- la síntesis de las condiciones del pensamiento puro, que se expresa en la idea de **Dios**, y

³² Bennett aplica la descripción kantiana de esta cita al siguiente ejemplo: “la premisa mayor es la ‘regla’ o proposición universal de que todos los hombres son mortales, y el término ‘hombre’ es lo que Kant llama ‘condición’ en este párrafo; en la premisa menor aplico ‘hombre’ a un elemento que conozco, Cayo; y luego, por un uso *a priori* de mi razón, extraigo una conclusión donde ‘determino’ a Cayo ‘mediante el predicado’ de la premisa mayor, esto es, lo califico de mortal” (Bennett, 1974:282).

iii).- la síntesis de las condiciones del pensamiento empírico, que se expresa en la idea de **Mundo**.

La apariencia ilusoria trascendental surge cuando las ideas expresadas por estas síntesis son consideradas como objetos substancialmente existentes: “todos los problemas metafísicos son generados por errores inducidos por la razón” (Bennett, 1974:15). En ese sentido,

“la metafísica no se compone, al menos *según su fin*, más que de proposiciones sintéticas *a priori*’. De lo cual Kant infiere que ‘la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Kant cree que tales juicios son posibles. Se empeña en mostrarlo para un tipo de juicio sintético *a priori* en la Estética, y para un segundo tipo en la Analítica. Existe, no obstante, una diferencia vital entre estas proposiciones a las que Kant concede un *status* sintético y *a priori* y aquellas para las que la ‘razón pura’ reclama tal *status*. Las proposiciones de este último tipo se supone que expresan verdades sobre la realidad, considerada precisamente ‘en sí’ y con independencia total respecto de cómo podamos experimentarla; mientras que el primer tipo, que Kant defiende como sintético y *a priori* en la Estética y en la Analítica, son proposiciones acerca de cómo la realidad debe experimentarse” (Bennett, 1974:19).

La apariencia ilusoria trascendental “consiste en el mal empleo de la razón, potenciado por la mala comprensión de las máximas que deben guiar a la razón en sus empresas legítimas” (Bennett, 1974:291). Acontece cuando, en un juicio, falla la relación de una representación con las leyes del entendimiento, que son las intuiciones puras de espacio y tiempo y las categorías. La concordancia de una representación con las leyes del entendimiento, a saber, con las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia -intuiciones y conceptos puros-, ofrece a dicho fenómeno realidad o validez objetiva. La apariencia ilusoria trascendental ocurre cuando dicha concordancia no se cumple, a saber, cuando una representación no se atiene a las leyes del entendimiento. Esto quiere decir que en el juicio no se hace un uso empírico de las categorías, sino que se intenta un ensanchamiento del entendimiento más allá de la experiencia. En la *Dialéctica trascendental*, Kant intenta descubrir la apariencia ilusoria trascendental de los juicios de la razón:

“en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por los cuales acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas” (Kant, 1781:[B353]<A297>).

En ello consiste la apariencia ilusoria trascendental, que es una ilusión natural e inevitable del entendimiento que hace pasar sus principios subjetivos por principios objetivos. Consiste en que se toma la condición subjetiva del pensar por el conocimiento del objeto.

Las ideas trascendentales no admiten ser limitadas por la experiencia, porque conciernen a un conocimiento del cual todo conocimiento empírico es solamente una parte. Así pues, ninguna experiencia alcanza a las ideas trascendentales. La razón no solamente ‘deletrea’ o unifica fenómenos como lo hace el entendimiento, sino que formula ideas que llegan tan lejos que ningún fenómeno de la experiencia puede ser congruente con ellas. De acuerdo con Kant, sin embargo, los fenómenos de la experiencia solamente son posibles gracias a la suposición de dichas ideas, si se entiende a éstas últimas como el fundamento de todas las cosas. De acuerdo con dicha hipótesis, el origen y ordenamiento de la naturaleza no puede ser explicado a partir de la experiencia, pero puede ser explicado si se recurre a las ideas trascendentales. Solamente dichas ideas podrían explicar la totalidad del enlace de los fenómenos, aun cuando dicha totalidad no pueda ser experimentada.

“Es una característica esencial de una idea de la razón el que surja inevitablemente en el transcurso de la investigación empírica. Se supone que, de hecho, tal idea no es sino la proyección de la intención de conseguir la unidad y completitud final, de una manera muy general, de tal investigación. Esa intención es adecuada para mantenerse ante nosotros como un incentivo para la investigación continua, aun cuando sea inalcanzable. La ilusión sólo se genera cuando, como de hecho, inevitablemente, hacemos, confundimos el pensamiento de esta intención con el pensamiento de un objeto realmente existente del que esperamos alcanzar algún conocimiento, pero sólo, dado que yace más allá del alcance de la experiencia, por métodos puramente racionales” (Strawson, 1968:197).

A pesar de que las ideas no se aplican directamente a la experiencia, pueden ser prácticas, en la medida en que son los principios de la virtud y el valor moral y sirven de fundamento de toda aproximación de los individuos a la perfección moral. Todo juicio de valor o virtud moral solamente es posible gracias a las ideas trascendentales. Por ejemplo, la idea de la ‘máxima libertad humana’, afirma que la libertad de cada individuo puede coexistir con la libertad de otros individuos. Dicha idea es un arquetipo o *maximum* del comportamiento humano, a partir del cual se busca alcanzar la mayor perfección posible. Así pues, las ideas trascendentales hacen posible la experiencia práctica del bien, la legislación, la moralidad, la religión, etcétera.

Con el propósito de diferenciar las ideas trascendentales de la razón de las otras maneras de representación, Kant afirma lo siguiente:

“El género es *representación* en general (*representatio*). Bajo él está la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere solamente al sujeto, como modificación del estado de él, es *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Éste es o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*). Aquella se refiere inmediatamente al objeto, y es singular; éste, mediatamente, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien *concepto empírico*, o bien *concepto puro*; y el concepto puro, en la medida en que tiene su origen solamente en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad) se llama *notio*. Un concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la *idea* o concepto de la razón” (Kant, 1781:[B376]<A320>).

Las ideas trascendentales que le interesan a Kant son tres: la idea de Alma, la idea de Mundo y la idea de Dios. Kant deduce dichas ideas a partir de las formas posibles de los juicios de Relación, a saber: el Juicio Categórico, el Juicio Hipotético y el Juicio Disyuntivo, respectivamente.

“Así como los conceptos del entendimiento que ordenan la experiencia están en correlación con las formas lógicas fundamentales de las proposiciones, así las ideas que generan la ilusión están correlacionadas con las formas fundamentales de la inferencia deductiva mediata. Hay tres de estas formas, piensa Kant: los silogismos categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Y hay tres tipos correspondientes de ilusión dialéctica” (Strawson, 1968:140).

La diferencia entre las ideas y las categorías de la Relación -Substancia, Causalidad y Comunidad, respectivamente- es que estas ideas abandonan la aplicación a la experiencia que las categorías conservan. Las categorías, deducidas a partir de las formas de los juicios, dirigen al entendimiento en su función en la experiencia: gracias a los conceptos puros se deducen los conceptos empíricos. En cambio, las ideas no tienen una función directa en la experiencia.

En un juicio, la premisa mayor expresa una regla universal -lo incondicionado-, la premisa menor expresa la subsunción de una condición bajo la regla universal y la conclusión enuncia el cumplimiento de la regla en la condición subsumida. En la premisa mayor, un predicado es pensado en toda su extensión, aún más allá de la experiencia, mientras que en la conclusión dicho predicado se restringe a cierto objeto. Todo juicio avanza desde lo incondicionado, que es la totalidad absoluta de la síntesis de las condiciones, hacia un objeto que cumple algunas de dichas condiciones. Las ideas

trascendentales son la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, a saber, lo incondicionado que hace posible la totalidad de las condiciones de un fenómeno. En el silogismo, la premisa menor es una condición en la que se cumple la regla expresada en la premisa mayor. La totalidad absoluta de los sujetos de las premisas menores sería igual al sujeto de la premisa mayor que, al ser universal, expresa algo más allá de la experiencia posible: lo incondicionado. Piénsese en un ejemplo clásico: ‘Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre. Ergo, Sócrates es mortal’. La totalidad de los nombres que se pueden incluir como sujeto de la premisa menor, en tanto que condiciones que cumplen la regla de lo incondicionado, sería igual al sujeto de la premisa mayor: Sócrates + Platón + Aristóteles + ... = Todos los hombres [son mortales].

“Los mismos ítems que aparecen en los estadios sucesivos de la investigación forman una serie, y cada uno de sus miembros tiene una relación típica (es decir, temporal) con el ítem que aparece en el estadio siguiente, y se dice que está condicionado por él. Inevitablemente, en cada caso, nos formamos la idea de la serie *como un todo*, y con esta idea aparece la de algo que, a diferencia de un miembro típico, no está condicionado por ningún miembro de la serie. Es la idea de lo «absolutamente incondicionado»; y la ilusión metafísica surge de asumir, en cada tipo de caso, que debe haber algo que responda a esta idea. Este algo incondicionado se concibe necesariamente de una de dos maneras. La más natural y menos sofisticada es concebirlo, en cada caso, como un miembro absolutamente último de la serie: aquel del que no es posible ni necesaria una explicación, pero que contiene el fundamento último de la explicación de todo lo demás; los límites externos del mundo en el espacio, que están más allá de todo lo demás, y más allá de los cuales no haya nada; el primer principio de las cosas en el tiempo; las partículas últimas y absolutamente simples de la materia, de las que está compuesto todo. La manera menos natural y más sofisticada es concebirlo no como un miembro último e incondicionado de una serie de cosas condicionadas, sino como la totalidad incondicionada de una serie *infinita* cuyos miembros están todos condicionados” (Strawson, 1968:141 y 142).

Lo incondicionado es el fundamento de la síntesis de lo condicionado. Sin embargo, la noción de la totalidad absoluta de las condiciones no se puede emplear en la experiencia, ya que ninguna experiencia es incondicionada. Así pues, ningún fenómeno de los sentidos puede expresar por sí solo una idea trascendental. Las ideas solamente tienen que ver con la experiencia en la medida en que todo conocimiento empírico se encuentra determinado por una totalidad absoluta de condiciones, a saber, por lo incondicionado como idea trascendental. En este sentido, la totalidad absoluta de los fenómenos es una idea que sobrepasa los límites de la experiencia. A Kant le interesan tres ideas trascendentales: la idea de Alma, la idea de Dios y la idea de Mundo. Dichas ideas efectúan una unidad

sintética incondicionada a partir de la totalidad de las condiciones de los fenómenos. En ese sentido, “habrá que buscar **primero** un *incondicionado* de la síntesis *categorica* en un *sujeto*; **segundo**, [un incondicionado] de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; **tercero**, de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*” (Kant, 1781:[B379] <A323>). Así pues, los silogismos dialécticos ascienden desde la unidad sintética condicionada efectuada por el entendimiento hasta la unidad sintética incondicionada efectuada por la razón. Como ya se ha afirmado anteriormente, las ideas trascendentales pueden ser de tres clases: *i*).- la idea de **Alma**, a saber, la absoluta unidad del sujeto pensante, *ii*).- la idea de **Dios**, esto es, la absoluta unidad de las condiciones de todos los objetos del pensar, y *iii*).- la idea de **Mundo**, es decir, la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno. A partir de las formas posibles de los juicios de Relación -Juicio Categórico, Juicio Disyuntivo y Juicio Hipotético-, Kant deduce las ideas trascendentales:

“la razón, por el mero uso sintético de la misma función de la que se vale para el silogismo categórico, necesariamente debe ir a parar al concepto de la unidad absoluta del *sujeto pensante*; [...] el procedimiento lógico en el [silogismo] hipotético debe acarrear necesariamente tras sí la idea de lo absolutamente incondicionado *en una serie* de condiciones dadas; y finalmente, [...] la mera forma del \\\ silogismo disyuntivo debe acarrear tras sí necesariamente el supremo concepto de razón, de un *ser de todos los seres*” (Kant, 1781:[B392]<A335>).

Las ideas de Alma, Dios y Mundo son incondicionadas en la medida en que son las ‘premisas mayores’ del Juicio Categórico, el Juicio Disyuntivo y el Juicio Hipotético, respectivamente. Dichas ideas no cuentan con un fenómeno que les corresponda en la experiencia. Solamente expresan la totalidad absoluta de la síntesis de las condiciones de los fenómenos, pero no al fenómeno mismo como lo condicionado. Esto quiere decir que el objeto de las ideas trascendentales no es exhibido en la experiencia. Dichas ideas serán analizadas a partir de las formas posibles de los juicios de Relación. *i*).- En el Juicio Categórico se deduce la absoluta unidad del sujeto pensante: dicho silogismo dialéctico se llama ‘paralogismo de la razón pura’. *ii*).- En el Juicio Disyuntivo se deduce la absoluta unidad de las condiciones de todos los objetos del pensar: dicho silogismo dialéctico se llama ‘ideal de la razón pura’. *iii*).- En el Juicio Hipotético se deduce la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno: dicho silogismo dialéctico se llama ‘antinomía de la razón pura’.

Como se verá más adelante, el infinito cumplirá una función en la idea de Mundo. Como ya se ha afirmado anteriormente, el infinito no se identifica con el noumeno o lo incondicionado. Mientras que el infinito es la forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo, el noumeno o lo incondicionado es aquello que el mundo *es* más allá de los límites de la experiencia. A continuación, se realizará una exposición de cada una de las ideas. Es importante aclarar, sin embargo, que dichas exposiciones no son una apología o defensa de las ideas trascendentales. Kant mismo considera que dichas ideas no tienen realidad o validez objetiva, en la medida en que no se aplican a la experiencia. En ese sentido, la exposición de la idea de **Alma** consistirá en comparar la noción de Alma -sin validez objetiva- con la noción de unidad de la autoconciencia -con validez objetiva-. La exposición de la idea de **Dios** consistirá en comparar la noción de Dios -sin validez objetiva- con la noción del noumeno o lo incondicionado. Finalmente, la exposición de la idea de **Mundo** implicará analizar los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación, con el propósito de ofrecer una alternativa diferente a la interpretación común de la filosofía moral kantiana. En la medida en que la idea de Mundo es la de mayor importancia para el análisis del infinito como forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo, dicha idea será expuesta en último lugar.

3.1 PARALOGISMOS DE LA RAZÓN PURA: La idea de Alma

El *Yo pienso* presenta todo pensar acerca de las cosas como perteneciente a una sola conciencia: “todas mis creencias acerca de los cuerpos *descansan*, no obstante, sobre lo que conozco acerca de los estados de mi mente” (Bennett, 1974:81). De acuerdo con los *Paralogismos de la razón pura*, dicha conciencia única es el Alma: el *Yo pienso* entendido como objeto intuido por el sentido interno. A diferencia de la unidad de la autoconciencia, el Alma es considerada como *cosa en sí misma*, como substancia, como idea que excede los límites de la experiencia. En la *Analítica trascendental* -en la deducción trascendental *subjetiva*-, Kant intentó fundar la unidad de la autoconciencia en la deducción metafísica de los juicios y la deducción trascendental *objetiva* de las categorías:

“la Deducción subjetiva piensa expresamente ante todo las relaciones de fundamentación entre las facultades y acciones del sujeto y entre ellas y el objeto, a través de replicaciones o de juicios que expresan esas relaciones mediante palabras que significan posibilitación o condición de posibilidad” (Rosales, 2009:401).

Sin embargo, el límite impuesto por la experiencia impidió que dicha unidad de la autoconciencia fuera algo más que la forma -sin contenido- de la conciencia: “la conciencia del propio pensamiento no es conocimiento de un objeto; tan sólo es conciencia de una condición básica del conocimiento, a saber, que todo pensamiento debe estar integrado a la unidad de la conciencia” (Stepanenko, 2008:139). En cambio, en la *Dialéctica trascendental* el límite impuesto por la experiencia desaparece, permitiendo a Kant ofrecer un contenido al Alma como idea trascendental: “la razón va problemáticamente más allá de los límites de la experiencia, para pensar ideas, a partir de las cuales el entendimiento explica diversos aspectos del conocimiento y del sujeto” (Rosales, 2009:355). Como idea trascendental, el Alma puede caracterizarse de cuatro maneras diferentes: i).- de acuerdo con las categorías de la Relación, el Alma es *substancia*, ii).- de acuerdo con las categorías de la Cualidad, el Alma es *simple*, iii).- de acuerdo con las categorías de la Cantidad, el Alma es *unidad*, y iv).- de acuerdo con las categorías de la Modalidad, el Alma está en relación con fenómenos *posibles* en el espacio.

“Esta substancia, meramente como objeto del sentido interno, da el concepto de *immaterialidad*; como substancia simple, [el] de *incorruptibilidad*; la identidad de ella, como substancia intelectual, da la *personalidad*; y estos tres elementos juntos, la *espiritualidad*; la relación con los objetos en el espacio da el *comercio* con los cuerpos; y por tanto representa la substancia pensante como el principio de vida en la materia, es decir, como alma (*anima*) y como el fundamento de la *animalidad*; ésta, limitada por la espiritualidad, [da la] *inmortalidad*” (Kant, 1781:<A345> [B403]).

Mientras que la unidad de la autoconciencia es la forma vacía, sin contenido o materia, que acompaña a todas las representaciones y que no puede ser conocida como fenómeno de la experiencia, el Alma es una substancia simple e idéntica a sí misma que, supuestamente, puede deducirse a partir de los fenómenos en el espacio:

“cada uno de nosotros, por el mero hecho de la experiencia consciente, sabe que existe como una substancia pensante cartesiana, es decir, como un sujeto individual, inmaterial, persistente y no compuesto, sujeto de pensamientos y experiencias, capaz de existir con total independencia del cuerpo o de la materia” (Strawson, 1968:145).

3.1.1 CARACTERIZACIÓN DE LA IDEA DE ALMA: El Alma como substancia simple, idéntica a sí misma y realmente existente

i).- El Alma, como *substancia*, perdura en sí misma y es el sujeto absoluto de todos los juicios:

“en todo nuestro pensar, el *Yo* es el sujeto, en el cual los pensamientos son inherentes sólo como determinaciones; y este *Yo* no puede ser usado como la determinación de

otra cosa. Por tanto, cada cual necesariamente debe considerarse a sí mismo como la substancia, [y debe considerar] al pensar, empero, sólo como accidentes de su existencia y determinaciones de su estado” (Kant, 1781:<A349>).

El Alma está presente en todo pensar. Sin embargo, no es un fenómeno del cual se pueda adquirir conocimiento empírico: “soy una sustancia, entendiendo esto como una verdad vacía o ‘formal’ que ni proviene de ni conduce a ningún conocimiento empírico de mí mismo del tipo que puede revelar una intuición interna” (Bennett, 1974:88). Supuestamente, el alma es una *cosa en sí misma*, es el *substrato* de todo pensar, es la absoluta unidad incondicionada del sujeto que condiciona todas sus experiencias.

