

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

REGULARIDAD EN LA EXPERIENCIA

Consideraciones acerca del concepto de causalidad en Kant

Informe final de seminario de grado: El idealismo
filosófico, para optar a grado de licenciada en filosofía

Alumna:

Pamela Fernanda Contreras Alcaide

Profesor: Enrique Sáez

Santiago, Chile 2011

Agradecimientos. . .	4
Introducción . .	5
1. El ímpetu metafísico. . .	7
2. La posibilidad del conocimiento. . .	11
3. La experiencia como sistema. . .	18
4. Regularidad en la experiencia: magnitud y permanencia. . .	23
5. Concepto de causalidad. . .	29
Conclusión. . .	34
Bibliografía. . .	36

Agradecimientos.

Agradezco sinceramente a todos los que hicieron que este trabajo de investigación fuese posible, no tan sólo en el ámbito académico, sino también en la disposición e incondicional apoyo.

Agradezco a mi familia, especialmente a mi madre y a mi hermana por su ayuda y su cariño, a aquellos profesores que hicieron de estos cuatro años de estudio una experiencia enriquecedora y amena, a mi camarada más leal, por qué no, a mi compañero más querido.

Introducción

La tarea kantiana, que busca cimentar a la metafísica como una ciencia a través de la determinación de la naturaleza como un sistema, es el fiel reflejo del espíritu de exaltación de la razón de la época moderna. Kant es un hombre moderno que cree en la posibilidad de aprehender la naturaleza como un todo determinable por la razón. Su logro más grande, de hecho, fue su intento de abarcar todo los ámbitos naturales, no solo el teórico, que concierne a la determinabilidad de la experiencia, pero a modo de estructurar siempre un sistema ordenado y fundamentado, en que todas las posibilidades parecían cubiertas. Kant parece ser uno de los hombres con más ímpetu de determinabilidad y sistematicidad en la metafísica de la época moderna, lo que a mi parecer, queda expresado en toda su extensa obra.

El vuelco subjetivo que trae consigo la modernidad, es la que establece la necesidad de determinar toda posible objetividad en lo que nos rodea, el sujeto pensante, tiene como estricta tarea el descubrimiento del mundo y su determinación. La idea de una legalidad *a priori* en donde toda la experiencia pueda medirse y determinarse como un sistema de dependencias es el móvil kantiano para concebir una naturaleza totalmente abarcable por la razón humana.

Bajo la idea de un sistema de naturaleza de interconexión, el problema de la causalidad resulta decisivo, ya que éste, como un orden natural funcionaría en última instancia como la posibilidad de determinación de todos los sucesos de la experiencia.

El concepto de causalidad, claro está, no es un concepto de exclusivo tratamiento kantiano puesto que de hecho, esta idea de dependencia entre causa y efecto en la experiencia (o naturaleza) ha sido tratada y retomada una y otra vez en toda la historia de la filosofía ; acaso desde los antiguos que atribuían deidad a todos los sucesos naturales, Aristóteles y su idea ontológica, la escolástica y su ímpetu sistemático de la determinación de la causa suprema Dios, la modernidad con su intento de objetivar el proceso causal, hasta hoy en día, por nombrar algunas concepciones.

En Kant, la concepción de causalidad, como un proceso *a priori* determinado por leyes de la experiencia, a mi parecer, alcanza su mayor expresión en su afán de determinación y sistematización de la naturaleza.

En los capítulos que proceden, se ofrece una interpretación de cómo es posible el conocimiento teórico especulativo de la experiencia para así llegar a la concepción de un sistema de experiencia siguiendo especialmente la lectura de la *Crítica de la Razón Pura*. Patentizaré cómo es posible un sistema de regularidades que no admiten excepción e indicaremos cuál es el camino para alcanzar, junto con Kant, la idea de una experiencia que lleva consigo misma su determinación y regularidad intrínseca.

El ensayo se divide en cuatro capítulos, cada uno, enlazado con el anterior, avanza en forma y contenido para arribar a la concepción de una experiencia como un sistema de interconexiones necesarias, el último capítulo asume en su totalidad el tratamiento del concepto de causalidad. Vamos a exponer en detalle cada uno de los capítulos, con el fin de hacer más esclarecedora la lectura posterior.

El primer capítulo trata sobre el ímpetu metafísico que reviste el móvil kantiano para concebir la sistematización de la experiencia, patentiza el modo según el cual el filósofo es capaz de llevar a buen puerto la idea de una experiencia determinable metafísicamente, que nace del modelo físico-newtoniano imperante en la época. Además de dar una visión general de la concepción de la metafísica del filósofo, sus reparos y la manera en que, según él, esta es fructífera en el plano de la experiencia.

En el segundo capítulo se aborda el tema de la posibilidad del conocimiento y el modo de acceso, que como humanos, tenemos al objeto de la experiencia posible, analiza las partes constitutivas de todo conocimiento, estos son las intuiciones y los conceptos, y muestra como son posibles los juicios sintéticos *a priori*.

El tercer capítulo, a partir de la teoría fenoménica, muestra de que manera debemos concebir a la naturaleza para arribar a un sistema universal y necesario de experiencia enlazada en una regularidad.

A partir de la correcta concepción de una experiencia como sistema, en el capítulo cuarto se develan los principios que hacen posible la existencia de una experiencia de regularidades; estos son los principios constitutivos de la experiencia y los principios regulativos.

El último capítulo, que aborda el tema de la causalidad, presupone todo lo expresado anteriormente y expone el tratamiento de la causalidad, que intenta la defensa de un *a priorismo* causal, definiendo el concepto de causalidad según la concepción kantiana y especialmente haciendo énfasis en la posible respuesta del filósofo a la concepción de Hume acerca de la causalidad, salvándola de la mera contingencia y atribuyéndole el carácter de universalidad y necesidad.

1. El ímpetu metafísico.

Debemos, antes que todo, fijar los lindes del concepto de metafísica para cualquier consideración posterior. En la época moderna, la concepción de metafísica viene muy arraigada a la formación tradicional, esto es, una metafísica dogmática, como una ciencia de lo suprasensible. A propósito de ello Kant asume el tratamiento de este concepto desde la terminología de Wolff que la subdivide en metafísica general u ontología y metafísica especial; y a esta última, a su vez, en Alma, Mundo y Dios¹. En uno de sus escritos póstumos e inacabados Kant escribe, a propósito de la metafísica;

Ésta es una mar sin orillas, en el cual el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte no tiene ninguna meta visible con respecto a la cual se pueda percibir cuanto se ha acercado uno a ella. Con respecto a ésta ciencia, la cual casi siempre ha existido tan solo en la idea, la tarea propuesta es muy difícil, casi como para desesperar de la posibilidad misma de resolverla; y aunque se pudiera llevarla a buen término, esta dificultad aumenta todavía por la condición prescripta, de poner a la vista en un discurso breve los progresos que ha hecho. Pues la metafísica es por su esencia y por su intención última, una totalidad acabada: o nada, o todo².

En este párrafo, de aclaradora analogía, podemos rescatar rasgos importantes que definen el concepto de metafísica kantiano.

El hecho de que la metafísica sea este “mar sin rastro de progreso” es una idea que esta explicitada ya en la introducción de la *Crítica de la Razón Pura*, y que refiere al modo en cómo la metafísica insatisfactoriamente se presenta como una empresa sin frutos. La filosofía hasta la época la ha establecido como una especie de intento fallido, ya que, como la ciencia que mereciendo todas las verdades por ser la omnisciencia, la ciencia del entendimiento, ésta no contiene más que oscuridades conceptuales y pretensiones extralimitadas. La metafísica es:

Un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias de un combate donde ninguno de los dos contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera³.

Es un “mero andar a tientas⁴”. La metafísica, puesta en contraposición con la ciencia moderna, que tanto éxito ha logrado en la determinabilidad de la naturaleza -por ejemplo, la

¹ Cf. Roberto Torretti, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, ed. rev. (1967; reimpr., Santiago: Editorial Universidad Diego Portales, 2005, 3 vols.), 1:27-29.