“El argumento se basa en la noción de sustancia como ‘algo capaz de ser pensado como sujeto, no como predicado de otra cosa’. Esto aparece en la primera premisa del paralogismo al ser definida la sustancia como ‘aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa” (Bennett, 1974:88).

ii).- El Alma, como sustancia *simple*, no puede ser considerada como la concurrencia de muchas substancias. En ese sentido, el Alma es simple:

“la noción de compuesto, o de cosa con partes, es la noción de varios elementos que yo de alguna manera aprehendo o pienso como una unidad cuando los interrelaciono del modo apropiado. Es decir, mi noción básica de composición lo es de varios elementos que yo de alguna manera uno; y esto previamente requiere que yo, mi yo intelectual o perceptualmente unificador, combine los elementos en un todo. Por tanto, yo no puedo aplicarme la noción de compuesto a mí mismo: ‘Aunque el todo del pensamiento podría dividirse y distribuirse entre varios sujetos, con el yo subjetivo no puede, en cambio, hacerse ni lo uno ni lo otro, y es este yo el que suponemos en todo pensamiento’. En el propio paralogismo se dice que el hecho crucial en tomo al alma o ‘yo’ pensante es que éste ‘nunca puede ser considerado como la concurrencia de varios agentes’, y esto sencillamente porque es el alma o ‘yo’ pensante quien debe hacer cualquier ‘consideración’” (Bennett, 1974:98).

Una sustancia compuesta es un agregado de muchas substancias y una acción compuesta es un agregado de muchas acciones. Sin embargo, el acto de pensar no es posible en una sustancia compuesta. Si fuera posible, entonces cada sustancia que compone el agregado que es la sustancia compuesta contendría una parte del acto de pensar único, lo cual es imposible. El acto de pensar solamente es posible en una sustancia simple y no en un agregado de muchas substancias: solamente puede ser el producto de la unidad absoluta que es el ente pensante, a saber: el Alma como sustancia simple. La unidad del acto de pensar implica la unidad absoluta del Alma. De otra manera no podría decirse: ‘Yo pienso lo múltiple en una representación’, pues dicho pensamiento se encontraría repartido entre

muchos entes pensantes, lo cual es imposible. El Alma no puede ser dividida ni repartida, ya que es el fundamento de todo pensar posible. El Alma

“no es una experiencia, sino la forma de la apercepción, que se adosa a toda experiencia y la precede, pero que sin embargo debe ser considerada siempre solamente con referencia a un conocimiento posible en general, como una *condición meramente subjetiva* de éste” (Kant, 1781:<A354>).

La simplicidad del Alma reside como fundamento de todo pensar posible. El Alma no abarca una multiplicidad, sino que es unidad absoluta. A pesar de esta supuesta apología de la idea de Alma como substancia *simple*, Kant en realidad niega que sea posible deducir la *unidad absoluta* del Alma a partir de la experiencia.

“Tal como la proposición: yo soy substancia, no significa nada más que la categoría pura, de la cual no puedo hacer, *in concreto*, uso alguno (empírico); así también me es permitido decir: yo soy una substancia simple, es decir, [una substancia] cuya representación nunca contiene una síntesis de lo múltiple; pero este concepto, o también esta proposición, no nos enseña ni lo más mínimo con respecto a mí mismo como objeto de la experiencia, porque el concepto mismo de substancia es usado sólo como función de síntesis, sin intuición que esté sometida a él, y por tanto, sin objeto, y vale solamente para la condición de nuestro conocimiento, pero no para objeto alguno que se pueda indicar” (Kant, 1781:<A356>).

De acuerdo con Kant, el Alma no puede ser un objeto de la experiencia, pues no es un fenómeno corpóreo en el espacio que sea intuido por el sentido externo. Sin embargo, en esta exposición el Alma es representada como un objeto en el tiempo, intuido solamente por el sentido interno. De acuerdo con dicha exposición, la naturaleza simple del Alma puede ser afirmada en la medida en que se distingue de todo fenómeno del sentido externo como aquello que permanece en la experiencia, a saber: como un objeto en el tiempo que es intuido por el sentido interno. Supuestamente, es posible distinguir al Alma del resto de los fenómenos del sentido externo y exceptuarla de su caducidad. El Alma es la substancia que posibilita el conocimiento de los fenómenos, pero no es un fenómeno. A diferencia de la unidad de la autoconciencia, que es una forma vacía de contenido como las intuiciones puras, vacías e *infinitas* de espacio y tiempo, el Alma es representada como una substancia, como un objeto en el tiempo que es intuido por el sentido interno.

iii).- El Alma, como *unidad*, tiene conciencia de su identidad numérica en tiempos diferentes. El alma es “una ‘persona’, en el sentido [...] de que dura en el tiempo y tiene memoria” (Bennett, 1974:126). Todas las representaciones sucesivas son propias de un sujeto numéricamente idéntico en el tiempo: “la memoria de un acontecimiento dado trae

incorporada la identidad del sujeto del acontecimiento” (Bennett, 1974:115). Se trata de la conciencia de sí mismo a lo largo del tiempo: se es consciente de la unidad de sí mismo en el tiempo. El sentido interno intuye a la conciencia en el tiempo, y la intuye como idéntica. El sujeto se encuentra en el tiempo con identidad numérica.

“Kant usa ‘El alma es una persona’ para referirse a ‘El alma es el sustrato duradero de los estados mentales’ o a ‘Los enunciados de identidad en el tiempo acerca del alma afirman la persistencia en el tiempo de un sustrato’” (Bennett, 1974:123).

A pesar de esta supuesta apología del Alma como substancia *idéntica* a sí misma, Kant en realidad niega que sea posible deducir la *identidad* del Alma a partir de la experiencia. A partir de la experiencia solamente es posible conocer la unidad de la autoconciencia. La intuición del sentido interno es solamente la intuición de la forma de la conciencia: “la identidad de la conciencia de *mí* mismo en diferentes tiempos, es sólo una condición formal de mis pensamientos y de la interconexión de ellos, pero no demuestra la identidad numérica de mi sujeto” (Kant, 1781:<A363>). De acuerdo con Kant, en la medida en que no es posible afirmar que el Alma sea una substancia permanente, tampoco es posible afirmar que no fluya como los pensamientos que son encadenados por ella. Se quiere inferir la identidad numérica del Alma a partir de la identidad en el tiempo de la forma de la conciencia, lo cual es imposible. La identidad numérica del Alma no se sigue de la intuición del sentido interno de la forma de la conciencia³³.

iv).- El Alma, en relación con los fenómenos en el espacio, puede ser considerada como la causa de las intuiciones empíricas. La existencia de un objeto en el espacio no es conocida en la intuición empírica: solamente se puede añadir a la intuición como una causa suya. La existencia de un objeto en el espacio solamente puede conocerse si se la considera como la causa de la intuición empírica del objeto. De acuerdo con esta exposición, el Alma, como objeto del sentido interno, es intuita inmediatamente como conciencia y su existencia no admite duda alguna. A pesar de esta supuesta apología de la idea de Alma como substancia *existente*, Kant en realidad niega que sea posible deducir la *existencia* del Alma a partir de la experiencia. En ese sentido, Kant caracteriza como ‘idealista’ a aquella persona que no admite que la existencia de los objetos en el espacio pueda conocerse por intuición empírica.

³³ Confróntese el apartado 2.1.3 del Capítulo anterior.

“Entiendo por el *idealismo trascendental* de todos los fenómenos, la concepción doctrinal según la cual los consideramos a todos ellos como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas, y según la cual el tiempo y el espacio son solamente formas sensibles de nuestra intuición, y no determinaciones de los objetos dadas por sí, ni condiciones de los objetos, como cosas en sí mismas. A este idealismo se le opone el *realismo trascendental*, que considera al tiempo y al espacio como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad)” (Kant, 1781:<A369>).

De acuerdo con Kant, el idealista trascendental es un realista empírico en la medida en que admite la existencia del contenido o materia de los fenómenos, pero solamente como una representación dada a la conciencia. Lo único que tiene realidad o validez efectiva para la conciencia son sus representaciones. El idealista trascendental considera que el contenido o materia de los fenómenos no es nada separado de la sensibilidad. Le concede al contenido de los fenómenos una realidad efectiva que es intuita empíricamente, pero solamente como una representación dada a la conciencia. Así pues, la intuición empírica de los sentidos es prueba suficiente de la realidad efectiva de la materia de los fenómenos. Los fenómenos en el espacio no son nada más que representaciones de la mente de cuya realidad efectiva se es empíricamente consciente. Los fenómenos son representaciones de la conciencia. Mientras que los fenómenos en el espacio son intuitos por el sentido externo, el fenómeno de sí mismo como sujeto pensante es intuito por el sentido interno: se trata de la unidad de la autoconciencia. La intuición empírica de los fenómenos en el espacio por el sentido externo es prueba suficiente de la realidad efectiva de la intuición del fenómeno de sí mismo por el sentido interno, pero solamente como unidad de la autoconciencia y no como Alma substancial: “el idealista trascendental es un realista empírico, y le concede a la materia, como fenómeno, una realidad efectiva que no necesita ser inferida, sino que es percibida inmediatamente” (Kant, 1781:<A371>). Así pues, el contenido o materia de los fenómenos no es nada más que una representación de la mente de cuya realidad efectiva es empíricamente consciente.

Mientras que el espacio y el tiempo son representaciones *a priori* que residen en la mente como las formas de la intuición empírica, la sensación es la representación empírica de un fenómeno que tiene realidad efectiva en el espacio y el tiempo. La percepción es la sensación aplicada a un objeto en general sin determinarlo, es aquello mediante lo cual es dado el contenido de los fenómenos de la intuición empírica, es la representación de un fenómeno con realidad efectiva ante el sentido externo:

“toda percepción externa prueba inmediatamente algo efectivamente real en el espacio, o más bien, ella es lo efectivamente real mismo; y en esa medida, entonces, el realismo empírico está fuera de duda, es decir, a nuestras intuiciones externas les corresponde algo efectivamente real en el espacio” (Kant, 1781:<A375>).

El contenido o materia de los fenómenos es dado en el espacio. La realidad efectiva de los fenómenos en el espacio es posible gracias a la percepción. Lo real de los fenómenos solamente lo es en la percepción: *‘lo que está en conexión con una percepción, según leyes empíricas, es efectivamente real’* (Kant, 1781:<A376>). La percepción prueba la realidad efectiva de los fenómenos en el espacio. Así pues, la realidad efectiva de los fenómenos en el espacio solamente es posible gracias a su percepción por el sentido externo y a su representación en la conciencia:

“sólo en sentido empírico; es decir, en la interconexión de la experiencia, la materia, como substancia en el fenómeno, es efectivamente dada al sentido externo; así como el Yo pensante, también como substancia en el fenómeno, es dado ante el sentido interno; y los fenómenos deben ser conectados entre sí, por ambas partes, según las reglas que esta categoría introduce en la concatenación de nuestras percepciones, tanto externas como internas, para [formar] una experiencia” (Kant, 1781:<A379>).

A diferencia del Alma, que supuestamente es el fundamento tanto de los fenómenos en el espacio -intuidos por el sentido externo- como del fenómeno de sí mismo en el tiempo -intuido por el sentido interno-, la unidad de la autoconciencia es la forma vacía -sin contenido o materia- de la conciencia. Solamente ésta última puede ser deducida a partir de la experiencia y, consecuentemente, tener validez o realidad objetiva:

“el fenómeno [que se presenta] ante el sentido externo tiene algo estable, o permanente, que suministra un *substratum* que sirve de fundamento de las determinaciones mudables, y por consiguiente, un concepto sintético, a saber, el del espacio y [el] de un fenómeno en éste; mientras que el tiempo, que es la única forma de nuestra intuición interna, no tiene nada permanente, y por tanto sólo da a conocer el cambio de las determinaciones, pero no el objeto determinable” (Kant, 1781:<A381>).

A diferencia del Alma, el *Yo pienso* no es un objeto substancial existente, sino la forma de la conciencia que acompaña a las representaciones que puede convertir en conocimientos. Si se elimina al sujeto pensante se suprime también el mundo corpóreo, en la medida en que el mundo fenoménico es solamente una representación dada a la sensibilidad del sujeto pensante. La materia de los fenómenos es el contenido de las intuiciones dadas al sentido externo: se trata de la heterogeneidad de los fenómenos externos a la conciencia. Sin embargo, la materia de los fenómenos solamente puede conocerse como representación dada a la sensibilidad de un sujeto pensante. La materia de los fenómenos solamente se

puede conocer como representación dada a una conciencia. Ni la materia de los fenómenos ni la conciencia que se representa dicha materia existen como *cosas en sí*: la una necesita de la otra y viceversa. Los fenómenos intuitos por el sentido externo y el sentido interno son meras representaciones de la experiencia, y no *cosas subsistentes en sí*.

3.1.2 NEGACIÓN DE LA VALIDEZ OBJETIVA DE LA IDEA DE ALMA: La unidad de la autoconciencia como forma de la conciencia

De acuerdo con Kant, a partir de la experiencia no se puede afirmar la existencia del Alma como substancia simple e idéntica a sí misma. Es necesario limitar las pretensiones especulativas de la razón al campo de la experiencia posible, en donde solamente la unidad de la autoconciencia -y no el Alma- cuenta con validez o realidad objetiva. La unidad de la autoconciencia es la única condición formal que acompaña todo pensar: es la unidad meramente lógica de todo pensar que carece de contenido o materia. En cambio, los predicados aplicados al Alma en esta primera exposición -a saber, que es una substancia simple, idéntica a sí misma y existente- no tienen validez o realidad objetiva en la medida en que no se dan en la intuición empírica, y en ese sentido exceden los límites de la experiencia necesarios para el conocimiento empírico válido. Así pues, la unidad de la autoconciencia es la condición que posibilita las categorías, que a su vez son el fundamento necesario para la unidad sintética de lo múltiple de la intuición empírica. La unidad de la autoconciencia es la representación formal -sin contenido o materia- de aquello que es la condición de toda unidad empírica. En ese sentido,

“del Yo pensante (alma) que se piensa a sí mismo como | substancia, como simple, como numéricamente idéntico en todo tiempo, y como correlato de toda existencia, del cual puede ser inferida toda otra existencia, se puede decir: que *en vez de conocerse a sí mismo por medio de las categorías*, él conoce más bien las *categorías*, y a través de ellas, todos los objetos, en la unidad absoluta de la apercepción, y por tanto, *por medio de sí mismo*. Ahora bien, es, por cierto, muy evidente, que aquello que debo presuponer para conocer, en general, un objeto, no puedo yo conocerlo como si ello mismo fuera un objeto” (Kant, 1781:<A401>).

En esta cita, Kant está afirmando que si el Yo pensante es la condición que posibilita las categorías, entonces no puede conocerse a sí mismo a través de ellas. A saber: aquello que se presupone para conocer un objeto, no puede ser conocido como objeto. Así pues, el Yo pensante es la unidad absoluta de las condiciones del pensar, contiene la forma de todo juicio del entendimiento y es el fundamento necesario de todas las categorías.

“No conozco ningún objeto meramente porque pienso; sino que sólo porque determino una intuición dada, con respecto a la unidad de la conciencia, en la que consiste todo pensar, puedo conocer algún objeto. Por consiguiente, no me conozco a mí mismo por ser consciente de mí mismo como pensante, sino cuando soy consciente de la intuición de mí mismo como determinada con respecto a la función del pensar” (Kant, 1781:[B407]).

Esto quiere decir que la unidad de la autoconciencia tiene el rango de ‘sujeto’, pero solamente en la medida en que el sentido interno la intuye a lo largo del tiempo, la imaginación la sintetiza y la apercepción la unifica. *i).*- Esto no quiere decir, sin embargo, que la unidad de la autoconciencia sea un *ente, objeto o subsistente por sí mismo*, como lo sería el Alma. *ii).*- Además, a pesar de que la unidad de la autoconciencia es algo singular que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos, ello no significa que sea una *substancia simple*. *iii).*- La identidad de la unidad de la autoconciencia en toda multiplicidad de la que es consciente no es una *identidad substancial*, sino solamente una identidad de su intuición a lo largo del tiempo, por el sentido interno. *iv).*- Finalmente, la unidad de la autoconciencia se distingue de las cosas intuitas por el sentido externo, pero solamente como *forma vacía* de la conciencia, y no como *substancia existente por sí misma*. Así pues, el conocimiento del Alma como substancia simple, idéntica a sí misma y realmente existente es imposible. A saber, el concepto de Alma no tiene realidad o validez objetiva, porque no existe en la experiencia un objeto que le corresponda. El Yo pensante es solamente la forma de la conciencia del pensar y, en ese sentido, no es una substancia o sujeto subsistente por sí mismo.

Además, mientras que el Alma es concebida como un ente simple que no puede cesar de ser en la medida en que no puede disminuir ni perder poco a poco su ‘existencia’ hasta transformarse en nada, la unidad de la autoconciencia consiste en la síntesis pura de la forma de la intuición de sí mismo y en esa medida contiene grados de conciencia o de realidad:

“aunque concedamos al alma esa naturaleza simple, a saber: que no contiene un múltiple [de partes] *unas fuera de las otras*, y por tanto, [que no contiene] cantidad extensiva alguna, aun así no se le puede negar, ni a ella, ni a nada existente, una cantidad intensiva, es decir, un grado de realidad con respecto a todas sus facultades, y en general, [con respecto] a todo aquello en lo que consiste la existencia; [grado] que puede disminuir pasando por todos los infinitos grados menores; y así, la presunta substancia (la cosa cuya permanencia todavía no está firmemente establecida) puede convertirse en nada, aunque no por descomposición, sí empero por paulatina

atenuación (*remissio*) de sus fuerzas (y por tanto, si se me permite emplear el término, por languidecimiento). Pues la conciencia misma tiene siempre un grado que siempre puede ser aún disminuido” (Kant, 1781:[B414]).

A diferencia del Alma, que es una substancia simple, la unidad de la autoconciencia es una síntesis pura que tiene grados infinitos de conciencia, de acuerdo con lo afirmado a propósito de la cantidad intensiva³⁴. La unidad de la conciencia es una cantidad intensiva que siempre puede disminuir. Hay infinitos grados en la unidad de la autoconciencia que pueden disminuir al infinito antes de desaparecer. Esto no quiere decir que la unidad de la autoconciencia sea un compuesto de substancias, sino que es una unidad sintética pura que tiene grados infinitos de conciencia. A diferencia del Alma, la unidad de la autoconciencia puede convertirse en nada por atenuación, disminución o extinción. Lo que determina dicha atenuación o disminución es siempre la unidad sintética pura de la forma de la intuición de sí mismo por el sentido interno, la imaginación y la apercepción. Esto quiere decir que la cantidad intensiva o grado de la unidad de la autoconciencia depende de su aparición en la experiencia, aunque sea solamente como una forma. El fundamento de la unidad de la autoconciencia es siempre la intuición de sí mismo en la experiencia. La unidad de la autoconciencia es la síntesis pura de la intuición de sí mismo en la experiencia. El conocimiento de uno mismo solamente es posible gracias a la aparición de la conciencia en la experiencia. La unidad de la autoconciencia, aun solamente como forma, es imprescindible para la posibilidad y el conocimiento de la experiencia: es la forma del conocimiento.

“La unidad de la conciencia, que sirve de fundamento de las categorías, se toma aquí por intuición del sujeto, como [si fuera intuición] de un objeto, y a ella se aplica la categoría // de substancia. Pero ella es solamente la unidad en el *pensar*, por la cual, solamente, no es dado objeto alguno, y a la cual, por tanto, no puede aplicarse la categoría de substancia, la que siempre presupone una *intuición* dada, y [por la cual], entonces, este sujeto no puede ser conocido. Por consiguiente, el sujeto de las categorías no puede, en virtud de pensarlas a éstas, obtener un concepto de sí mismo como objeto de las categorías” (Kant, 1781:[B421]).