² Mario Caimi, *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff" (Buenos Aires: Eudeba, 1989), 19.*

³ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura (1781-87)*, trad. Pedro Ribas (México: Santillana ediciones generales, 2006).

⁴ *Ibid.*

física newtoniana- se presenta como un “andar a tientas”, una metafísica que no ha podido “tomar el camino seguro hacia la ciencia⁵”.

Siguiendo con la metáfora, aunque contemplemos el infinito mar del cual no podemos divisar orilla alguna, lo hacemos desde una tal, es decir, desde un suelo firme- en el que estamos parados- desde donde podemos ver la panorámica de lo infinito respecto de nuestras facultades. Tenemos un suelo, determinable y mensurable que nos abre camino hacia lo suprasensible como lo infinito. La metafísica es la ciencia de lo inconmensurable que como disposición natural, viene dada por la naturaleza de la razón humana.

La metáfora kantiana pareciera decir que este suelo firme es el mundo fenoménico, dado que tenemos acceso al él gracias a nuestras facultades.

La metafísica, tanto general como especial, ha sido entendida tradicionalmente como aquella ciencia de lo suprasensible que ha buscado sus respuestas fuera de la capacidad humana en la que Alma, Mundo y Dios, participan de lo incondicionado que rige la legalidad humana, pero que no forma parte de ella. Un ejemplo de esto es Platón y la divinidad, Aristóteles y el primer motor inmóvil o Malebranche y Leibniz y su *armonía preestablecida*.

Sin embargo, la última sentencia kantiana del citado párrafo: “Pues la metafísica es por su esencia y por su intención última, una totalidad acabada: o nada, o todo⁶” Nos invita a hacernos cargo de la escisión wolffiana entre metafísica especial y metafísica general. Por un lado, la metafísica especial se nos presenta como lo inconmensurable y suprasensible y que, por tanto, cae fuera de nuestras propias capacidades, y por otro, se nos presenta la ontología o metafísica general como la ciencia de las leyes naturales *a priori*, es decir, como un sistema, medible y determinable completamente cerrado y dispuesto al análisis.

En la concepción de Kant, este es el punto de discrepancia más fuerte con la concepción de la metafísica tradicional; la metafísica no debe buscar sus respuestas fuera de la razón, sino que debe configurarse como la ciencia de sus propios límites, buscando las respuestas en el análisis que hace la razón de sí misma.

Para fines prácticos, en este ensayo me concierne tratar sólo de la metafísica entendida como ontología o metafísica general, es decir, como un sistema de la legalidad de la experiencia *a priori*. Trataré aquí, con la *metaphysica artificialis*, es decir, no ya con los postulados suprasensibles de la razón práctica como lo son Alma, Mundo y Dios, sino que con el ámbito teórico de la razón, que a modo de indagación científica, justifica la legalidad empírica en una ontología.

Entendida como ontología la cuestión de la realidad empírica se aborda en dos momentos; primero, todo el problema del conocimiento humano debe resolverse en el propio sujeto, en la capacidad humana de razón misma y no debe recurrir a elementos que están fuera del sujeto de razón. Luego, el problema de la validez objetiva, es decir, el de la deducción objetiva, debe abordarse desde el proceder de una deducción cierta y segura de la configuración del sujeto mismo. En síntesis, primero, la razón debe justificarse a sí misma, para luego dar paso a la validez objetiva de conocimientos ciertos y seguros de la legalidad de la experiencia, esto es, la realidad empírica.

Como indica Kant en la introducción de la Crítica de la Razón Pura, la metafísica como “*conocimiento especulativo de la razón*”⁷ es una disposición natural que tiende a elevarse

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 19.

por sobre toda experiencia para obnubilarse con descubrimientos tan especulativos como inciertos. Es la misma naturaleza de la razón la que la oprime y empuja a especular por sobre sus capacidades, es decir, la razón por sí misma se eleva desde la experiencia en la búsqueda de lo incondicionado, lo incausado. En la búsqueda de lo que está más allá de sí misma, la razón avanza progresivamente hasta caer irremediamente en errores y dificultades imposibles de solucionar. Esto, en consecuencia, socava las bases de toda búsqueda, por lo que se ve obligada a reestructurar sus descubrimientos y volver a comenzar en un nuevo intento.

La tarea crítica que emprende Kant, entonces, debe ser la de una ciencia que determine las condiciones y los límites de la propia razón humana para arribar a conocimientos ciertos y seguros. Encontrando la metafísica, de una vez por todas, el verdadero camino hacia la ciencia, como un sistema cerrado, que se sustenta por sí mismo sin contradicciones ni pretensiones que van más allá de los límites de la razón pura.

Lo que se bosqueja en la *Crítica de la Razón Pura* “es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma⁸”, que traza los límites para toda ontología, limitando el afán especulativo de la razón en sus pretensiones, es decir, no se trata de un “qué”, sino de un “cómo”, en la medida que la *Crítica de la Razón Pura* se nos presenta como un conocimiento del modo en el cual es posible el conocimiento del mundo fenoménico.

Sin embargo, el propósito final de Kant es elaborar una teoría de la naturaleza, justificando su legalidad universal y necesaria. Pero ¿cómo aborda esta investigación? La respuesta a esta interrogante es que su teoría de la naturaleza está estrictamente cimentada en lo que él llama el giro copernicano del pensar, en la medida que:

Dejamos de regirnos por el objeto y tomamos la facultad cognoscitiva como criterio y como fundamento del objeto (esto es en la medida en que realizamos la revolución copernicana) se nos presenta la posibilidad de contemplar el sistema de la metafísica en su totalidad; como un círculo cerrado⁹.

Es decir, que sólo si aceptamos la naturaleza como realidad *fenoménica*, arribaremos a un sistema de la naturaleza.

Bajo esta concepción, nos movemos en el ámbito fenoménico de las cosas, esto es, en la construcción mental individual subjetiva de los objetos que se “me representan” como “afectándome”- el problema del fenómeno como construcción se analizará más detalladamente en el capítulo próximo- no obstante, la imposibilidad de conocer lo que sea la cosa en sí, desligada de mi propia existencia y de mi propia estructura mental, no quita en lo más mínimo que las cosas que me son “dadas” como “representaciones”, es decir como fenómenos, no puedan ser objeto de estudio.

A propósito del mundo como fenómeno, afirmará Kant que la metafísica no puede descubrir nada, sino sólo expresar las formas fundamentales puras de la experiencia. “En efecto, la metafísica no es más que el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados, por la razón pura¹⁰”.

Se perfila, entonces, la filosofía crítica como el método de una investigación filosófica, que establece los límites y condiciones de la razón humana. Este método crítico, en su tarea de delimitar y prever de errores a la razón, debe alcanzar un sistema de

⁸ *Ibid.*, 23.

⁹ Caimi, *La metafísica de Kant*, 22.

¹⁰ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 13.

conceptos trascendentales, como Kant los suele llamar, definiéndolos de esta manera: “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de su modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori* ¹¹”. Esto es, en la medida en que son posibles sin ningún dato empírico.

Aquí se advierte desde muy temprano en el desarrollo del pensamiento del autor el móvil trascendental de toda su filosofía crítica. Lo que se pretende es dar cuenta de una filosofía trascendental, esto es, la idea de una ciencia que muestra cómo es posible de modo arquitectónico- es decir, como un plan trazado- la legalidad natural de todo fenómeno empírico, haciendo patente su estructura *a priori* como condición de posibilidad.

La metafísica remite a la experiencia – aunque, claro está, no al hecho físico- es metafísica de lo fenoménico. Sin objeto dado, sin dato, ninguna metafísica es posible, pues la posibilidad misma está negada sin dato. El objeto, como nos es dado, es material de estudio de la física -que, como recalca Kant, sigue el modelo newtoniano. El metafísico deberá encargarse de rastrear desde allí, la estructura eterna, la estructura necesaria de esa experiencia efectiva inmediata. Una estructura que justamente sirve de condición de posibilidad para la experiencia misma.