Representarse a sí mismo como fundamento del pensar o como sujeto de los pensamientos no es lo mismo que representarse a sí mismo como substancia. Así pues, no es posible conocer nada acerca del Alma como substancia simple, idéntica a sí misma y realmente existente. El conocimiento de sí mismo como substancia es imposible. Es imposible

³⁴ A propósito de la cantidad intensiva, confróntese el apartado 2.2.2 del Capítulo anterior.

establecer, más allá de los límites de la experiencia, algo acerca de un objeto de la experiencia. Es imposible ser consciente de sí mismo fuera de la experiencia y de sus condiciones empíricas.

3.2 IDEAL DE LA RAZÓN PURA: La idea de Dios

La razón no solamente contiene ideas, sino también ideales que tienen fuerza práctica como principios regulativos que aspiran a la perfección de las acciones. El ideal sirve de modelo para la determinación de los fenómenos de acuerdo con reglas *a priori*, pero es impracticable en la experiencia. El ideal determina los fenómenos según principios *a priori*, aun cuando dicha determinación completa sea imposible en la experiencia. A cada fenómeno le corresponde un predicado que se opone a un predicado contrario. De cada par de predicados opuestos dados, a todo fenómeno le corresponde uno. Todos los fenómenos derivan sus predicados a partir del conjunto de los predicados posibles. La totalidad de los predicados posibles contiene *a priori* el predicado particular de cualquier fenómeno. Así, cada fenómeno le corresponde un predicado posible:

“para conocer íntegramente una cosa, se debe conocer todo lo que es posible, y [se debe] determinarla mediante ello, ya sea afirmativa o negativamente. La determinación completa es, en consecuencia, un concepto que nunca podemos exhibir *in concreto* en su totalidad, y en consecuencia se basa en una idea, la que tiene su sede solamente en la razón, la cual prescribe al entendimiento la regla de su uso integral” (Kant, 1781:<A573>[B601]).

Dicha idea es el conjunto de todos los predicados posibles, que determina a todos los fenómenos particulares. A dicha idea se opone la negación trascendental:

“una negación trascendental significa el no-ser en sí mismo, al cual se opone la afirmación trascendental, que es un *algo* cuyo concepto expresa ya en sí mismo un ser, y por tanto se la llama realidad (cosidad), porque sólo por ella, y sólo hasta donde ella alcanza, los objetos son algo (cosas); mientras que la negación, opuesta a ella, | // significa una mera carencia, y cuando se la piensa sólo a ella, se representa la supresión de toda cosa” (Kant, 1781:<A574>[B602]).

Es imposible concebir la negación trascendental si no se tiene como fundamento la idea del conjunto de todos los predicados posibles. Todas las ideas que implican una negación son, en realidad, derivadas de las ideas que implican una afirmación. Este hecho recuerda lo afirmado a propósito de los Juicios Infinitos en el Capítulo anterior³⁵. Los Juicios Infinitos atribuyen un predicado *negativo* a un sujeto. Son juicios de forma afirmativa en cuyo predicado, sin embargo, se niega la pertenencia de un atributo a un sujeto, a saber: el

³⁵ Confróntese el apartado 2.1.1

predicado del sujeto tiene una forma negativa. Así pues, el contenido del predicado es negado al sujeto, pero en un juicio de forma afirmativa. Se trata de una afirmación lógica efectuada a través de un predicado negativo. Sin embargo, dicho predicado negativo solamente es posible *en contraste con* el predicado afirmativo contrario. El hecho de que el juicio tenga una forma afirmativa indica que el predicado negativo solamente surge en oposición al predicado afirmativo. A partir del predicado negativo se afirma algo acerca del sujeto. Lo mismo sucede en el caso de la negación trascendental, que solamente surge en oposición a la idea del conjunto de todos los predicados posibles. Es imposible concebir una negación sin tener como fundamento la afirmación opuesta.

La idea de un Todo de la realidad es el substrato trascendental que contiene la materia para todos los predicados posibles de los fenómenos. Como en el caso de los Juicios Infinitos, todos los predicados negativos son *limitaciones* para los fenómenos particulares. Dichos predicados niegan la pertenencia de un atributo a un sujeto, pero de esa manera también *lo determinan*. La idea de un Todo de la realidad es el ideal trascendental que hace posible la *determinación y limitación* de todos los fenómenos, aun mediante predicados negativos. En el silogismo disyuntivo,

“la premisa mayor trascendental de la determinación omnímoda de todas las cosas no es nada más que la representación del conjunto de toda la realidad; no meramente un concepto que comprende *bajo sí* todos los predicados en lo que respecta al contenido trascendental de ellos, sino [un concepto] que los comprende *en sí*; y la determinación omnímoda de toda cosa se basa en la limitación de ese *todo* de la realidad, al atribuir *algo* de ésta a la cosa, pero excluyendo lo restante, lo que coincide con el *o bien y o bien* de la premisa mayor disyuntiva y con la determinación del objeto mediante uno de los miembros de esa división en la premisa menor” (Kant, 1781:<A577>[B605]).

El ideal trascendental es el fundamento que hace posible la determinación de todos los fenómenos. Es el modelo de todos los fenómenos y la materia de su posibilidad. Los predicados negativos son *limitaciones* de una realidad mayor para un fenómeno particular. La suma realidad es el substrato común de todos los predicados posibles, tanto afirmativos como negativos, ‘tal como todas las figuras son posibles sólo como diversas maneras de limitar el espacio infinito’ <A578>[B606]. Se trata del ser originario y supremo, el ser de todos los seres que hace posible a todos los fenómenos: Dios. Es el conjunto de todos los predicados posibles del cual se derivan todos los fenómenos y el conjunto de toda la realidad empírica, como condición de posibilidad de dichos fenómenos. La diferenciación y

determinación de los fenómenos es posible gracias a la *limitación* que llevan a cabo los predicados aplicados a ellos.

“Kant, buscando una concepción definida de algo que no deba su existencia a otra cosa distinta, sugiere en este momento que nos agarremos a la idea de la razón de un ente ilimitado o perfecto que contenga en sí el máximo de realidad. Tal ente, si es que existe, no puede depender para existir de otra cosa sino de sí mismo. Debe ser una existencia no contingente. Dado que suponemos haber probado que existe un ente no contingente, concluimos que existe un ente de realidad ilimitada” (Strawson, 1968:200).

Si se admite que algo existe, entonces se debe admitir también que algo existe necesariamente, en la medida en que lo contingente solamente existe bajo la condición de otra cosa que es causa suya. Dicha cosa existe necesariamente, posee las condiciones para todo lo posible y no precisa ella misma de condición alguna. Es un ente dotado de suma realidad e incondicionadamente necesario. Es aquello que es independiente de toda condición pero que es condición suficiente de todo lo demás. Kant enumera tres pruebas para demostrar la existencia de Dios, aun cuando considera que ninguna de ellas tiene realidad o validez objetiva: i).- la *prueba físico-teológica*, que comienza por la experiencia y asciende hasta la causa más alta, ii).- la *prueba cosmológica*, que pone por fundamento una experiencia indeterminada, y iii).- la *prueba ontológica*, que hace abstracción de toda experiencia e infiere *a priori* la existencia de una causa más alta. La exposición de Kant comienza con la prueba ontológica.

El ente absolutamente necesario es un ente cuyo no-ser es imposible. Sin embargo, dicho ente absolutamente necesario solamente existe en el juicio: de la existencia necesaria en el juicio no se infiere la existencia necesaria en la realidad. Así, el ente absolutamente necesario *en el juicio* no es necesario *en la realidad*. Si se suprime la existencia *en la realidad* del ente absolutamente necesario, entonces también se suprimen todos los predicados que se le atribuyen. Si se suprimen todos los predicados del ente absolutamente necesario junto con él, entonces también se suprime el predicado que afirma su existencia, lo cual no implica ninguna contradicción. No existe un ente absolutamente necesario cuya existencia pueda afirmarse al ser suprimidos todos sus predicados. El predicado de la existencia se puede suprimir sin contradicción, en la medida en que todo juicio que afirma la existencia necesaria es un juicio sintético. Para que la existencia de un ente pueda ser afirmada, dicho ente debe darse en la experiencia: “por medio del concepto el objeto es

pensado sólo como concordante con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, mientras que por medio de la existencia es pensado como contenido en el contexto de la entera experiencia” (Kant, 1781:<A600>[B628]). La idea de un ente supremo no ensancha el conocimiento respecto a lo que existe: dicho conocimiento solamente puede ser ensanchado gracias a la experiencia.

En segundo lugar, la exposición de Kant continúa con la prueba cosmológica. De acuerdo con dicha prueba, existe una necesidad subjetiva de suponer un ente absolutamente necesario que haga posible todos los fenómenos de la experiencia. ‘Si algo existe, debe existir también un ente absolutamente necesario. Yo existo, por consiguiente, existe un ente absolutamente necesario’. A partir de una experiencia, se infiere la existencia de un ente absolutamente necesario. La serie de las causas subordinadas unas a otras termina en una causa absolutamente necesaria. La prueba cosmológica toma por punto de partida la experiencia, y con ella pretende determinar completamente al ente necesario, realísimo y supremo. La prueba ontológica afirmaba que el concepto del ente absolutamente necesario conllevaba su existencia necesaria. Sin embargo, como ya se ha afirmado anteriormente, el ente absolutamente necesario solamente tiene existencia como concepto, pero no en la experiencia. Aunque la experiencia nos puede conducir al concepto de necesidad absoluta, sin embargo no puede demostrar que dicha necesidad absoluta resida en alguna cosa determinada en la realidad. A consecuencia de ello, Kant descubre cuatro pretensiones dialécticas: *i*).- inferir, de lo contingente, una causa necesaria, *ii*).- concluir, de la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas unas por encima de otras, una causa primera, *iii*).- eliminar toda condición posible de una serie, consumándola así en un concepto, y *iv*).- confundir la posibilidad lógica de un concepto de toda la realidad reunida con la posibilidad de la existencia real de dicha realidad reunida. De acuerdo con estas cuatro pretensiones dialécticas, se intenta inferir una condición absolutamente necesaria de una existencia efectivamente real, lo cual es imposible. A pesar de la necesidad subjetiva de la razón de consumir la totalidad de los fenómenos posibles gracias al ente absolutamente necesario, es imposible afirmar la existencia efectiva de éste último.

De acuerdo con la prueba cosmológica, si se supone que algo existe, entonces también se debe suponer que algo existe necesariamente. Sin embargo, la existencia de un ente absolutamente necesario no puede inferirse a partir de la existencia de su concepto. A

pesar de que no es posible completar el retroceso en la serie de las condiciones de los fenómenos sin suponer un ente necesario, ello no significa que la existencia de dicho ente necesario pueda ser afirmada:

“el ideal del ente supremo no es nada más que un *principio regulativo* de la razón, [principio que manda] considerar todo enlace en el mundo *como si* procediera de una causa omnisuficiente y necesaria, con el fin de fundar allí la regla de una unidad de la explicación de él, [unidad] sistemática y necesaria según leyes universales; y [el susodicho ideal] no es una afirmación de una existencia necesaria en sí” (Kant, 1781:<A619>[B647]).

El ideal del ente supremo, como principio regulativo de la razón, no debe convertirse en un principio constitutivo de la experiencia. La idea de un ente realísimo, entendido como causa suprema, no debe de ser considerada como un principio constitutivo del uso empírico de la razón.

Finalmente, la exposición de Kant concluye con la prueba físico-teológica. De acuerdo con dicha prueba, ninguna experiencia es adecuada a las ideas.

“La idea trascendental de un ente originario necesario [y] omnisuficiente es tan desmedidamente grande, tan elevada por sobre todo lo empírico -que siempre es condicionado- que, por una parte, nunca se puede reunir, en la experiencia, materia suficiente para rellenar un concepto tal; y por otra parte, uno siempre anda a tientas entre lo condicionado, y siempre buscará inútilmente lo incondicionado, de lo cual ninguna ley de alguna síntesis empírica nos da ejemplo [alguno] ni la más mínima indicación sobre ello” (Kant, 1781:<A621>[B649]).

Es necesario suponer dicho ente originario para sostener la infinita contingencia del mundo. En atención a la causalidad de los fenómenos de la experiencia, es necesario suponer un ente extremo, por encima de todo otro ente posible. Sin embargo, la prueba físico-teológica no puede demostrar la existencia de un ente supremo. De acuerdo con Kant, los tres momentos principales de la prueba físico-teológica son: *i*).- en el mundo se encuentran signos de una ordenación, *ii*).- dicha ordenación es ajena a las cosas del mundo, *iii*).- existe una causa sublime y sabia que debe ser la causa del mundo no solamente por fecundidad, sino también por libertad, y *iv*).- la unidad de dicha causa se puede inferir a partir de la unidad de las partes del mundo. Estos momentos son inferidos del orden y la funcionalidad que se observan en el mundo, y que deben concluir en la existencia de una causa que les sea proporcional. Sin embargo, el paso a la absoluta totalidad que es dicha causa es imposible a través del camino empírico. De la contingencia del mundo se intenta pasar a la existencia de algo absolutamente necesario, lo cual es imposible.

Mientras que el conocimiento y el uso teórico de la razón es aquel mediante el cual se conoce *a priori* que algo es, el conocimiento y uso práctico de la razón es aquel mediante el cual se conoce *a priori* lo que debe ocurrir. Las leyes morales no solamente presuponen la existencia de un ente supremo, sino que lo postulan justificadamente, aunque solamente como conocimiento práctico:

“si la necesidad absoluta de una cosa tiene que ser conocida en el conocimiento teórico, esto sólo podría ocurrir a partir de conceptos *a priori*, pero nunca como [la necesidad] de una causa en relación con una existencia dada por experiencia” (Kant, 1781:<A634>[B662]).

Esto quiere decir que la existencia de un ente supremo no puede ser postulada ni justificada como conocimiento teórico, sino solamente como conocimiento práctico. Si no se ponen por fundamento leyes morales, entonces no es posible postular justificadamente un ente supremo. Es imposible adquirir conocimiento teórico de un ente supremo, ya que el conocimiento teórico requiere de la síntesis de los fenómenos:

“todo conocimiento sintético *a priori* es posible sólo porque expresa las condiciones formales de una experiencia posible, y todos los principios tienen, por consiguiente, una validez sólo inmanente, es decir, se refieren solamente a objetos del conocimiento empírico, [es decir] a fenómenos” (Kant, 1781:<A638>[B666]).

Es por ello que el conocimiento teórico de la existencia de un ente supremo es imposible. Para el uso especulativo de la razón, el ente supremo es un ideal que consume todo el conocimiento humano pero que no tiene realidad o validez objetiva.

3.3 ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA: La idea de Mundo³⁶

Como ya se ha afirmado anteriormente, la apariencia ilusoria trascendental se basa en las tres formas posibles de silogismo dialéctico, a saber: el silogismo categórico, el silogismo disyuntivo y el silogismo hipotético.

“La *primera especie* de esos raciocinios sofisticados se refería a la unidad incondicionada de las condiciones *subjetivas* de todas las representaciones en general (del sujeto, o del alma), en correspondencia con los silogismos **categóricos**, cuya premisa mayor, como principio, enuncia la referencia de un predicado a un // *sujeto*. La *segunda especie* de argumento dialéctico tendrá entonces por contenido, por analogía con los silogismos **hipotéticos**, la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en el fenómeno; así como la *tercera especie* [...] tiene por tema la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general” (Kant, 1781:<A406>[B433]).

³⁶ Las ideas contenidas en los siguientes apartados son fruto de una larga y valiosa discusión con el profesor Juan Velasco Herrejón, a quien agradezco la amable y sincera disposición para abordar estos temas. A él debo la constancia en mi entusiasmo por la filosofía kantiana.

En el primer apartado, el silogismo categórico se refirió a la unidad incondicionada de las condiciones *subjetivas* de todas las representaciones en general, a saber: a la idea de **Alma**. En el segundo apartado, el silogismo disyuntivo se refirió a la unidad incondicionada de las condiciones *objetivas* de la posibilidad de los objetos en general, a saber: a la idea de **Dios**. En este apartado, el silogismo hipotético se referirá a la unidad incondicionada de las condiciones *objetivas* en el fenómeno, a saber: a la idea de **Mundo**. En ese sentido, todas las ideas que conciernen a la absoluta totalidad de la síntesis de los fenómenos son conceptos del Mundo.

Como se verá más adelante, el análisis de la idea de Mundo implicará regresar a la comparación entre el infinito y el noúmeno o lo incondicionado. En la *Antinomia de la razón pura*, Kant distingue entre la *causalidad por necesidad* del mundo fenoménico y la *causalidad por libertad* del mundo nouménico: “la predecibilidad de las acciones, sobre la base de leyes causales, es compatible con la imputación de esas mismas acciones a los agentes, como productos de la libertad práctica” (Allison, 1983:470). Aunque la causalidad por necesidad es compatible con la causalidad por libertad, la distinción entre ambas es de utilidad para introducir dos temas: *i*).- el tema del infinito como la forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo, que tiene que ver con la causalidad por necesidad del mundo fenoménico, y *ii*).- el tema del infinito en la moral que, comúnmente, se considera en relación con la causalidad por libertad del mundo nouménico. Aunque ninguno de los dos temas es analizado expresamente por Kant, se trata de temas que pueden desprenderse de la exposición de la idea de Mundo. Como se verá, el análisis del infinito como la forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo implicará concebir la causalidad por libertad *en* el mundo fenoménico, pero sin aludir al noúmeno o lo incondicionado como idea reguladora del comportamiento moral. Con el objetivo de fundar una moral en el mundo fenoménico, basada en el infinito como forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo, será de ayuda recordar lo afirmado a propósito de los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación. La interpretación académica de la filosofía moral kantiana parte del noúmeno o lo incondicionado, a saber, de la ley moral o imperativo categórico como idea reguladora del comportamiento moral:

“la «Primera crítica» establece la posibilidad de la libertad trascendental mediante la resolución de la «Tercera antinomia», en tanto que la «Segunda crítica» establece su realidad al mostrar su conexión necesaria con la ley moral, la cual posee en sí misma

el estatus de un «hecho de la razón». De esta manera, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ya que mediante la conciencia de esta ley uno es consciente de su propia libertad, en tanto que la libertad funciona como la *ratio essendi* de la ley moral” (Allison, 1983:469).

En la *Antinomia de la razón pura*, la libertad es definida como espontaneidad: “la absoluta espontaneidad e independencia de todo lo sensible, que es la característica que define a la libertad trascendental, es considerada, específicamente, como la espontaneidad e independencia de la razón al determinar la voluntad” (Allison, 1983:479). De acuerdo con la interpretación que aquí se defenderá, sin embargo, la realidad de la libertad práctica puede demostrarse *en* la experiencia: “los efectos de la voluntad se manifiestan en el mundo fenoménico” (Allison, 1983:487). La moralidad puede desprenderse del mundo fenoménico y consistir en decidir y actuar moralmente *contrastando* las infinitas alternativas posibles hasta elegir aquella que se ajuste de mejor manera a los criterios de comportamiento moral de la persona. Así, la moralidad consiste en contrastar y sopesar los escenarios posibles que se desprenden de las diferentes decisiones y acciones morales: “somos conscientes de nosotros mismos como agentes, capaces de resistir inclinaciones y de elegir entre cursos de acción alternativos” (Allison, 1983:470). Las decisiones y acciones morales se dan siempre en contextos específicos y situaciones particulares. Es por ello que el imperativo categórico, como idea reguladora y universal, no basta para lograr el comportamiento moral.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con lo afirmado a propósito de los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación en el apartado 2.1.1 del Capítulo anterior? Como se afirmó, tanto los Juicios Infinitos como la categoría de Limitación cumplen la función de *límite por contraste* para los fenómenos o la representación de los fenómenos de la experiencia. En ese sentido, la moralidad consistiría en la libertad práctica de decidir entre infinitos cursos de acción *contrastando* y *sopesando* los juicios que los describen. Es así como la persona es capaz de eliminar o negar todas aquellas alternativas de acción que no coinciden con sus criterios de comportamiento moral, eligiendo así una opción que se opone a una infinidad de opciones posibles. Sin embargo, para aclarar esta interpretación alternativa de la filosofía moral kantiana, es importante analizar las cuatro antinomias que corresponden a las cuatro ideas cosmológicas.