¹¹ *Ibid.*, 58.

2. La posibilidad del conocimiento.

Como ya dijimos, en el sistema kantiano, la razón se debe juzgar a sí misma y debe demarcar sus límites investigando sus capacidades. La razón tiene tres usos: primero, el uso teórico especulativo que le concierne lo que es posible conocer, luego, el uso práctico moral que trata acerca la posibilidad de la libertad y su realización en tanto noumeno y, por último, el estético y teleológico, el primero acerca de lo bello y lo sublime, y el último acerca de la naturaleza como un sistema de fines. Cada uno de los usos de la razón son expuestos por el filósofo alemán en la *Crítica de la Razón Pura* (1781), la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) y la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1790), respectivamente.

En el uso teórico especulativo de la razón, que nos concierne en este ensayo, se aborda el problema de la posibilidad de conocer, asunto que rige toda la teoría especulativa. En su uso puramente especulativo, a través de la sistematización de la totalidad del conocimiento, la razón alcanzaría finalmente una metafísica de la naturaleza. Sin embargo, es necesario recordar que la tarea crítica nunca alcanza la elaboración de tal metafísica, pues su propósito es funcionar como una propedéutica que establece los límites y las bases para su elaboración. Así, la *Crítica de la Razón Pura* se configura como un método para llegar a una metafísica de la naturaleza.

Para el tratamiento del problema del conocimiento recordemos, primero, lo mencionado en la sección anterior; hablamos de una revolución copernicana de la razón, en cuanto dejamos de regirnos por el objeto y es éste el que debe regirse por nuestra configuración subjetiva. Que “la razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que haya proyectado a la luz de tales principios¹²” es una conclusión kantiana del proceso científico de la época; ¿qué es lo que hace que la ciencia avance en descubrimientos y determinaciones y la metafísica nunca haya alcanzado algún resultado? Se pregunta Kant. Para él, el físico y el matemático ya han advertido que la razón encuentra en el objeto lo que ella misma pone en él. La legalidad es subjetiva en la medida en que el matemático o el físico construyen a través de lo dado su propia legalidad bajo conceptos. La naturaleza se deja aprehender si nosotros, a través de lo dado, conformamos el objeto desde nuestra configuración subjetiva. De esta manera, la metafísica encontraría el camino seguro de la ciencia sólo si homologa la manera en la que ésta procede.

La posibilidad del conocimiento es dada tras un vuelco subjetivo, solo podemos acceder al objeto si lo acomodamos a la configuración subjetiva de las facultades cognoscitivas del sujeto. Así, en la concepción kantiana existe una preponderancia del sujeto por sobre el objeto, esta es la esencia de la llamada revolución copernicana del pensar.

Esta revolución copernicana del pensar habilita la razón, por una parte, a tratar con meros fenómenos de las cosas, sin embargo, la obliga a dejar la cosa en sí como inalcanzable, como consecuencia, la raya fronteriza de nuestro conocimiento especulativo es sólo la experiencia posible, entendida como el constructo mental subjetivo que es una representación y nada más. Aceptar el giro copernicano del pensar implica alcanzar una sistematización y dominio determinable de los objetos (como fenómenos), pero también

¹² *Ibid.*, 18.

implica aceptar que para nosotros la cosa en sí (como noúmenos) permanece inalcanzable en el ámbito del conocimiento. En síntesis, por una parte, la razón tiene un acceso al conocimiento sistemático de las cosas y puede, así, alcanzar el camino de la ciencia, pero sólo en el trato fenoménico del mundo.

Sirve de explicación lo escrito por Cassirer acerca de la naturaleza del fenómeno:

La palabra “fenómeno” entendida en un sentido puramente trascendental, no significa otra cosa que el objeto de una posible experiencia, el objeto por tanto, no se concibe de “por sí” y deslindado de todas las funciones del conocimiento, sino que nos es transmitido y “dado” exclusivamente por medio de las formas de la intuición pura y del pensamiento puro¹³.