En la *Antinomia de la razón pura*, la razón libera a las categorías de las limitaciones de la experiencia y las ensancha más allá de lo empírico, convirtiéndolas en ideas cosmológicas. La razón busca, para un condicionado, la absoluta totalidad de las condiciones que lo posibilitan y que están dadas o presupuestas junto con él. Exige la totalidad absoluta de la serie ascendente de las condiciones para un condicionado. Junto con lo condicionado se da también la suma de sus condiciones y, por consiguiente, lo absolutamente incondicionado gracias a lo cual lo condicionado es posible. De esta manera, la razón da integridad absoluta a la síntesis empírica: mediante su continuación hasta lo incondicionado. Así pues, las ideas cosmológicas son las categorías ensanchadas hasta lo incondicionado. Sin embargo, la continuación hasta lo incondicionado solamente es posible en las categorías en las que la síntesis empírica constituye una serie de condiciones, subordinadas unas a otras, para un condicionado. Existen cuatro ideas cosmológicas, si se toman en cuenta las categorías que implican una serie en la síntesis de lo múltiple. Dichas ideas cosmológicas son: *i).*- La absoluta integridad de la *composición* del todo de los fenómenos, basada en las categorías de la Cantidad, *ii).*- La absoluta integridad de la *división* del todo de un fenómeno, basada en la categoría de Realidad -en las categorías de la Cualidad-, *iii).*- La absoluta integridad del *surgimiento* de un fenómeno, basada en la categoría de Causalidad -en las categorías de la Relación- y *iv).*- La absoluta integridad de la *dependencia de la existencia* de lo mutable en el fenómeno, basada en la categoría de Necesidad -en las categorías de la Modalidad-. A cada una de dichas ideas cosmológicas corresponde una antinomia que surge de ella:

“el tema declarado es la cosmología, o el ‘universo’; pero sólo la primera antinomia, sobre la antigüedad y el tamaño del mundo, tienen claramente este tema. La segunda antinomia se refiere a la divisibilidad infinita de la materia, y es ‘cosmológica’ sólo en un sentido derivado. La tercera se refiere al primer acontecimiento ocurrido, pero Kant se desvía rápidamente hacia un problema perfectamente no cosmológico relativo a la libertad humana. La cuarta antinomia, sobre la existencia de un ‘ser necesario’, es bastante cosmológica, pero se superpone extensamente con el examen, en el capítulo teológico, del ‘argumento cosmológico’ de la existencia de Dios” (Bennett, 1974:132 y 133).

En primer lugar, se abordará la antinomia de la idea cosmológica basada en las categorías de la Cantidad. Las ideas cosmológicas se ocupan de la síntesis regresiva -*in antecedentia*- de la serie de las condiciones: a partir de la condición más próxima al condicionado o fenómeno dado, hasta las condiciones más remotas. La idea cosmológica de la absoluta

totalidad de la serie de las condiciones para un condicionado dado se refiere al tiempo pasado como condición del instante actual. El tiempo, como intuición pura, vacía e *infinita*, es el fundamento formal de toda serie posible. En cambio, las partes del espacio no están condicionadas unas por otras -no constituyen una serie-, sino que están coordinadas. Sin embargo, la medición de una parte del espacio puede considerarse como la síntesis de una serie de condiciones para un condicionado dado. Toda parte del espacio presupone a otra parte del espacio como la condición de su límite.

En segundo lugar, se analizará la antinomia de la idea cosmológica basada en la categoría de Realidad:

“la realidad en el espacio, es decir, la *materia*, es un condicionado cuyas condiciones internas son sus [propias] partes, y [del cual] las partes de las partes son las condiciones remotas; de manera que aquí se produce una síntesis regresiva, cuya totalidad absoluta la razón exige, [totalidad] que no puede tener lugar de otra manera que por medio de una división consumada, por la cual la realidad de la materia o bien se disipa en la nada, o bien [desaparece al convertirse] en aquello que no es ya materia, a saber, en lo simple” (Kant, 1781:<A413>[B440]).

La cita anterior tiene que ver con lo analizado a propósito de la cantidad intensiva en las *Anticipaciones de la percepción*, principios propios de las categorías de la Cualidad -dentro de las cuales se incluye la categoría de Realidad-. La diferencia entre las *Anticipaciones de la percepción* en la *Analítica trascendental* y la *Segunda antinomia de la razón pura* en la *Dialéctica trascendental* es que los principios del entendimiento tienen una aplicación en la experiencia, mientras que las antinomias de la razón no. Mientras que los principios del entendimiento se aplican a fenómenos particulares en el mundo de la experiencia, las antinomias se refieren a la absoluta totalidad de la serie de las condiciones para un condicionado dado, a saber: al Mundo como un Todo.

En tercer lugar, se estudiará la antinomia de la idea cosmológica basada en la categoría de Causalidad. La categoría de Causalidad ofrece una serie de causas para un efecto condicionado, a partir del cual se puede ascender hasta dichas causas, como sus condiciones. En cuarto lugar, se abordará la antinomia de la idea cosmológica basada en la categoría de Necesidad.

La razón exige la absoluta integridad de las condiciones de posibilidad de los condicionados dados, en la medida en que constituyen una serie. En un condicionado dado está dada también la serie completa de sus condiciones subordinadas unas a otras. En un

condicionado dado, la síntesis sucesiva de lo múltiple de la intuición empírica es completa. Mediante la síntesis de las condiciones de un condicionado dado, la razón busca lo incondicionado, a saber: la integridad en la serie de las condiciones. Lo incondicionado está contenido en la absoluta totalidad de la serie de las condiciones de un condicionado dado, pero solamente como una *idea* sin realidad o validez objetiva. En el caso de la idea de Mundo tomado como un Todo,

“a esto incondicionado se lo puede pensar, bien como si consistiera meramente en la serie entera, en la cual, entonces, todos los miembros, sin excepción, serían condicionados, y sólo la totalidad de ellos sería absolutamente incondicionada, y entonces el *regressus* se llama infinito; o bien lo absolutamente incondicionado es sólo una parte de la serie, [parte] a la cual están subordinados los restantes miembros de ella, pero que no está, ella misma, sometida a ninguna otra condición. En el primer caso, la serie | no tiene límites *a parte priori* (no tiene comienzo), es decir, es infinita, y sin embargo está enteramente dada; pero el *regressus* en ella nunca está completo, y sólo puede llamárselo infinito *potentialiter*. En el // segundo caso hay [algo que es] lo primero de la serie, lo cual, con respecto al tiempo transcurrido, se llama el *comienzo del mundo*; con respecto al espacio [se llama] el *límite del mundo*; con respecto a las partes de un todo dado dentro de sus límites, lo *simple*; con respecto a las causas, la absoluta *espontaneidad* (libertad); con respecto a la existencia de las cosas mudables, la *necesidad natural* absoluta” (Kant, 1781:<A417>[B445]).

Lo incondicionado concebido como la serie entera de las condiciones de un condicionado dado es lo que Kant llama ‘infinito *potentialiter*’. Sin embargo, dicha denominación es incorrecta si se considera que lo incondicionado y el infinito son cosas diferentes. Es importante recordar que la serie entera de las condiciones -a saber, lo incondicionado- es solamente una *idea*, mientras que la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo -a saber, el infinito- es una forma de la experiencia. De acuerdo con este análisis, el ‘infinito *potentialiter*’ se refiere más bien al infinito concebido como la forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo, pero *dentro* de la experiencia. En ese sentido, el ‘infinito *potentialiter*’ no es lo mismo que lo incondicionado.

La concepción de lo incondicionado como ‘infinito *potentialiter*’, aunque incorrecta, será la **Antítesis** de las *Cuatro antinomias de la razón pura*. En cambio, lo incondicionado concebido como una parte de la serie a la cual están subordinados los restantes miembros de ella será la **Tesis** de las *Cuatro antinomias de la razón pura*, a saber: el *comienzo* y el *límite del mundo*, lo *simple*, la *espontaneidad* o libertad y la *necesidad natural*. Como se verá, el *Tercer conflicto de las ideas cosmológicas* será de vital

importancia para exponer la interpretación alternativa de la filosofía moral kantiana. A saber, la tercera antinomia pregunta por la posibilidad de la libertad en la continua serie de los fenómenos de la experiencia. En ese sentido, la interpretación que se ofrece afirma la presencia de la libertad práctica *en* la experiencia, basándose en la función que cumple el infinito en la toma de decisiones morales.

La antitética de la razón pura es el conflicto de los conocimientos dogmáticos, sin que se atribuya a ninguno de ellos una aprobación mayor. Cuando la razón no es aplicada solamente a objetos de la experiencia, sino que se extiende más allá de los límites de lo empírico, entonces surge la antitética, en donde las doctrinas dogmáticas no tienen confirmación ni refutación en la experiencia. El método que Kant utilizará para luchar contra la antitética de la razón pura es el método escéptico, que consiste en contemplar un combate de afirmaciones no para decidir en favor de una parte, sino para averiguar si el objeto de la disputa tiene o no realidad objetiva. El escepticismo es un principio de ignorancia artificial y científica que mina los fundamentos de todo conocimiento dogmático para no dejarle ninguna certeza. Kant lo utilizará para analizar las afirmaciones dogmáticas y confrontarlas con la experiencia, para averiguar si tienen o validez objetiva.

3.3.1 CARACTERIZACIÓN DE LA IDEA DE MUNDO: Los cuatro conflictos de las ideas cosmológicas

i).- En el *Primer conflicto de las ideas cosmológicas*, la **Tesis** es: ‘El mundo tiene un comienzo en el tiempo y está encerrado entre límites en el espacio’. La **Prueba** es: La infinitud de una serie consiste en que no puede completarse mediante síntesis sucesiva. Una serie infinita transcurrida en el mundo es imposible y un comienzo del mundo es una condición necesaria de su existencia.

“La tesis de la primera antinomia es que el mundo tiene: 1) un comienzo en el tiempo y 2) límites en el espacio. Demos a la argumentación kantiana, en lo que a la primera parte se refiere, una forma más concreta con la ayuda de la suposición de que durante la existencia del mundo un reloj ha estado marcando unos pasos regulares. La argumentación se desarrollaría como sigue. Si suponemos que el mundo no tiene comienzo, sino que ha existido durante un tiempo infinito, entonces se sigue que hasta hoy, o hasta un momento histórico anterior, han tenido lugar un número infinito de pasos de reloj, ha sido completada una serie infinita de intervalos. Pero esto, por la misma naturaleza de una serie infinita, es imposible. «La infinidad de una serie [...] consiste en el hecho de que nunca puede completarse por medio de sucesivas síntesis». Es por lo tanto imposible que el mundo haya existido por un tiempo infinito. Y debe haber tenido un comienzo” (Strawson, 1968:158).

Mientras que una intuición empírica dentro de límites puede ser pensada mediante la síntesis de sus partes³⁷, no es posible completar la síntesis sucesiva de las partes del mundo como un todo infinito, y “un agregado infinito de cosas efectivamente reales no puede ser considerado como un todo dado” (Kant, 1781:<A429>[B457]). Así pues, “en el pensamiento de un mundo infinitamente grande, anida el pensamiento de completar una tarea infinita: la de inspeccionar o ‘sintetizar’ todos los miembros de una sucesión infinita de porciones del mundo; y este pensamiento es, para Kant, imposible” (Bennett, 1974:139). La **Observación** es: La *falsa infinitud* es aquella “cantidad [tal], que no es posible otra mayor que ella (es decir, mayor que la multitud allí contenida, de una unidad dada)” (Kant, 1781:<A431>[B459]). Pero ninguna multitud es la más grande. Así pues, una cantidad infinita dada es imposible. En cambio, la *verdadera infinitud* no consiste en representar cuán grande es un todo, sino en pensar su relación con una unidad arbitrariamente adoptada, con respecto a la cual dicho ‘todo’ siempre es mayor. La *verdadera infinitud* consiste en que la síntesis sucesiva de un *quantum* nunca puede ser acabada³⁸. Para poder concebir un mundo infinito es necesario poder pensar una totalidad mediante la síntesis sucesiva de sus partes. Sin embargo, pensar dicha totalidad es imposible.

“Si el mundo no tuvo comienzo, entonces ‘ha transcurrido una eternidad hasta cada instante dado’. Kant piensa que esta eternidad involucra una sucesión infinita [...]. Así pues, si el mundo no tuvo comienzo, entonces se ha completado cierta sucesión infinita. Pero, continúa el argumento: ‘La infinitud de una serie consiste en que nunca puede terminarse por medio de síntesis sucesivas. Por tanto, es imposible una infinita serie cósmica pasada’. Esto, he de advertir, completa el argumento de Kant contra la opinión de que el mundo no tuvo comienzo” (Bennett, 1974:136).

La **Antítesis** es: ‘El mundo no tiene comienzo ni límites, sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio’. La **Prueba** es: Si el mundo tuvo un comienzo, entonces debe haber precedido un tiempo en el que el mundo no existía: un tiempo vacío. Sin embargo, en un tiempo vacío no es posible el surgimiento de cosa alguna. Por lo tanto, el mundo no puede tener comienzo y es infinito con respecto al tiempo pasado.

“si el mundo tuvo un comienzo ‘estaría limitado por un tiempo vacío’, y [...] para saberlo nosotros ‘debería ser posible que percibiéramos su limitación por un tiempo completamente vacío. Ahora bien, es imposible semejante experiencia por carecer de

³⁷ De acuerdo con Kant, es posible intuir como un todo un *quantum* indeterminado -una intuición empírica-, cuando está encerrado dentro de límites. En un *quantum* indeterminado -en una intuición empírica-, la totalidad es la representación de la síntesis completa de sus partes.

³⁸ En la medida en que el *quantum* contiene una multitud que es mayor que cualquier número.

contenido. En consecuencia, un límite absoluto del mundo es imposible empíricamente y, por tanto, absolutamente'. Esto argumenta que no puede haber un tiempo premundano porque no puede haber indicios empíricos de su existencia" (Bennett, 1974:180).

Si el mundo tuviera límites, entonces el mundo se relacionaría con el espacio vacío.

"Si el mundo fuese finito, o limitado, en extensión espacial, tendría cierta relación con el espacio vacío fuera de él, a saber, estaría *limitado* por ese espacio vacío. Pero éste no es nada, es decir, que no habría nada que limitase al mundo. Por lo tanto debe carecer de límites o ser infinito en extensión espacial" (Strawson, 1968:163).

La relación del mundo con el espacio vacío sería una relación con ningún objeto, lo cual es imposible³⁹:

"El argumento supone que el espacio es infinito, y dedica sus energías a intentar mostrar que el mundo es tan grande como el espacio, esto es, que no hay espacio extramundano. Si lo hubiera, dice Kant, de modo que el mundo estuviera inserto en un espacio mayor que él, entonces tendríamos 'no sólo una relación de las cosas *en el espacio*, sino también de las cosas *con el espacio*'. [...] La teoría relacional se puede expresar de la forma siguiente: los enunciados acerca de dónde están las cosas ('relación con el espacio') son reducibles a enunciados sobre las relaciones mutuas entre las cosas ('en el espacio'), y, por consiguiente, no puede haber un hecho de la primera clase por encima de y predominando sobre la totalidad de los hechos de la segunda clase. [...] Kant conecta explícitamente en el espacio/ con el espacio con relacional/absoluto, cuando contrapone 'la relación de una cosa con otra en el espacio' y 'la relación del sistema de estas posiciones con el espacio absoluto' (Bennett, 1974:172).

La **Observación** es: Si la serie y el conjunto dado del mundo no fueran infinitos, entonces un espacio y un tiempo vacíos constituirían el límite del mundo, lo cual es imposible. Los fenómenos no pueden ser limitados por un espacio y un tiempo vacíos exteriores a ellos. El espacio vacío fuera del mundo y el tiempo vacío antes del mundo son imposibles. Si el mundo fenoménico es limitado, entonces reside en el vacío infinito. Pero ello es imposible.

ii).- El *Segundo conflicto de las ideas cosmológicas*

"se refiere a las cosas o sustancias materiales compuestas y que ocupan un espacio. Argumenta que tales cosas, a la vez, deben, y no pueden, estar compuestas de partes que sean simples y no compuestas. En la argumentación de la tesis adopta simplemente el principio de que puede teóricamente quitarse de una sustancia material compuesta la composición sin perjudicar la existencia de aquello de lo que la sustancia está totalmente compuesta. Es evidente que de ello se sigue en seguida que

³⁹ En una nota a pie de página, Kant afirma: "la intuición empírica no está compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y de intuición vacía). Lo uno no es correlato de lo otro en la síntesis, sino que [ambos] sólo están enlazados en una y la misma intuición empírica, como la materia y la forma de ella" (Kant, 1781:<A429>[B457]).

el compuesto debe estar hecho de partes simples o no compuestas, las sustancias últimas y elementales. En la antítesis, a su vez, arguye que lo que es compuesto y ocupa un espacio sólo puede estar hecho de partes que, a su vez, ocupen un espacio, y que todo lo que ocupa un espacio es extenso y por lo tanto compuesto. Lo compuesto, por lo tanto, no puede estar hecho de partes simples o no compuestas” (Strawson, 1968:164).

La **Tesis** es: ‘Toda sustancia compuesta se compone de partes simples’. La **Prueba** es: Si las sustancias compuestas no consistieran de partes simples, entonces si se suprimiera toda composición no quedaría nada. Por lo tanto, o bien es imposible suprimir toda composición, o bien debe quedar algo simple: “si después de suprimir mentalmente toda composición en una sustancia compuesta nos queda algo, elementos que a su vez no estén compuestos de nada aún menor, entonces estos elementos serán simples o no compuestos o indivisibles” (Bennett, 1974:184). Lo compuesto consiste en sustancias cuya composición es contingente, por ello puede dividirse en sustancias simples. Así pues, lo compuesto debe consistir en partes simples. Todas las cosas del mundo son entes simples: su composición es un estado externo a ellas. La **Observación** es: Lo compuesto se disgrega necesariamente en lo simple como en sus partes constitutivas.

La **Antítesis** es: ‘En el mundo ninguna cosa consiste de partes simples’. La **Prueba** es: El espacio que ocupa lo compuesto debe constar de partes. Todo lo real que ocupa un espacio abarca un múltiple de elementos que se encuentran unos fuera de otros: “todo lo que se extiende en una región del espacio debe tener partes” (Bennett, 1974:185). Es por ello que lo simple, en realidad, es compuesto:

“la existencia de lo absolutamente simple no puede ser expuesta a partir de ninguna experiencia ni percepción, ni externa ni interna, y lo absolutamente simple es, pues, una mera idea, cuya realidad objetiva no puede nunca ser expuesta en ninguna experiencia posible, y por tanto en la exposición de los fenómenos no tiene ninguna aplicación ni objeto” (Kant, 1781:<A437>[B465]).