El conocimiento fenoménico se configura, entonces, como el único al que puede acceder la razón especulativa, teniendo a la vista esto, el descubrimiento kantiano de las intuiciones sensibles y conceptos del entendimiento darán la pauta para lo que se conformará como fenómeno. En efecto, la sensibilidad y el entendimiento serán las dos fuentes desde donde todo conocimiento surge.

Antes de desarrollar más en detalle las dos raíces del conocimiento, vamos a distinguir entre conocimiento empírico y conocimiento *a priori*, distinción fundamental en la exposición de la filosofía trascendental.

Todo conocimiento parte de la experiencia, pero no todo conocimiento procede de ella¹⁴. Que todo conocimiento comience en la experiencia, quiere decir que todo constructo fenoménico requiere de lo dado en cuanto percibido por los sentidos. Que no todo conocimiento procede de la experiencia quiere decir que existe un tipo de conocimiento que es enteramente independiente de lo empírico, denominado conocimiento *a priori*. Ahora bien, dado que el dato empírico es siempre una manifestación de un fenómeno particular que es recibido por nuestra percepción y todo dato sacado de la experiencia es por inducción, como un método de una generalización de lo particular, de esta manera ella, en términos lógicos, nunca alcanza el carácter de necesario y es siempre contingente. Sin embargo, si la metafísica quiere erigirse como un sistema cierto y seguro debe encontrar el carácter universal y necesario que poseen los conocimientos *a priori*, justamente porque no dependen del dato particular empírico (y por ello inductivo) para sustentar las condiciones de posibilidad para una teoría especulativa de la naturaleza.

Existen dos tipos de conocimiento, el conocimiento empírico que parte de la experiencia y que genera juicios siempre contingentes, y el conocimiento *a priori*, que como enteramente deslindado de la experiencia, genera juicios universales y necesarios y, por lo tanto, sustentan, y hacen posible todo conocimiento empírico (que tiene el carácter de contingente¹⁵). Vemos, entonces, que la cuestión de la filosofía trascendental consiste en rastrear todo conocimiento *a priori* en cuanto condición de posibilidad de todo conocimiento posible, es decir, en cuanto condición de posibilidad de la experiencia.

Hemos determinado que todo conocimiento puede ser *a priori* o empírico, dependiendo de sus fuentes. A su vez, todo conocimiento es un juicio verdadero de algo, este juicio, en la medida que liga el sujeto con el predicado a través de la copula, puede ser analítico o sintético. Kant llama analítico a un juicio en el cual el predicado está contenido en el

¹³ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina (1918)*, trad. Wenceslao Roces (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 253.

¹⁴ Cf. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 42.

¹⁵ Desarrollo el problema de que lo *a priori* fundamenta lo empírico en la concepción de Kant un poco más abajo.

sujeto y, por tanto, es un juicio explicativo porque no añade nada nuevo al conocimiento, por ejemplo “la flor es un cuerpo”, pues dentro del concepto “flor” nosotros ya pensamos la propiedad de “cuerpo”; un juicio sintético, por otro lado, es aquel en el cual el predicado no está contenido en el sujeto y, por tanto, añade al sujeto algo que está fuera del él en una síntesis, y, por ello, éste es un juicio extensivo, por ejemplo “la flor es roja”, puesto que cuando pienso el concepto de “flor”, éste no incluye necesariamente el concepto de color rojo, en este juicio se añade al concepto de flor el color rojo, haciendo una síntesis. Todo juicio sintético, entonces, amplía el conocimiento como una nueva adquisición del mismo a través de una síntesis.

Tenemos ahora que todo conocimiento puede ser *a priori* o empírico y que todo juicio de conocimiento es siempre analítico o sintético. De esta manera, se conforman cuatro tipos posibles de conocimiento; sin embargo, se advierte de inmediato que un conocimiento que procede de la experiencia nunca puede ser analítico, puesto que un juicio de la experiencia siempre demanda síntesis, mientras que uno analítico, por su calidad de explicativo, no necesita salir de su propio concepto, luego, el tipo de conocimiento “empírico-analítico” es contradictorio por sí mismo.