En el mundo fenoménico nada puede ser dado en calidad de objeto simple. La **Observación** es: Es imposible encontrar la intuición empírica de lo simple en la intuición empírica de lo compuesto de la materia. Ninguna parte de la totalidad substancial fenoménica -como intuición empírica en el espacio- es simple, pues ninguna parte del espacio es simple. Solamente en el caso de la representación del Yo es imposible intuir algo compuesto, como ya se ha afirmado anteriormente a propósito de la unidad de la autoconciencia:

“la conciencia de sí sólo tiene la peculiaridad de que como el sujeto que piensa es a la vez su propio objeto, [ella] no puede dividirse a sí misma (aunque [pueda dividir] las determinaciones que le son inherentes); pues con respecto a sí mismo, todo objeto es absoluta unidad” (Kant, 1781:<A443>[B471]).

iii).- En el *Tercer conflicto de las ideas cosmológicas*, la **Tesis** es: “La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario, para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad” (Kant, 1781:<A445>[B473]). La **Prueba** es: Todo lo que acontece presupone un estado anterior que debe ser algo que ha acontecido. La causalidad de la causa es algo acontecido. Si todo acontece según las leyes de la naturaleza, entonces hay comienzos subalternos pero no un primer comienzo. Sin embargo,

“se debe admitir una causalidad por medio de la cual algo acontece, sin que la causa de ello esté además determinada a su vez por otra causa precedente, según leyes necesarias; es decir, [se debe admitir] una *espontaneidad absoluta* de las causas” (Kant, 1781:<A447>[B475]).

Esto quiere decir que se debe admitir la libertad trascendental:

“existe una causalidad por libertad en un caso especial, a saber: el primer acontecimiento que ocurrió, y, puesto que la libertad ‘con ello se ha demostrado (aunque no comprendido)’, podemos conceder que algunos acontecimientos posteriores ‘en el curso del mundo’ -específicamente las acciones humanas- caen también bajo la causalidad por libertad” (Bennett, 1974:209).

La **Observación** es: La libertad es la espontaneidad absoluta de la acción, es la causalidad incondicionada. La libertad comienza por sí una serie de cosas o de estados sucesivos. El primer comienzo de la serie de los fenómenos es necesario para comprender el origen del mundo, mientras que los estados subsecuentes se pueden explicar de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Es posible un comienzo absolutamente primero según la causalidad por libertad:

“la determinación causal, verdaderamente suficiente o completa, de cualquier estadio del mundo requiere que en algún momento de la serie precedente de causas anteriores hubiese una instancia de causalidad que no fuese causada y que fuese la que iniciase esa serie causal de manera *espontánea o libre*. No podemos, verdaderamente, insistir en la necesidad de un comienzo espontáneo de una serie causal excepto por lo que respecta al estadio inicial del mundo y de cara a «hacernos concebible un origen del mundo», pues «todos los estadios que siguieron a continuación pueden tomarse como resultados según leyes puramente naturales». Pero una vez que se admite la causalidad por medio de la libertad, es permisible considerar la idea de que se iniciase, de forma similar, por medio de la libertad, otra serie causal, que tuviese lugar en el seno de la historia del mundo” (Strawson, 1968:186).

El fundamento de la causalidad por libertad, de acuerdo con esta tesis, debe ser la razón:

“se necesita la razón, no para pensar la libertad, sino para ejercerla. El acento recae, en palabras de Kant, no sobre ‘la razón especulativa, por medio de la cual emprendemos la *explicación* [de las acciones]’, sino sobre ‘la razón en cuanto que ella misma es la causa de *producirlas*. Esto introduce la *razón práctica*, que es precisamente nuestra facultad única de la razón en su aplicación a los problemas morales o prácticos” (Bennett, 1974:211).

La razón es la causa no empírica que produce todas las acciones libres. Además, como se verá más adelante: “Uno de los dos propósitos principales de la teoría de la libertad de Kant es justificar la imputabilidad moral a pesar de esta amenaza del determinismo, no negando el determinismo sino suministrando una reconciliación” (Bennett, 1974:216).

La **Antítesis** es: ‘No hay libertad’. La **Prueba** es: Todo comienzo de acción presupone una causa.

“La prueba de la Antítesis defiende, muy trabajosamente, que si un acontecimiento dado no es explicable por medio de la causalidad de la naturaleza, entonces tenemos dos estados sucesivos del mundo, el último de los cuales ‘no se sigue en modo alguno’ del anterior, y esto hace ‘imposible toda unidad de la experiencia” (Bennett, 1974:208).

Un primer comienzo presupone un estado que no tiene conexión de causalidad. Por lo tanto, la ley de causalidad se opone a la libertad trascendental. Solamente existe la naturaleza, y en ella es necesario buscar la concatenación y el orden de los acontecimientos del mundo. No se puede afirmar que, en lugar de las leyes de la naturaleza, ingresen en la causalidad leyes de la libertad. Naturaleza y libertad se diferencian como ‘conformidad a leyes’ y ‘ausencia de leyes’. La **Observación** es: Si no se admite en el mundo nada matemáticamente primero según el tiempo, entonces tampoco es posible admitir algo dinámicamente primero según la causalidad. La naturaleza es ilimitada, no tiene límites. No es necesario buscar un primer comienzo, ni matemático ni dinámico. La libertad no puede atribuirse a las sustancias en el mundo, porque entonces desaparecería la concatenación de fenómenos que se determinan unos a otros de acuerdo con las leyes de la naturaleza: “es una simple negación de la libertad, y se apoya, en coherencia con la argumentación de la segunda Analogía, recurriendo a la aplicación universal del principio de causalidad” (Strawson, 1968:186). Como se verá más adelante, en el *Tercer conflicto de las ideas cosmológicas* Kant

“intenta reconciliar la existencia de una causalidad por libertad con el influjo universal de la causalidad de la naturaleza. Esta reconciliación se apoya en el punto

de vista de que todo acontecimiento lleva, por así decir, una doble vida. Por un lado, un acontecimiento es (a) un fenómeno, un elemento empírico que se da a los sentidos y pertenece al mundo temporal. Por otro, es un fenómeno de (b) una cosa en sí misma que subyace, un elemento que no puede ser dado sensorialmente y al que no se pueden aplicar predicados temporales, porque el tiempo mismo es un fenómeno” (Bennett, 1974:210).

iv).- En el *Cuarto conflicto de las ideas cosmológicas*, la **Tesis** es: ‘En el mundo debe haber algo que sea necesario’. La **Prueba** es: Todo condicionado dado presupone una serie completa de condiciones, hasta lo absolutamente incondicionado, que es lo único absolutamente necesario. Algo absolutamente necesario debe existir si existe un condicionado dado. En el mundo mismo está contenido algo absolutamente necesario, ya sea la serie misma del mundo o solamente su comienzo.

“Si consideramos la serie de los «cambios condicionados» como un todo, es obvio que debemos admitir que hay algo en el mundo que no está condicionado de esa manera. Eso puede ser algo que sea necesario y suficiente para empezar toda la serie, pero que no sea, a su vez, dependiente de ningún antecedente, o, en otra alternativa, no puede ser sino toda la serie misma que hemos de considerar independiente de cualquier condición necesaria exterior a ella. Toscamente hablando, o bien la serie no le debe su existencia como un todo a nada en absoluto, o se la debe a algo en concreto que, a su vez, no le debe *su* existencia a nada en absoluto. En el primer caso (la alternativa infinita) lo que es incondicionado es la serie como un todo, en el segundo (la alternativa finita), la causa inicial” (Strawson, 1968:187).

La **Observación** es: El argumento cosmológico asciende de lo condicionado en el fenómeno a lo incondicionado en el concepto, considerándolo como la condición necesaria de la totalidad absoluta de la serie. No se puede concluir, de la contingencia empírica, la contingencia inteligible. La sucesión de determinaciones opuestas solamente demuestra la contingencia empírica, no la contingencia según conceptos del entendimiento puro:

“nuestra facultad de la razón nos hace postular una fuente o base incondicionada para todo lo condicionado. Con esta teoría, más la asociación de ‘contingente’ y ‘condicionado’ y, por tanto, de ‘necesario’ e ‘incondicionado’, tenemos al menos el esqueleto de un argumento para concluir que ‘Al mundo pertenece algo que... constituye un ser absolutamente necesario’” (Bennett, 1974:262).

La **Antítesis** es: ‘No existe un ente necesario’. La **Prueba** es: Si el mundo fuera necesario, entonces o habría un comienzo incondicionalmente necesario, o la serie no tendría comienzo y sería absolutamente necesaria e incondicionada en su totalidad. Ambas opciones son imposibles, pues ni en el mundo ni fuera de él existe un ente necesario. “Arguye, contra la hipótesis alternativa de que la serie de cambios es necesaria

(incondicionada) como un todo, que la existencia de una serie no puede ser necesaria si no lo es ninguno de sus miembros” (Strawson, 1968:188). La **Observación** es: El ascenso en la serie de las causas empíricas de los fenómenos no puede acabar en una condición empírica incondicionada.

“Primero se dijo: *hay un ser necesario*, porque todo el tiempo pasado abarca en sí la serie de todas las condiciones, y con ella, pues, también lo incondicionado (lo necesario). Ahora se dice: *no hay ningún ser necesario*, precisamente porque todo el tiempo transcurrido abarca en sí la serie de todas las condiciones (que por tanto son todas, a su vez, condicionadas). La causa de ello es ésta: el primer argumento toma en cuenta solamente la *totalidad absoluta* de la serie de las condiciones que se determinan unas a otras en el tiempo, y obtiene con ello algo incondicionado y necesario. Por el contrario, el segundo toma en consideración la *contingencia* de todo aquello que es determinado *en la serie del tiempo*” (Kant, 1781:<A458>[B486]).

3.3.2 NEGACIÓN DE LA VALIDEZ OBJETIVA DE LA IDEA DE MUNDO: El infinito como forma y lo incondicionado como parte de la serie de los fenómenos

Mientras que las **Antítesis** de las ideas cosmológicas **estimulan** el conocimiento de los fenómenos aunque en perjuicio de lo práctico, las Tesis de las ideas cosmológicas suministran principios para lo práctico aunque en perjuicio del conocimiento de los fenómenos⁴⁰. Kant afirma que las **Tesis** de las ideas cosmológicas tienen cierto interés práctico -son piedras fundamentales de la moral y de la religión-, debido a que el ‘comienzo intelectual’ de la **Tesis** del *Tercer conflicto de las ideas cosmológicas* es, justamente, la causalidad por libertad.

“Kant está deseoso de mostrar que la determinación causal de cualquier suceso por parte de condiciones temporalmente antecedentes no es incompatible con la idea de que ciertos sucesos tengan otro tipo de causa que, en cuanto perteneciente a la esfera de lo nouménico, estaría exenta de la condición del tiempo y «actuaría» libremente. Aunque no podamos entender esta posibilidad, no podemos rechazarla sobre la base del determinismo de la Naturaleza. Es algo que parece exigir la moralidad, aunque, por ello, no podamos pretender conocerla teóricamente” (Strawson, 1968:190).

Además, en la **Tesis** del *Tercer conflicto de las ideas cosmológicas*,

“Kant mantiene que si el mundo natural fuese todo lo que existiese, la libertad humana sería una ilusión y el ideal de la justicia moral sería un sueño constantemente frustrado por los hechos. Pero la esfera que se le niega al conocimiento queda, así, abierta a la

⁴⁰ A este propósito, confróntese la nota a pie de página en <A471>[B499], donde Kant alude a Epicuro como un defensor de las Antítesis de las ideas cosmológicas. Al final de dicha nota a pie de página, Kant afirma que las Antítesis de las ideas cosmológicas defendidas por Epicuro sirven ‘para hallar los principios de la moral de manera independiente de fuentes auxiliares extrañas’. Dicha afirmación es sumamente importante para defender la posibilidad de la causalidad por libertad *en el mundo fenoménico*, sin necesidad de un ‘comienzo intelectual’ o una ‘fuente auxiliar extraña’.

fe, moralmente certificada aunque no pueda comprenderse, en que la realidad de la libertad humana está de alguna forma asegurada en esa esfera y que la justicia moral se alcanza realmente ahí” (Strawson, 1968:214).

Como se verá más adelante, sin embargo, el ‘comienzo intelectual’ de la **Tesis** del *Tercer conflicto de las ideas cosmológicas* no es necesario para fundamentar una filosofía moral. Es posible encontrar la causalidad por libertad *en el mundo fenoménico*, a saber, en la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo. De hecho, son las leyes de la causalidad por necesidad las que posibilitan la causalidad por libertad.

Kant considera que la libertad es la capacidad de ser *autor* o de iniciar por sí mismo una serie de acontecimientos, independientemente de las condiciones empíricas:

“Cuando Kant habla de ‘una facultad que no sea objeto de la intuición sensible, pero que le permita ser causa de fenómenos’, está tratando de la autoría, y también cuando habla de ‘una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento” (Bennett, 1974:242).

De acuerdo con la interpretación que aquí se defenderá, sin embargo, la libertad también puede ser la capacidad de sopesar múltiples -o infinitos- principios *contrastándolos* entre sí. En ese sentido, la libertad es la capacidad de *decidir* comparando y *contrastando* las diferentes alternativas de acción posible. Como se afirmó anteriormente, la capacidad de decisión tiene que ver con lo dicho a propósito de los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación⁴¹. Así, la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’ no solamente se responde afirmando el imperativo categórico como ideal regulador del comportamiento moral, sino también defendiendo la *decisión* razonada del individuo, y dicha decisión está necesariamente basada en las condiciones empíricas, a saber: se encuentra *en el mundo fenoménico*.

Las ideas cosmológicas no tienen un objeto que les corresponda en la experiencia. La razón es conducida a ellas mediante el progreso continuo de la síntesis empírica, que abarca la totalidad incondicionada de las condiciones de la experiencia. Las ideas cosmológicas son cuestiones que no pueden resolverse en la experiencia:

“el saber especulativo propiamente tal no puede encontrar en parte alguna otro objeto que el de la experiencia, y si se traspasan los límites de ésta, la síntesis que procura conocimientos nuevos e independientes de ella no tiene substrato de la intuición en el que pueda ser ejercida” (Kant, 1781:<A471>[B499]).

En las **Antítesis** de las ideas cosmológicas se observa una uniformidad en la manera de pensar. Dicha uniformidad tiene como principio el empirismo no solamente para la

⁴¹ Confróntese el apartado 3.3 de este Capítulo.

explicación de los fenómenos, sino también para la resolución de las antinomias que tratan la totalidad del mundo. En las **Antítesis** el entendimiento permanece en la experiencia, cuyas leyes puede estudiar y mediante las cuales puede ensanchar su conocimiento sin abandonar los límites empíricos. En cambio, las **Tesis** de las ideas cosmológicas ponen por fundamento un comienzo intelectual no solamente para la resolución de las antinomias que tratan la totalidad del mundo, sino también para la explicación de los fenómenos. La explicación de los fenómenos de la naturaleza es insuficiente: la naturaleza de los objetos de la experiencia es de una oscuridad impenetrable.

“Sólo las // ideas cosmológicas tienen la peculiaridad de que pueden presuponer que su objeto es dado, y [que es dada también] la síntesis empírica que se requiere para el concepto de él; y la pregunta que surge de ellas se refiere solamente al progreso de esa síntesis, en la medida en que [ese progreso] tiene que contener totalidad absoluta; esta última ya no es empírica, pues no puede ser dada en ninguna experiencia” (Kant, 1781:<A479>[B507]).

La síntesis empírica de los fenómenos de la experiencia se aproxima a las ideas cosmológicas. Sin embargo, las ideas cosmológicas no pueden ser dadas en la experiencia y tampoco pueden ofrecer ningún conocimiento acerca de la esencia o naturaleza de los objetos de la experiencia. Esto quiere decir que el Mundo -la totalidad absolutamente incondicionada de la síntesis de los fenómenos- solamente existe como *idea*, pero no como experiencia. La absoluta totalidad de las condiciones es solamente una idea, no es un fenómeno que se dé sensiblemente en la experiencia. Ni siquiera la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo es una experiencia, sino que solamente es la forma de la experiencia -el infinito-. El Mundo, como objeto o como todo absoluto, no puede ser dado en ninguna experiencia. En la experiencia solamente se dan condiciones en el espacio y el tiempo: nada incondicionado puede darse en ella. A diferencia de lo incondicionado, el infinito sí puede darse en la experiencia, aunque solamente como su forma.

Ni las **Tesis** ni las **Antítesis** de las ideas cosmológicas pueden resolver las antinomias en las que cae la razón cuando abandona los límites de la experiencia:

“si acerca de una idea cosmológica yo pudiese entender anticipadamente que cualquiera sea el lado de lo incondicionado de la síntesis regresiva de los fenómenos por el que ella [la idea cosmológica] se incline, ella [la idea cosmológica] sería, para todo *concepto del entendimiento*, o bien *demasiado grande*, o bien *demasiado pequeña*; entonces yo comprendería que, puesto que aquélla [la síntesis regresiva de los fenómenos] se refiere solamente a un objeto de la experiencia que tiene que ser enteramente adecuado a un posible concepto del entendimiento, ella [la idea

cosmológica] debe ser enteramente vacía y sin significado, porque el objeto no se adapta a ella [la idea cosmológica], por mucho que yo me empeñe en acomodárselo” (Kant, 1781:<A486>[B514])⁴².

i).- Mientras que la idea de que el mundo no tiene comienzo y es infinito e ilimitado **-Antítesis-** es demasiado grande para cualquier concepto del entendimiento, la idea de que el mundo tiene comienzo y es finito y limitado **-Tesis-** es demasiado pequeña para los conceptos del entendimiento. ii).- Mientras que la idea de que cualquier fenómeno en el espacio consta de un número infinito de partes **-Antítesis-** es demasiado grande para cualquier concepto empírico, la idea de que la división de los fenómenos en el espacio cesa en lo simple **-Tesis-** es demasiado pequeña para los conceptos empíricos. iii).- Mientras que la idea de que en todo lo que acontece en el mundo solamente hay consecuencias según las leyes de la naturaleza **-Antítesis-** es demasiado grande para cualquier concepto del entendimiento, la idea de que en lo que acontece en el mundo es posible la generación por libertad **-Tesis-** es demasiado pequeña para los conceptos del entendimiento. iv).- Mientras que la idea de que todo lo que pertenece al mundo es contingente **-Antítesis-** es demasiado grande para cualquier concepto empírico, la idea de que existe un ente absolutamente necesario **-Tesis-** es demasiado pequeña para los conceptos empíricos⁴³.

En todos estos casos la idea de Mundo es o demasiado grande o demasiado pequeña para adecuarse al *regressus* empírico, y por lo tanto para corresponder con cualquier concepto del entendimiento. La experiencia es lo único que puede dar realidad o validez objetiva a los conceptos, sin ella los conceptos no se refieren a ningún objeto. Es por ello que las ideas cosmológicas son meras afirmaciones sofisticadas puestas en conflicto cuyo fundamento es un concepto vacío e imaginario.

El realismo trascendental consiste en hacer de los fenómenos de la experiencia cosas subsistentes en sí, a saber: convierte meras representaciones en cosas en sí mismas. En cambio, el idealismo trascendental consiste en que

“todo lo que es intuitivo en el espacio o en el tiempo, y por tanto, todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son nada más que fenómenos, es decir, | //

⁴² Las palabras entre corchetes [] son mías. Indican una lectura posible de la cita, que es bastante confusa.

⁴³ En el caso del *Cuarto conflicto de las ideas cosmológicas*, Kant invierte la caracterización de la Antítesis como ‘idea demasiado grande para cualquier concepto del entendimiento’ y de la Tesis como ‘idea demasiado pequeña para los conceptos del entendimiento’. En cambio, considera que la Antítesis es una ‘idea demasiado pequeña para cualquier concepto del entendimiento’ y la Tesis una ‘idea demasiado grande para los conceptos del entendimiento’. En este análisis no se toma en cuenta dicha inversión porque se considera que es contradictoria con la propia argumentación de Kant.

meras representaciones, que tales como son representadas, como entes extensos, o como series de mudanzas, no tienen en sí, fuera de nuestros pensamientos, existencia fundada” (Kant, 1781:<A491>[B519]).

El idealismo trascendental afirma que los fenómenos de la experiencia son efectivamente reales -tienen realidad o validez objetiva-, tal como son intuitos en el espacio y el tiempo. Sin embargo, los fenómenos de la experiencia no son cosas en sí mismas, sino nada más representaciones. Los objetos no son dados como cosas en sí mismas, sino solamente como fenómenos de la experiencia. De acuerdo con el idealismo trascendental, se debe admitir como efectivamente real todo aquello que pueda encontrarse en el progreso posible de la experiencia:

“es efectivamente real todo lo que está en un contexto junto con una percepción, según leyes del progreso empírico. [Los habitantes en la luna] ⁴⁴ Son, pues, efectivamente reales, cuando están en interconexión empírica con mi conciencia efectivamente real, aunque no por eso sean efectivamente reales en sí [mismos], es decir, fuera de ese progreso de la experiencia” (Kant, 1781:[B521]<A493>).

Solamente la percepción y el progreso empírico de una percepción a otra son efectivamente reales -tienen realidad o validez objetiva-. Una cosa solamente es efectivamente real si su percepción puede ser encontrada en el progreso de la experiencia. Los fenómenos son representaciones que, cuando se relacionan entre sí de acuerdo con las reglas de la sensibilidad y el entendimiento -intuiciones y conceptos puros-, significan un objeto efectivamente real. El progreso o unidad de la experiencia consiste en la intuición de representaciones cuya relación recíproca constituye la intuición de un objeto. La unidad de la experiencia consiste en que las representaciones de los objetos se encuentran conectadas entre sí. Las cosas del pasado son objetos efectivamente reales en la medida en que es posible representarse la serie regresiva de sus percepciones, de acuerdo con las leyes empíricas -intuiciones puras y categorías-. Esto quiere decir que el curso del mundo conduce a una serie temporal transcurrida, como condición del tiempo presente. Dicha serie es efectivamente real en la medida en que surge de la interconexión de los fenómenos de la experiencia de acuerdo con las leyes de la sensibilidad y el entendimiento -intuiciones y conceptos puros-. Se trata de la posibilidad de prolongar la cadena de la experiencia desde la percepción presente hacia las condiciones que la determinan en el tiempo. Dicha cadena infinita de la experiencia es posible gracias al *infinito*, en la medida en que es la forma de

⁴⁴ Las palabras entre corchetes [] son mías. Indican el sujeto al cual Kant alude en el ejemplo citado.

dicha continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Como ya se ha afirmado anteriormente, sin embargo, la *idea* del conjunto de todos los objetos de los sentidos -lo incondicionado- no puede ser dada en la experiencia. Así pues, es imposible encontrar la absoluta totalidad de los objetos en la experiencia. Sin embargo, sí es posible la *regla* del progreso de la experiencia gracias a la cual los fenómenos son dados. Dicha regla es, justamente, el infinito como forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo.

Si lo condicionado está dado, lo está también la entera serie de todas sus condiciones, a saber: es impuesto un *regressus* en la serie de todas sus condiciones. En una serie todos los miembros son condiciones que se encuentran, a la vez, condicionadas:

“si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, si lo primero ha sido dado, no sólo es impuesto el *regressus* a la segunda, sino que ésta está también ya efectivamente dada; y como esto vale para todos los miembros de la serie, resulta que la serie completa de las condiciones, y por tanto también lo incondicionado, es dado a la vez, o más bien, es presupuesto, en virtud de que está dado lo condicionado, que no era posible sino por medio de aquella serie” (Kant, 1781:[B526]<A498>).

Sin embargo, el hecho de que los fenómenos condicionados sean dados en una síntesis empírica no significa que esté dada, juntamente con ellos, la serie completa de sus condiciones -lo incondicionado-, pues dicha serie es solamente una *idea*. Mientras que la síntesis empírica y la serie de las condiciones del fenómeno son necesariamente sucesivas en el tiempo -una condición es dada tras otra-, la absoluta totalidad de la síntesis y de la serie no tiene condición temporal, pues solamente es una *idea*.

Cuando se consideran las dos afirmaciones contrarias ‘el mundo es infinito’ versus ‘el mundo es finito’, se supone que el Mundo -la serie completa de los fenómenos- es una cosa en sí misma. Pero si se niega que el Mundo sea una cosa en sí misma, entonces el conflicto entre las dos afirmaciones es meramente dialéctico y no tiene que ver con la realidad o validez objetiva de la idea de Mundo. Entonces el Mundo no existe -no es efectivamente real- ni como un todo infinito en sí, ni como un todo finito en sí. El Mundo no está dado enteramente, no es un todo existente en sí mismo ni un todo incondicionado dado. El *regressus* empírico de la serie de los fenómenos solamente es efectivamente real como forma de la experiencia. Y dicha forma es, justamente, el infinito. “La serie de las

condiciones sólo se encuentra en la síntesis regresiva misma, y no en sí, en el fenómeno, como en una cosa particular dada antes de todo *regressus*” (Kant, 1781:<A505>[B533]).

La idea cosmológica de totalidad no es dada en la experiencia, solamente es dada la forma del *regressus* de la serie de condiciones -el infinito-. Dicha forma es una regla que manda un *regressus* en la serie de las condiciones de los fenómenos dados, en la medida en que, en la experiencia, toda condición es a su vez condicionada. Se trata de una regla que manda la continuación y el ensanchamiento de la experiencia. Aunque dicha regla no pueda afirmar qué son los fenómenos de la experiencia, sí dice cómo debe realizarse el *regressus* que permite encontrar su concepto empírico. De acuerdo con dicha regla, la síntesis regresiva progresa desde lo condicionado hasta lo incondicionado que jamás es dado en la experiencia. A continuación, Kant ofrece una última distinción que permite aclarar la diferencia entre *i*).- el infinito como *forma* en que las **intuiciones puras y vacías** de espacio y tiempo se dan a la sensibilidad, y *ii*).- el infinito como forma de la **continua serie de los fenómenos** en el espacio y el tiempo⁴⁵. Mientras que el *regressus in infinitum* -propio del infinito como forma de las intuiciones puras- consiste en que el todo de la intuición empírica ha sido dado, el *regressus in indefinitum* -propio del infinito como forma de la continua serie de los fenómenos- consiste en que solamente un miembro de la serie ha sido dado. La división de la materia dentro de los límites del fenómeno es un *regressus in infinitum*, pues dicha materia está dada enteramente en la intuición empírica con todas sus partes posibles. Todas las partes del fenómeno están dadas empíricamente.

“Si el todo ha sido dado empíricamente, es *posible* remontar *al infinito* en la serie de sus condiciones internas. Pero si [el todo] no está dado, sino que tiene que llegar a ser dado primeramente mediante el *regressus* empírico, entonces sólo puedo decir: *es posible al infinito* avanzar hacia condiciones de la serie cada vez más altas” (Kant, 1781:<A514>[B542]).

La absoluta totalidad de la serie de condiciones en el mundo no se puede conocer. Solamente se puede conocer la forma del *regressus* empírico al retrotraer la experiencia a sus condiciones. Como ya se ha afirmado anteriormente, dicha forma es el infinito. Se trata de una regla de la continuación y el ensanchamiento de la experiencia que es aplicada en el uso empírico más amplio del entendimiento, a saber, más allá de los límites del fenómeno particular.

⁴⁵ A propósito de esta distinción, confróntese el Capítulo Primero.

3.3.3 EL INFINITO Y LO INCONDICIONADO EN LA CAUSALIDAD POR LIBERTAD: La causalidad por libertad en el mundo fenoménico

Kant ofrece una resolución para cada uno de los conflictos de las ideas cosmológicas. La primera es la *Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la composición de los fenómenos de un todo del mundo*. De acuerdo con lo afirmado anteriormente, en el *regressus* empírico no se puede encontrar la experiencia de un límite o condición que sea incondicionada. Una experiencia tal contendría una limitación de los fenómenos por la nada, lo cual es imposible. En el *regressus* empírico, siempre se llega a una condición que debe ser considerada empíricamente condicionada. Resolver el *Primer conflicto de las ideas cosmológicas* significa resolver si el *regressus* empírico es *in infinitum* o *in indefinitum*:

“el | // todo del mundo lo tengo siempre sólo en el concepto, pero nunca (como un todo) en la intuición. Por consiguiente, no puedo inferir, de la cantidad de él, la cantidad del *regressus*, y determinarla [así] a ésta según aquélla; sino que ante todo debo hacerme un concepto de la cantidad del mundo mediante la cantidad del *regressus* empírico. Pero de éste nunca sé más, sino que de cada miembro dado de la serie de condiciones siempre debo avanzar empíricamente hacia un miembro aún más elevado (más lejano). Por consiguiente, con él no está absolutamente determinada la cantidad del todo de los fenómenos; y por tanto tampoco se puede decir que ese *regressus* vaya al infinito, porque esto anticiparía los miembros hasta los cuales el *regressus* aún no ha llegado, y representaría la multitud de ellos [como si fuera] tan grande, que ninguna síntesis empírica pudiera llegar hasta ella, y en consecuencia *determinaría* antes del *regressus* (aunque sólo de manera negativa) la cantidad del mundo, lo cual es imposible. Pues éste (en lo que respecta a la totalidad de él) no me es dado mediante ninguna intuición, y por tanto tampoco me es dada su cantidad antes del *regressus*. Según esto, acerca de la cantidad del mundo en sí no podemos decir nada, ni siquiera que en éste tenga lugar un *regressus in infinitum*; sino que sólo debemos buscar, de acuerdo con la regla que determina el *regressus* empírico en él, el concepto de su cantidad. Pero esta regla no dice nada más, sino que por muy lejos que hayamos llegado en la serie de las condiciones empíricas, nunca tenemos que suponer un límite absoluto, | // sino que debemos subordinar todo fenómeno, como condicionado, a otro que es la condición de él, y que por tanto debemos progresar, además, hacia ésta; lo cual constituye el *regressus in indefinitum*, que, como no determina ninguna cantidad en el objeto, se diferencia de manera suficientemente distinta del [*regressus*] *in infinitum*” (Kant, 1781:<A519>[B547]).

No se puede conocer al Mundo como el objeto Todo de la experiencia, solamente se puede conocer la regla según la cual la experiencia continúa y se ensancha, a saber: el infinito como forma de la continua serie de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Como

resolución del *Primer conflicto de las ideas cosmológicas*, Kant afirma que el Mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límite en el espacio, en la medida en que un comienzo o un límite son empíricamente imposibles. Solamente los fenómenos *en el mundo* están limitados, pero *el mundo* mismo no puede estarlo, porque no puede ser dado completamente en la experiencia. Sin embargo, esta afirmación no es una defensa de la Antítesis del *Primer conflicto de las ideas cosmológicas*, pues en ella el Mundo era considerado como cosa en sí misma, mientras que aquí solamente es considerado como *idea*.

En la *Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la división de un todo dado en la intuición*, Kant se refiere al *regressus in infinitum*:

“Cuando divido un todo que está dado en la intuición, voy de un condicionado a las condiciones de su posibilidad. La división de las partes (*subdivisio* o *decompositio*) es un *regressus* en la serie de esas condiciones. La totalidad absoluta de esa serie sólo estaría dada si el *regressus* pudiera llegar hasta partes *simples*. Pero si todas las partes son siempre, a su vez, divisibles en una descomposición que prosigue de manera continua, entonces la división, es decir, el *regressus*, va de un condicionado a sus condiciones *in infinitum*; porque las condiciones (las partes) están contenidas en lo condicionado mismo, y como éste | // está enteramente dado en una intuición encerrada dentro de los límites de él, todas ellas están también dadas juntamente [con él]” (Kant, 1781:<A523>[B551]).

Como se afirmó en el Capítulo Primero, el *regressus in infinitum* es el infinito propio de las intuiciones puras y vacías de espacio y tiempo. De acuerdo con esto, todo espacio es un todo cuyas partes son espacios, y por ello es divisible al infinito. Ahora bien, la divisibilidad de los cuerpos se basa en la divisibilidad del espacio. Por lo tanto, los cuerpos son divisibles al infinito. Los cuerpos son todos organizados cuyas infinitas partes se encuentran, a su vez, organizadas dentro de ellos.

En la *Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la derivación de los acontecimientos del mundo a partir de sus causas*, Kant afirma que existen dos especies de causalidad: *i).*- la causalidad según la naturaleza, que es la conexión necesaria de un estado con otro en el mundo fenoménico, y *ii).*- la causalidad por libertad, que es la facultad de comenzar por sí mismo un estado que no está sometido a otro que lo determine según el tiempo. De acuerdo con Kant, la libertad es la espontaneidad que puede comenzar por sí misma a obrar. La libertad, en sentido práctico, es la independencia del albedrío respecto de la coacción de las leyes de la naturaleza. La libertad reside en el ser humano como la

facultad de determinarse a sí mismo independientemente de la coacción ejercida por la causalidad empírica. Todo efecto en el mundo debe surgir o bien por naturaleza o bien por libertad. Sin embargo, un mismo acontecimiento puede surgir a la vez tanto por naturaleza, en el mundo fenoménico, como por libertad, en el mundo nouménico. De acuerdo con Kant, si se considera a los fenómenos como representaciones interconectadas entre sí según leyes empíricas, entonces deben tener un fundamento que no sea fenómeno: la libertad como idea trascendental.

El fundamento trascendental de los fenómenos como representaciones es la libertad, aun cuando los efectos de ésta se encuentren en los fenómenos y se ajusten a la causalidad por necesidad. Mientras que la causalidad por necesidad es sensible, debido a que consiste en los efectos de un fenómeno en el mundo empírico, la causalidad por libertad es inteligible, debido a que consiste en la acción de una cosa en sí misma. La causalidad por libertad no está en la serie de las condiciones empíricas. En los individuos existe: *i*).- un *carácter empírico* por el cual sus acciones, como fenómenos, están en interconexión con otros fenómenos según las leyes de la naturaleza, y *ii*).- un *carácter inteligible* por el cual es causa de acciones que no son el efecto de condiciones empíricas. De acuerdo con su carácter empírico, el individuo, como fenómeno, está sometido al enlace causal y todas sus acciones deben explicarse según las leyes de la naturaleza. De acuerdo con su carácter inteligible, el individuo no está sujeto a condiciones de tiempo, ya que es una ‘cosa en sí misma’. El individuo queda libre de las leyes de la naturaleza, en la medida en que comienza por sí mismo ciertos efectos en el mundo fenoménico.

Un efecto de la necesidad natural puede ser considerado, al mismo tiempo, como efecto producido por libertad. La causa de los efectos que son fenómenos no necesariamente es solamente empírica: también puede ser trascendental. El individuo actuante está vinculado a la naturaleza debido a los efectos de todas sus acciones. Es un fenómeno del mundo empírico y, en ese sentido, sus acciones están sujetas a leyes empíricas. Sin embargo las acciones de los individuos son, por una parte, fenómenos y, por otra parte, objetos inteligibles. La libertad es una acción posible cuyo fundamento no es solamente empírico, sino también inteligible. El albedrío tiene un carácter empírico debido a sus efectos en el mundo fenoménico. Sin embargo, el albedrío no es determinado por causas empíricas, sino por fundamentos de la razón, a saber: por la libertad como idea

trascendental pura. La acción libre no resulta de la manera de pensar, como si ésta última fuera su causa según leyes empíricas. La acción libre es inteligible e incondicionada empíricamente: comienza una serie empírica de efectos. La razón es enteramente libre, no es afectada por el mundo fenoménico y no pertenece a la serie de las condiciones empíricas. La razón es el fundamento de todas las acciones libres del hombre. La razón hace actuar libremente al individuo, sin determinar sus acciones por las leyes de la naturaleza. La razón es la facultad de comenzar por sí misma una serie de acontecimientos.

De acuerdo con la interpretación académica, la libertad en Kant es una idea trascendental de la razón. Sin embargo, es importante exponer una interpretación alternativa. Dicha interpretación aceptará la fundamentación de la libertad práctica en la razón. “La libertad para Kant es solamente la capacidad para la actividad racional autoconsciente” (Allison, 1990:79)⁴⁶. Sin embargo, a diferencia de la interpretación académica, considerará que la libertad no necesariamente debe ser una idea trascendental. De acuerdo con dicha interpretación, la libertad puede ser la capacidad de *contrastar* las infinitas opciones posibles, con el propósito de elegir aquella que se ajuste de mejor manera a los criterios de comportamiento moral de la persona. En ese sentido, Allison afirma que “comprometerse con el razonamiento práctico es deliberar sobre lo que uno debe hacer (ya sea en un sentido moral o prudencial)” (Allison, 1990:36)⁴⁷. A saber, el razonamiento práctico no necesariamente significa elegir la ley moral. El razonamiento práctico también puede significar *deliberar prudencialmente* a partir de las infinitas alternativas posibles de comportamiento de la persona:

“concebirse a sí mismo (o a alguien más) como un agente racional es adoptar un modelo de racionalidad deliberativa. La deliberación implica apelar a una regla de la razón (un imperativo) que especifica qué curso de acción es ‘correcto’ o ‘permisible’ en una situación dada para un agente, quien, en la medida en que es afectado por su inclinación sensible, no siempre hace lo que la razón dicta que debe ser hecho” (Allison, 1990:38)⁴⁸.

⁴⁶ “Freedom for Kant is just the capacity for self-conscious rational activity” (Allison, 1990:79). La traducción es mía.

⁴⁷ “to engage in practical reasoning is to deliberate about what one ought to do (whether in a moral or a prudential sense)” (Allison, 1990:36). La traducción es mía.

⁴⁸ “to conceive of oneself (or someone else) as a rational agent is to adopt a model of deliberative rationality. Deliberation involves an appeal to some rule of reason (imperative), which specifies what course of action is ‘right’ or ‘permissible’ in a given situation for an agent, who, as affected by sensible inclination, does not always do what reason dictates ought to be done” (Allison, 1990:38). La traducción es mía.

Es importante aclarar que, en la racionalidad deliberativa, el imperativo que especifica el curso de acción no necesariamente es el imperativo categórico, sino que puede ser un imperativo elegido por una persona para una situación específica. Allison insiste en ello cuando afirma que

“nuestra naturaleza sensible constituiría una condición restrictiva, pero no causalmente determinante, para nuestra agencia en la medida en que no necesitaría que actuáramos de ninguna manera particular. Tal condición restrictiva es, por supuesto, incompatible con la teoría moral madura de Kant en la medida en que conlleva que uno nunca podría actuar por puro respeto a la ley. Sin embargo, es perfectamente compatible con la libertad práctica, construida como la clase de libertad atribuible a agentes racionales finitos y afectados sensiblemente. [...] Visto bajo esta luz, la característica distintiva de la libertad práctica es que implica independencia de la determinación de cualquier deseo o inclinación particular pero no (necesariamente) independencia de la determinación de cualquier deseo o inclinación *en general*. Consecuentemente, aun sin esta última independencia, la libertad práctica implicaría una genuina, aunque limitada, espontaneidad y, por lo tanto, una capacidad para actuar con base en imperativos, pese a que los motivos para obedecer dichos imperativos dependerían en última instancia de nuestra naturaleza sensible” (Allison, 1990:65)⁴⁹.

Así pues, la autonomía de la voluntad es la independencia de la inclinación sensible, pero no la negación de ésta. Esto quiere decir que la autonomía de la voluntad es la capacidad para *contrastar* las infinitas alternativas posibles y para elegir una diferente a la ofrecida por la mera inclinación sensible. La autonomía de la voluntad es la capacidad deliberativa, aun cuando dicha capacidad no siempre elija la ley moral:

“la característica definitoria de la autonomía no es la independencia de la determinación causal ocasionada por las necesidades del ser sensible [...]. Tampoco es la total libertad de dichas necesidades (en la medida en que solamente una voluntad divina o sagrada es concebida como libre de dichas necesidades). Es más bien la independencia motivacional, esto es, la capacidad para la autodeterminación independientemente de, y aun contrariamente a, dichas necesidades. Dicho positivamente, una voluntad con la propiedad de la autonomía es una para la cual hay

⁴⁹ “our sensuous nature would constitute a restricting condition on, but not a causal determinant of, our agency since it would not necessitate us to act in any particular manner. Such a restriction is, of course, incompatible with Kant's mature moral theory since it entails that one could never act from pure respect for the law. Nevertheless, it is perfectly compatible with practical freedom, construed as the kind of freedom attributable to finite, sensibly affected rational agents. [...] Seen in this light, the distinctive feature of practical freedom is that it involves independence of determination by any particular desire or inclination but not (necessarily) independence of determination by desire or inclination *überhaupt*. Consequently, even without this latter independence, practical freedom would involve a genuine, albeit limited, spontaneity and, therefore, a capacity to act on the basis of imperatives, although the incentives for obeying these imperatives would ultimately be traceable to our sensuous nature” (Allison, 1990:65). La traducción es mía.

(o puede haber) razones para actuar que son lógicamente independientes de las necesidades del agente como ser sensible” (Allison, 1990:97)⁵⁰.

La autonomía de la voluntad no tiene que ver con la ausencia o negación de las necesidades sensibles ni, consecuentemente, con la elección incondicionada de la ley moral como imperativo para el comportamiento, sino que tiene que ver con la autodeterminación de la voluntad a partir de la comparación de las infinitas opciones posibles y la deliberación en favor de una de ellas:

“atribuir la propiedad de autonomía a la voluntad es atribuirle la capacidad de ser llevada a la acción por una regla de acción (un principio práctico) que no se refiere a las necesidades o los intereses de un agente como ser sensible. Kant, por supuesto, identifica dicha regla con la ley moral; pero dicha identificación no es parte del análisis del concepto de autonomía como una propiedad de la voluntad de los agentes racionales. Consecuentemente podemos ver que, aun sin dicha identificación, una voluntad con la capacidad de ser motivada de esa manera es una ley para sí misma [...]. En este sentido, entonces, el concepto de autonomía es ‘moralmente neutro’” (Allison, 1990:98)⁵¹.

A pesar de que las máximas de comportamiento elegidas por la voluntad pueden generarse a partir de las inclinaciones o necesidades sensibles, ello no significa que dichas máximas de comportamiento se encuentren causalmente determinadas por lo sensible. Al contrario, las máximas de comportamiento son *elegidas* autónoma y libremente por la voluntad. Además, dichas máximas de comportamiento pueden coincidir con la ley moral, aun cuando hayan surgido de las inclinaciones o necesidades sensibles de un agente racional.

De acuerdo con Allison, Kant introduce la distinción entre dos significados del término ‘acto’.

“Uno significa el ejercicio de la libertad a través del cual es adoptada la máxima suprema con respecto a la ley moral, el otro [significa] las acciones ordinarias (*Handlungen*) de los seres humanos en concordancia con dicha máxima. El primero es

⁵⁰ “the defining characteristic of autonomy is not independence from causal determination by one's needs as a sensuous being [...]. Nor is it a total freedom from these needs (since only a divine or holy will is thought to be free of these needs). It is rather a motivational independence, that is, a capacity for self-determination independently of, and even contrary to, these needs. Positively expressed, a will with the property of autonomy is one for which there are (or can be) reasons to act that are logically independent of the agent's needs as a sensuous being” (Allison, 1990:97). La traducción es mía.

⁵¹ “to attribute the property of autonomy to the will is to attribute to it the capacity to be moved to action by a rule of action (practical principle) that makes no reference to an agent's needs or interests as a sensuous being. Kant, of course, identifies this rule with the moral law; but this identification is not itself part of the analysis of the concept of autonomy as a property of the will of rational agents. Consequently, we can see, even apart from this identification, that a will with the capacity to be so motivated [...] could be said to be a law to itself [...]. In this sense, then, the concept of autonomy is ‘morally neutral’” (Allison, 1990:98). La traducción es mía.

caracterizado como una ‘acción inteligible, conocible solamente mediante la razón pura, aparte de cualquier condición temporal’, el segundo como una ‘acción sensible, empírica, dada en el tiempo’” (Allison, 1990:153).⁵²

Así pues, la libertad práctica puede encontrarse *en* la experiencia, en la medida en que las decisiones morales pueden tomarse basándose en alternativas empíricas, sin necesidad de recurrir a la ley moral como idea reguladora del comportamiento de las personas.

En la *Resolución de la idea cosmológica de la totalidad de la dependencia de los fenómenos, según su existencia en general*, Kant afirma que todo, en el mundo fenoménico, es mudable y condicionado en su existencia. En el mundo fenoménico no existe un miembro incondicionado y necesario. No existe un ente necesario como fundamento de la existencia de los fenómenos del mundo empírico. Cuando se habla de la existencia de un ente necesario,

“no se trata de la posibilidad de un todo incondicionado [constituido] a partir de partes dadas, ni [de la posibilidad] de una parte incondicionada de un todo dado, sino [que se trata] de la derivación de un estado a partir de su causa, o [de la derivación] de la existencia contingente de la substancia misma, a partir de la necesaria, la condición no precisa constituir necesariamente, junto con lo condicionado, una serie empírica” (Kant, 1781:<A560>[B588]).

Un ente incondicionadamente necesario sería la condición de todas las cosas del mundo fenoménico que tienen una existencia empíricamente condicionada. Dicho ente necesario, como condición inteligible, no pertenecería a la serie del mundo fenoménico ni estaría sometido a las leyes de la naturaleza. El ente necesario sería el fundamento de toda la serie del mundo fenoménico, condicionada empíricamente. La contingencia de las cosas de la naturaleza y de sus condiciones empíricas puede coexistir con la suposición de un ente necesario. Representarse un fundamento inteligible de los fenómenos no es contrario al *regressus* empírico de su serie. Un ente necesario puede ser el fundamento de la serie empírica de los fenómenos. En las ideas cosmológicas se tiene por objeto la totalidad de las condiciones del mundo fenoménico. Sin embargo, dicha totalidad no es un objeto dado en la experiencia. Por lo tanto, las ideas cosmológicas no tienen realidad o validez objetiva.

⁵² “One signifies the exercise of freedom through which the supreme maxim with respect to the moral law is adopted, the other the ordinary actions (*Handlungen*) of human beings in accordance with that maxim. The former is characterized as ‘intelligible action, cognizable by means of pure reason alone, apart from every temporal condition’, the latter as ‘sensible action, empirical, given in time’” (Allison, 1990:153). La traducción es mía.

3.4 CONCLUSIÓN: Apéndice de la *Dialéctica trascendental*

La razón tiene una propensión natural a sobrepasar los límites de la experiencia. No se refiere directamente a los fenómenos, sino al entendimiento y a su uso empírico. Ordena los fenómenos y les da unidad, infiriendo así la totalidad de las series de los fenómenos. Reúne lo múltiple de los conceptos empíricos a través de ideas, estableciendo una unidad colectiva como meta. Trata de descubrir lo sistemático en el conocimiento a partir de ciertas ideas y principios. Todas las ideas de la razón carecen de realidad o validez objetiva, porque exceden los límites de la experiencia. Mientras que las categorías adecuan los conceptos empíricos a los fenómenos, las ideas no son conceptos de cosas efectivamente reales y solamente pueden aplicarse a la experiencia en su uso práctico. Si las ideas tuvieran un *uso constitutivo*, entonces adecuarían conceptos empíricos a fenómenos, como lo hacen las categorías. Sin embargo, las ideas solamente tienen un *uso regulativo*, en la medida en que dirigen al entendimiento hacia una meta en la cual todas sus reglas adquieren unidad.

La razón es la facultad de deducir lo particular de lo universal. Existen dos usos posibles de la razón: *i*).- el *uso apodíctico*, de acuerdo con el cual lo universal está dado y lo particular es determinado por ello -uso constitutivo de la razón-, y *ii*).- el *uso hipotético*, de acuerdo con el cual lo universal es supuesto problemáticamente y solamente lo particular está dado -uso regulativo de la razón-. “La razón en su uso hipotético no condiciona, pues, el conocimiento de objetos y sucesos aislados, sino que hace posible conocimientos ordenados bajo un sistema” (Stepanenko, 2008:145). Solamente el uso hipotético de la razón es válido. En el uso hipotético de la razón, las ideas se ponen por fundamento, como conceptos problemáticos. Sirve para introducir unidad en los conocimientos particulares, para así aproximarlos a la universalidad. Se dirige a la *unidad sistemática* de los conocimientos del entendimiento, aun cuando dicha unidad sistemática no esté dada y se deba considerar sólo problemáticamente.

“Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, a saber, la [idea] de la forma de un todo del conocimiento, [un todo] que precede al conocimiento determinado de las partes, y que contiene las condiciones para asignarle *a priori* a cada parte su lugar y su relación con las restantes. Esta idea postula, según eso, una unidad completa del conocimiento que es propio del entendimiento, en virtud de la cual ese [conocimiento] no se constituye como un mero agregado contingente, sino que llega a ser un sistema interconectado según leyes necesarias. No se puede decir propiamente que esa idea sea un concepto de un objeto, sino [que es un concepto] de la unidad completa de esos conceptos, en la medida en que ésta sirve de regla al entendimiento. Tales conceptos

de la razón no se obtienen de la naturaleza; más bien interrogamos a la naturaleza de acuerdo con esas ideas, y tenemos por incompleto nuestro conocimiento mientras | // no sea adecuado a ellas” (Kant, 1781:<A645>[B673]).

La unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento es un principio establecido por la razón para ordenar el conocimiento empírico adquirido por el entendimiento. La unidad sistemática “nunca se cumple cabalmente, sino sólo gradualmente, conforme enriquecemos nuestros conocimientos empíricos y los vamos ajustando a esa unidad, que permanece siempre como un ideal” (Stepanenko, 2008:144). Aunque no está dada en la experiencia, la unidad sistemática debe ser buscada en todos los conceptos empíricos, ya que la interconexión entre ellos no puede ser explicada sin aludir a ella:

“la unidad sistemática es necesaria para que el entendimiento pueda crear conceptos empíricos. Si la razón no presupone *a priori* cierta homogeneidad entre los fenómenos, el entendimiento se queda desorientado en medio de una multiplicidad que no le permite crear conceptos bajo los cuales caiga una diversidad de objetos” (Stepanenko, 2008:146).

La unidad sistemática pone por fundamento propiedades universales de las cosas bajo las cuales están las propiedades particulares. “Se trata, pues, de un principio que presupone *a priori* una sistematicidad en la naturaleza, gracias al cual es posible ordenar nuestros conceptos empíricos y no perdernos en la infinita multiplicidad de conocimientos posibles que los principios constitutivos dejan abierta” (Stepanenko, 2008:148). La diversidad infinita de los fenómenos no impide que sea supuesta una unidad sistemática de sus propiedades fundamentales, a partir de la cual se deriva la multiplicidad. La unidad sistemática es un principio regulativo cuya satisfacción es gradual e imposible de alcanzar plenamente, pero que es necesario suponer en la naturaleza para generar conceptos empíricos.

“Si entre los fenómenos que se nos presentan hubiera tan gran diversidad, no digo de la forma (pues en eso pudieran ser semejantes entre sí) sino del contenido, es decir, en lo que respecta a la multiplicidad de los entes existentes, que ni siquiera el más agudo entendimiento humano pudiera encontrar, por comparación de uno con otro, ni la más mínima semejanza (un caso que se puede muy bien pensar), entonces la ley lógica de los géneros no tendría lugar, | // ni habría tampoco concepto alguno de género, ni ningún concepto universal, ni siquiera, tampoco, entendimiento alguno, ya que él se ocupa solamente de ellos. El principio lógico de los géneros presupone, por tanto, un [principio] trascendental, si es que ha de ser aplicado a la naturaleza (por la cual entiendo aquí sólo objetos que nos son dados). Según éste, en el múltiple de una experiencia posible necesariamente se presupone homogeneidad (aunque no podamos determinar *a priori* el grado de ella) porque sin ella no serían posibles los conceptos

empíricos, y por tanto, no sería posible experiencia alguna” (Kant, 1781:<A653> [B681]).

En esta cita se menciona un principio trascendental que presupone *homogeneidad* o unidad de los fenómenos, lo que recuerda a la ‘cantidad extensiva’. Existe también un principio que presupone *heterogeneidad*, diversidad o división infinitas de los fenómenos, lo que recuerda a la ‘cantidad intensiva’⁵³. Al principio de los *géneros*, que postula la identidad y la unidad -como la cantidad extensiva en el fenómeno particular-, se opone el principio de las *especies*, que requiere la diferencia y la multiplicidad -como la cantidad intensiva en el fenómeno particular-. La razón muestra, por una parte, un interés por la *extensión* y la universalidad de los géneros y, por otra parte, un interés por el *contenido* y la determinación de las especies. En el primer caso el entendimiento piensa mucho contenido empírico *bajo* los géneros, mientras que en el segundo caso piensa mucho contenido empírico *dentro* de las especies. Cada género y cada especie abarcan bajo su concepto una multiplicidad de fenómenos de la experiencia. Es imposible saber hasta dónde puede llegar la división de un género en especies, ‘tal como tampoco se puede, a partir del espacio que la materia puede ocupar, saber hasta dónde puede llegar la división de ella’<A655>[B683]. Kant denomina este hecho ‘ley trascendental de la especificación’, la cual no exige una efectiva infinitud de especies. La división de las especies es indeterminada: impone al entendimiento la obligación de buscar subespecies bajo cada especie y diferencias menores para cada diferencia. En la experiencia, sin embargo, la diferenciación de lo múltiple sí se detiene, a saber: cuando el contenido de los fenómenos ya no se revela a los sentidos. Sin embargo, a diferencia de la división infinita del fenómeno unificado en un concepto empírico -cantidad intensiva-, la división infinita en especies es meramente conceptual, no empírica.

“La razón, pues, le prepara al entendimiento su campo 1) mediante un principio de la *homogeneidad* de lo múltiple bajo géneros superiores; 2) mediante un principio de la *variedad* de lo homogéneo bajo especies inferiores; y para completar la unidad sistemática, añade 3) aún una ley de la *afinidad* de todos los conceptos, que manda un

⁵³ A propósito de la ‘cantidad extensiva’ y la ‘cantidad intensiva’, confróntese el apartado 2.2.2 del Capítulo anterior: “En la perspectiva del mero mostrarse algo en el tiempo se muestran, por un lado (1), diversas imágenes puras del tiempo y del espacio o imágenes empíricas, y por el otro (2), diversas intensidades de la presencia de las sensaciones en el tiempo. En ambos casos se trata de una multiplicidad homogénea, la cual puede ser delimitada en partes que no pertenecen necesariamente unas a las otras (B 201), y que por ello pueden ser unificadas arbitrariamente en una u otra imagen. En cada una de esas perspectivas de síntesis lo intuitivo admite ser unificado de una manera especial, para permitir en un caso la constitución de magnitudes extensivas y en el otro, de magnitudes intensivas” (Rosales, 2009:375).

tránsito continuo de cada // especie a cada una de las otras, a través de un crecimiento gradual de la diferencia. Podemos denominarlos los principios de la *homogeneidad*, de la *especificación* y de la *continuidad* de las formas. El último surge de la unión de los dos primeros, luego que tanto en el ascenso hacia géneros superiores, como en el descenso hacia especies inferiores, se ha consumado la interconexión sistemática en la idea; pues entonces todas las multiplicidades quedan emparentadas entre sí, porque todas ellas proceden de un único género supremo, a través de todos los grados de la determinación ampliada” (Kant, 1781:<A657>[B685]).

De acuerdo con el *principio de la homogeneidad*, existe un género común desde el cual se abarca a todas las especie. Es un horizonte que abarca bajo sí toda multiplicidad como géneros, especies y subespecies y que impide el extravío en la multiplicidad. De acuerdo con el *principio de la especificación*, existe una multitud infinita de especies, cada una de las cuales contiene subespecies. De acuerdo con el *principio de la continuidad*, en toda la extensión de los géneros y las especies no hay vacío: junto con la multiplicidad se da la homogeneidad, mediante el tránsito gradual de una especie a otra. Todos los géneros son divisiones de un género único -como la cantidad extensiva en el fenómeno particular-, y todas las especies limitan unas con otras y no permiten un tránsito de unas a otras por un salto, sino solamente a través de grados menores de diferencia: siempre son posibles especies intermedias -como la cantidad intensiva en el fenómeno particular-. Sin embargo, a diferencia de la continuidad sin vacío de los fenómenos de la experiencia, la continuidad de las especies es meramente conceptual, no empírica.

La razón presupone los conocimientos del entendimiento que se aplican a la experiencia. La razón unifica dichos conocimientos de acuerdo con ciertas ideas. Dichas ideas no son constitutivas de la experiencia, en la medida en que no tienen realidad o validez objetiva: solamente pueden ser ideas regulativas. El entendimiento es el objeto de la razón, como la sensibilidad es el objeto del entendimiento. La razón sistematiza, conduce a coherencia y unifica las acciones del entendimiento según ciertas ideas. Dichas ideas no proceden de los fenómenos de la experiencia, sino del interés de la razón en buscar cierta perfección en el conocimiento empírico.

Las ideas de Alma, Dios y Mundo son el fundamento que hace posible la unidad sistemática de las leyes empíricas de la naturaleza. Gracias a las ideas de la razón, es posible suponer que las leyes empíricas conducen a la unidad sistemática del conocimiento empírico. Las ideas son principios de la unidad sistemática del conocimiento de la naturaleza. Los fenómenos de la experiencia son considerados como si solamente fueran

posibles gracias a las ideas de Alma, Dios y Mundo. Sin embargo, es importante aclarar que dichas ideas no tienen realidad o validez objetiva, en la medida en que no ensanchan el conocimiento de los fenómenos de la experiencia. Es imposible tener conceptos empíricos de estas ideas, pues tampoco es posible encontrar fenómenos de la experiencia a los cuales sean aplicadas. Las ideas no son principios constitutivos de la experiencia, sino solamente principios regulativos. *i).*- En la idea de **Alma**, se conectaron todos los fenómenos, acciones y receptividad de la mente como si fuera una substancia simple que existiera de manera constante con identidad personal. *ii).*- En la idea de **Dios**, se consideró todo lo que forma parte del conjunto interconectado de los fenómenos como si la experiencia constituyera una unidad absoluta. *iii).*- En la idea de **Mundo**, se indagaron las condiciones de los fenómenos de la experiencia como si la naturaleza fuera infinita y no tuviera un miembro primero.

Mientras que las categorías hacen posible el conocimiento empírico de un fenómeno y sirven para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo fenoménico, las ideas explican la posibilidad del mundo como una totalidad, en la medida en que son un fundamento de explicación que se encuentra fuera del mundo:

“aunque con respecto a lo que, [siendo] existente, es dado a los sentidos, nos es precisa la idea de un ente originario que en sí sea *necesario*, sin embargo no podemos tener nunca ni el más mínimo concepto de éste ni de su *necesidad* absoluta” (Kant, 1781:<A679>[B707]).

La unidad sistemática de la experiencia no es un principio objetivo que pueda aplicarse a los fenómenos, sino que es un principio meramente subjetivo que intenta extenderse sobre todo conocimiento empírico posible. La experiencia, por sí sola, no suministra un ejemplo de la unidad sistemática. *i).*- En la idea de **Alma**, la razón toma la unidad empírica de todo pensar y hace de ella la idea de una substancia simple, invariable, personalmente idéntica y en comunidad con otras cosas fuera de ella. *ii).*- En la idea de **Dios**, la razón supone un ente considerado como la causa única y omnisuficiente de todas las series cosmológicas. La razón considera todos los fenómenos de acuerdo con una unidad sistemática cuya causa es un ente omniabarcador: todo ordenamiento en el mundo brota del designio de una razón suprema. *iii).*- En la idea de **Mundo**, la razón requiere de principios regulativos para la naturaleza y, para ello, concibe la idea de la absoluta totalidad de las condiciones para los fenómenos de la experiencia. Se trata de un principio regulativo que determina la conexión

físico-mecánica de las leyes empíricas y que busca la unidad de las cosas de acuerdo con dichas leyes. De acuerdo con esta idea, en todas las partes de la naturaleza se encuentra, además de la mayor multiplicidad posible, la unidad sistemática y conforme a fines.

“El principio regulativo exige que la unidad sistemática sea presupuesta de manera absoluta, y por tanto, como si se siguiera de la esencia de las cosas; [exige que sea presupuesta] como unidad de la naturaleza que no es sólo conocida empíricamente, sino que es presupuesta *a priori*, aunque aún de manera indeterminada” (Kant, 1781:<A693>[B721]).

Las ideas de la razón son principios regulativos que prescriben la unidad sistemática de la experiencia, aun cuando dicha unidad sistemática no tenga realidad o validez objetiva de acuerdo con el uso empírico del entendimiento.

Sin embargo, de acuerdo con la interpretación aquí ofrecida de la moral kantiana, la libertad práctica sí puede tener un uso constitutivo de la experiencia y no solamente un uso regulativo, como la ley moral -de acuerdo con la interpretación académica-. El uso constitutivo de la libertad práctica depende de su fundamentación en la experiencia. A saber, de acuerdo con la interpretación aquí ofrecida, la libertad práctica consiste en la capacidad de decidir *contrastando* infinitas alternativas empíricas, sin necesidad de recurrir a la ley moral como idea reguladora del comportamiento de las personas. Es importante recordar la función que, para ello, cumple el infinito: la decisión moral consiste en eliminar o negar los cursos de acción que no coinciden con los criterios de comportamiento moral de la persona, *contrastando* y *sopesando* los juicios que describen dichos cursos de acción. Claramente, ello tiene que ver con lo afirmado a propósito de los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación en el apartado 2.1.1 del Capítulo anterior.

4. CONCLUSIONES

*Qué cosa sea un deber se presenta por sí a cada uno;
pero qué cosa aporta una ventaja verdadera y durable,
si esta ventaja ha de extenderse a toda la existencia,
es algo que siempre está envuelto en una oscuridad
impenetrable y exige una gran prudencia*

*Immanuel Kant,
Crítica de la razón práctica*

El idealismo trascendental de Immanuel Kant es un sistema de pensamiento que busca fundamentar la totalidad del conocimiento humano en principios objetivamente válidos. Dichos principios objetivamente válidos son condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia, pero son independientes de la misma. El conjunto de dichos principios constituye la metafísica como ciencia, en oposición a la metafísica como conjunto de afirmaciones dogmáticas sin aplicación o referencia a la experiencia. Ahora bien, para alcanzar la fundamentación del conocimiento en dichos principios es necesario hacer una *crítica* de todo el conocimiento de la ciencia. Dicha crítica es un método que consiste en cuestionar la validez objetiva de las afirmaciones dogmáticas de la metafísica y de los conocimientos empíricos de la ciencia. Así pues, la aspiración del idealismo trascendental es fundar la metafísica como una ciencia objetivamente válida. La metafísica clásica consiste en un conjunto de afirmaciones dogmáticas acerca de lo que las cosas son *en sí*, esencialmente. Sin embargo, Kant considera que la metafísica debe ser una ciencia cuyos conocimientos sean condición de posibilidad de toda experiencia, pero independientes de la misma. Es por ello que el conocimiento contenido en la metafísica debe consistir solamente en juicios sintéticos *a priori* que se apliquen a la experiencia posible en la medida en que constituyen la totalidad de sus condiciones *a priori* de posibilidad.

La crítica del conocimiento que lleva a cabo el idealismo trascendental no solamente consiste en eliminar todas las afirmaciones dogmáticas de la metafísica, sino también en buscar las condiciones que posibilitan el conocimiento de la *substancia* de la experiencia. Tanto los empiristas anglosajones como los racionalistas continentales negaron la posibilidad de conocer la *substancia* de la experiencia: los primeros porque consideraron que la experiencia era un mero flujo contingente de sensaciones y los segundos porque creyeron que la experiencia era un engaño de los sentidos. Sin embargo, justamente, la intención del idealismo trascendental es demostrar la validez objetiva de la *substancia* de la

experiencia a través del conocimiento de su *forma*. De acuerdo con Kant, el conocimiento objetivamente válido de la *substancia* de la experiencia es posible mediante el conocimiento de su *forma*. La posibilidad de conocer la *substancia* de la experiencia significa que el conocimiento válido no solamente consiste en la *forma* de la experiencia, a saber, en las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías y principios del entendimiento, sino que también debe incluir la *materia* de la experiencia. Kant no solamente considera que es imposible negar la realidad efectiva de dicha *materia* de la experiencia, sino que también considera que ella es la que, en última instancia, otorga validez objetiva a todo el conocimiento *formal* acerca de la experiencia. Ahora bien, ¿cómo es posible conocer la *materia* de la experiencia? Como se expuso en el *Sistema de todos los principios del entendimiento puro*, sobre todo en las *Anticipaciones de la percepción*⁵⁴, el infinito es la mejor manera de hacer comprensible a la mente la *materia* de la experiencia, aun cuando sea gracias a una *estructura formal*. Es imposible afirmar la realidad efectiva del espacio y el tiempo vacíos sin recurrir al infinito como forma de su aparición a la sensibilidad. Es imposible comprender el aumento o disminución de la cantidad extensiva y la cantidad intensiva en la sensación del fenómeno sin recurrir al infinito como forma de las intuiciones puras de espacio y tiempo. Es imposible entender la capacidad de un agente racional de actuar y decidir moralmente sin recurrir al infinito como forma de la conciencia, a saber, como conciencia de la identidad de un Yo en el tiempo que es capaz de *contrastar* diferentes alternativas de acción y *decidir* en favor de una.

El idealismo trascendental consiste en que las condiciones *a priori* de posibilidad de toda experiencia son ofrecidas por el sujeto cognoscente. De acuerdo con esto, es imposible adquirir un conocimiento objetivamente válido acerca de la experiencia si ésta última no se ajusta a las condiciones otorgadas por el sujeto. Sin embargo, la *materia* de la experiencia excede los *límites* impuestos a la realidad por el sujeto cognoscente: esto quiere decir que no puede ser conocida mediante las condiciones proporcionadas por el sujeto. Sin embargo, la *materia* de la experiencia es absolutamente fundamental para poder afirmar la validez objetiva del conocimiento empírico. En ese sentido, justamente, la intención de Kant es demostrar que es posible conocer la *materia* mediante el conocimiento de la forma de la experiencia. Sin embargo, ¿cómo es posible conocer la *materia* de la experiencia sin

⁵⁴ Confróntese el apartado 2.2.2 del Capítulo segundo.

exceder los *límites* impuestos por las condiciones ofrecidas por el sujeto cognoscente? La respuesta está en la función que cumple el infinito en la adquisición de las intuiciones puras y empíricas de la sensibilidad y los conceptos puros y empíricos del entendimiento.

Como se expuso en la presente investigación, la totalidad del conocimiento objetivamente válido de la metafísica consiste en las intuiciones puras de la sensibilidad y las categorías y principios del entendimiento. Sin embargo, existe otro conjunto de elementos que condicionan *a priori* la posibilidad de toda experiencia. Se trata de las facultades de la mente y de sus funciones en la adquisición del conocimiento empírico acerca de la realidad. A pesar de que Kant es incapaz de explicar el origen de dichas facultades, es indudable que constituyen conocimientos sintéticos *a priori* para la metafísica. Una de las tareas de la metafísica es explicar cómo es que un sujeto cognoscente es capaz de adquirir conocimiento empírico acerca de la realidad. Sin embargo, es imposible explicar cómo se da dicha adquisición si solamente se cuenta con los elementos hasta ahora mencionados. Para poder explicar dicha adquisición, es necesario hacer uso del infinito y describir paso a paso su función en todo el proceso.

El infinito, por sí mismo, no es ni una intuición pura o empírica de la sensibilidad, ni un concepto puro o empírico del entendimiento, ni una idea de la razón. El infinito es una *forma* cuya función consiste en *limitar* el contenido o materia de los fenómenos de la experiencia, con el propósito de hacerlos comprensibles para la mente en tanto que conocimientos empíricos.

“Todo conocimiento racional, o es *material* y considera algún objeto, o es *formal* y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de objetos” (Kant, 1785:1).

A pesar de que el infinito es la forma y no la *materia* de la experiencia, es fundamental para otorgar validez objetiva a ésta última. Ni las intuiciones puras de la sensibilidad ni las categorías o principios del entendimiento son capaces, por sí mismos, de hacer comprensible a la mente la *materia* de la experiencia. En cambio, paradójicamente, el infinito constituye una forma que *limita* la *materia* de la experiencia, otorgándole así validez objetiva en tanto que conocimiento empírico. Como se expuso en la presente investigación, el infinito cumple una función en cada una de las facultades de la mente. En todas ellas, sin embargo, su función consiste en *limitar* la *materia* de la experiencia con el propósito de hacerla comprensible a la mente.

i).- En la **sensibilidad**, el infinito es la forma en la cual son dadas las intuiciones puras de espacio y tiempo. ii).- En el **entendimiento**, el infinito es la forma del espacio y el tiempo como esquemas trascendentales o síntesis puras de la imaginación que posibilitan el sentido interno -el fenómeno de sí mismo-, la unidad de la autoconciencia, las categorías y los conceptos empíricos. El infinito es representado, en la tabla de las formas de los juicios posibles, por los Juicios Infinitos y, en la tabla de las categorías, por la categoría de Limitación. Tanto los Juicios Infinitos como la categoría de Limitación son formas de representar los *límites* de la experiencia. En la deducción trascendental subjetiva, el infinito es representado como la forma de la conciencia, a saber, como la conciencia de la actividad de pensar de un *Yo* idéntico a sí mismo⁵⁵. Así pues, en el entendimiento el infinito está presente en todos los momentos de la adquisición de los conceptos puros y empíricos. iii).- En la **razón**, el infinito es la forma de la continua serie de los fenómenos de la experiencia. A diferencia del noumenon o lo incondicionado, el infinito no es una idea de la razón. El infinito es una forma que, nuevamente, cumple la función de *límite por contraste* con los fenómenos de la experiencia. En la razón, Kant introduce la distinción entre libertad trascendental y libertad práctica. Mientras que la libertad trascendental consiste en el cumplimiento absoluto de la ley moral, la libertad práctica es la capacidad de decidir autónoma y libremente *contrastando* las infinitas alternativas posibles y eligiendo aquella que mejor se ajusta a los criterios de comportamiento moral del agente racional. Así pues, la función del infinito en la razón consiste en decidir moralmente *eliminando* las opciones que no concuerdan con los criterios de moralidad de la persona y *limitando* así las alternativas posibles a una sola. Como se expuso en la presente investigación, la decisión autónoma y libre se basa en la *comparación* de los juicios que describen los cursos de acción posibles. Ello significa que es necesario recurrir nuevamente a los Juicios Infinitos y la categoría de Limitación, en la medida en que son representaciones de los *límites* de cada alternativa moral.

La interpretación académica del idealismo trascendental no acepta que el *contenido* de la sensación -la *materia* de la experiencia- pueda ser conocido. Dicha interpretación niega que espacio y tiempo puedan aparecer en la experiencia como intuiciones puras y *substancialmente* infinitas. Además, niega que la unidad de la autoconciencia pueda tener

⁵⁵ Confróntense los apartados 2.1.1, 2.1.2 y 2.1.3 del Capítulo segundo.

cierta *substancia temporal*, aun cuando dicha substancia sea necesaria para hacer comprensible la duración en el tiempo de las acciones de la conciencia. Finalmente, niega que la libertad de la voluntad de los agentes racionales tenga algo que ver con la experiencia, a saber, con sus inclinaciones sensibles. Dicha interpretación considera que la libertad de la voluntad consiste en el cumplimiento incondicional de la ley moral, en tanto que idea reguladora del comportamiento de los agentes racionales. Aquí es donde cobra importancia la interpretación del infinito como forma que cumple la función de *límite* del contenido de la experiencia. De acuerdo con esta interpretación, la intención del idealismo trascendental es hacer posible el conocimiento de la *substancia* de la experiencia, aun cuando para ello sea necesario recurrir a su forma. Kant no pierde de vista que la validez objetiva del conocimiento empírico es ofrecida por la experiencia, y por ello desea hacerla comprensible a la mente. Es por ello que afirmar la realidad efectiva de la forma de la experiencia no es suficiente. De ser así, solamente se contaría con una estructura formal de la experiencia y nuevamente se perdería de vista la realidad.

La interpretación del infinito como forma de la experiencia que *limita* el contenido de la misma adquiere su mayor importancia en lo que concierne al análisis de la filosofía moral de Kant. La interpretación académica afirma que la filosofía práctica kantiana se basa en el cumplimiento incondicional de la ley moral como idea reguladora del comportamiento de los agentes racionales: “*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*” (Kant, 1785:35). Kant mismo afirma que

“una teoría de la moralidad que esté mezclada y compuesta de resortes sacados de los sentimientos y de las inclinaciones, y al mismo tiempo de conceptos racionales, tiene que dejar el ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreducibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por modo contingente y a veces determinar el mal” (Kant, 1785:26).

Sin embargo, esta interpretación pierde de vista la importancia de la libertad de los agentes racionales en la toma de decisiones morales. Kant distingue entre libertad trascendental y libertad práctica. Mientras que la primera es incondicionada, la segunda está sometida a las condiciones sensibles de la experiencia. Entendida como libertad trascendental, “la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales y, por tanto, en ninguna experiencia posible” (Kant, 1785:71). En cambio, entendida como libertad práctica, la libertad no solamente está determinada por la ley

moral, sino también por máximas prudenciales elegidas por el agente racional con base en sus circunstancias empíricas:

“puede distinguirse muy fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por una intención egoísta. Mucho más difícil de notar es esa diferencia cuando la acción es conforme al deber y el sujeto, además, tiene una inclinación *inmediata* hacia ella” (Kant, 1785:11).

La libertad de la voluntad no solamente consiste en el cumplimiento incondicional de la ley moral, sino que también consiste en la capacidad del agente racional para legislar autónoma y libremente sobre su vida, *contrastando* las infinitas alternativas de acción con las que cuenta y *eliminando* o *negando* todas aquellas que no coinciden con sus propios criterios de comportamiento moral. “La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines” (Kant, 1785:48). Ahora bien, el hecho de que la moralidad no necesariamente consista en el cumplimiento incondicional de la ley moral no significa que la decisión moral no sea razonada. De hecho, la libertad práctica implica el uso de la razón: “*desde el punto de vista práctico* es el sendero de la libertad el único por el cual es posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones” (Kant, 1785:68).

Como conclusión es posible afirmar que el infinito cumple una función en cada una de las facultades de la mente. Dicha función, en todos los casos, consiste en *limitar* el contenido de la experiencia para hacerlo comprensible a la mente. La insistencia en la función del infinito en la adquisición del conocimiento empírico tiene que ver, en cada una de las facultades de la mente, con la obstinada búsqueda de la *substancia* de la experiencia, que es el verdadero fundamento de toda la realidad. El idealismo trascendental de Immanuel Kant es un sistema de pensamiento que intenta aprehender la *substancia* de la experiencia mediante su *forma* y, para ello, recurre al infinito.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H. E. (1983, New Haven, Londres: Yale University). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (Título original: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*) (Primera edición, 1992, Vol. 40). (D. M. Granja Castro, Trad.) Barcelona: Anthropos.
- Allison, H. E. (1990). *Kant's theory of freedom* (First ed.). New York: Cambridge University Press.
- Arrillaga Torrens, R. (1979). *Kant y el idealismo trascendental* (Primera edición). Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- Bennett, J. (1966). *La "Crítica de la razón pura" de Kant I. La analítica* (Título original: *Kant's Analytic*) (Primera reimpresión, Vol. I). (A. Montesinos, Trad.) Madrid: Alianza.
- Bennett, J. (1974). *La "Crítica de la razón pura" de Kant 2. La dialéctica* (Título original: *Kant's Dialectic*) (Primera ed., Vol. II). (J. C. Armero, Trad.) Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1781). *Crítica de la razón pura* (Título original: *Kritik der reinen Vernunft*) (Primera edición, 2009). (D. M. Granja Castro, M. d. Gallardo, E. Aguilar, Ó. Palancares, Edits., & M. Caimi, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1783). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que pueda presentarse como ciencia* (Título original: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*) (Primera edición, 1984). (P. Teixeira, Ed., & J. Besteiro, Trad.) Madrid: Sarpe.
- Kant, I. (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Título original: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) (Primera edición 2007). (P. M. Rosario Barbosa, Ed., & M. García Morente, Trad.) Madrid: Creative Commons License.
- Kant, I. (1788). *Crítica de la razón práctica* (Título original: *Kritik der praktischen Vernunft*) (Primera reimpresión 2011). (P. Storandt, Ed., & D. M. Granja Castro, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. *Manuscrit de Duisbourg (1774-1775). Choix de réflexions des années 1772-1777*. (F. X. Chenet, & J. Vrin, Trads.) París.
- Körner, S. (1977). *Kant* (Tercera edición). (I. Zapata Tellechea, Trad.) Madrid: Alianza.

- Moore, A. W. (April of 1988). Aspects of the infinite in Kant. *Oxford Journals*, 97(386), 205-223.
- Rosales, A. (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías* (Primera edición). Buenos Aires: Biblos.
- Stepanenko Gutiérrez, P. (2000). *Categorías y autoconciencia en Kant* (Segunda edición). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stepanenko Gutiérrez, P. (2008). *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant* (Primera edición). (L. E. Manríquez, Ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Strawson, P. F. (1968). *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant* (Primera edición, 1975). (C. Thiebaut Luis-André, Trad.) Madrid: Revista de Occidente.