Así quedan tres tipos de conocimiento válidos, esto son: primero, los juicios *a priori* analíticos; que resultan ser tautológicos, porque un juicio analítico es siempre *a priori*, es decir, no necesita de un elemento externo para conformarse como tal. Luego, los juicios empíricos sintéticos; un conocimiento empírico es siempre sintético ya que es la percepción la que amplía el conocimiento en la síntesis. Y, por último, los juicios sintéticos *a priori*; el que un conocimiento *a priori* pueda ser sintético, es decir, que amplíe nuestro conocimiento en una síntesis, aunque sin un dato empírico, es lo que deberá demostrar Kant si desea sustentar la posibilidad de un sistema teórico de la naturaleza en el cual la razón busca algo *a priori* para determinarla.

El problema de la validez de los juicios sintéticos *a priori* es una tarea trascendental en la medida que la razón debe encontrar “algo” *a priori* (i.e., algo no empírico) que sustente la síntesis. Se añade al sujeto algo *a priori* en el juicio, es decir, algo que prescinde de la experiencia, y de esta manera se conserva el carácter extensivo en el mismo. Los juicios sintéticos *a priori* amplían el conocimiento, pero además ofrecen certeza apodíctica, justamente por su calidad de *a priori*. De hecho, los juicios sintéticos *a priori* existen y están en la matemática, como la aritmética y la geometría, que son a su vez, ciencias de universalidad y necesidad estrictas.

En la ciencia matemática, según Kant, se parte de una serie de conocimientos que no son empíricos, puesto que todo juicio matemático conlleva necesidad (calidad que sólo un juicio *a priori* puede otorgarle). Afirmar que tres más cuatro es igual a siete, no es para el filósofo, un juicio analítico, sino uno sintético, esto es, que en el sujeto “tres más cuatro” no está contenido el número “siete”, sino que a través de un proceso de síntesis entre un número y otro, en la medida en que agregamos sucesivamente al cuatro tres números más, obtengo como resultado el número siete. Esta síntesis está contenida en el tiempo. Lo mismo sucede con la geometría, que es un tipo de síntesis espacial (que presupone al tiempo como sentido interno). El descubrimiento de que la matemática (y también la ciencia natural desde Newton) está compuesta por juicios sintéticos *a priori* es la marca de la concepción especulativa kantiana.

Entonces, la *Crítica* se configura como la investigación metódica de la manera en que la razón se relaciona con todo conocimiento *a priori*, pero que amplía el conocimiento en una síntesis, homologando a los juicios sintéticos *a priori* de la ciencia matemática. Es por esto que la *Crítica* decide sobre la posibilidad de una metafísica en general. Lo que se propone

es decidir si una metafísica como un sistema de la razón especulativa es posible en vistas de un conocimiento *a priori*, y, por tanto, que conlleve la universalidad y la necesidad que le concierne.

Siguiendo la interpretación de Cassirer, la posibilidad de una metafísica teórico especulativa se sustenta en lo que Kant denomina subjetividad trascendental, esta no debe entenderse en modo alguno como la organización cognoscente del individuo o los procesos psicológicos mediante los cuales cada ser humano configura el mundo en el que vive, como lo son las sensaciones o las ideas, me refiero a que no debe entenderse la subjetividad kantiana como un idealismo del tipo *esse est percipi*. Lo que la subjetividad trascendental quiere decir es que toda determinación del objeto de conocimiento debe ir precedida necesariamente por la determinación de la forma pura del conocimiento, estas son la condición de posibilidad de todo conocimiento posible¹⁶.

Esta subjetividad trascendental, como condición de posibilidad del conocimiento fenoménico, es la que posibilita una metafísica teórico especulativa de la naturaleza, pero a su vez, hace patente la imposibilidad de la cosa en sí, que permanece como nómeno, aún cuando exista realmente.

Ahora que hemos distinguido entre conocimiento empírico y conocimiento *a priori*, además de patentizar la importancia de los juicios sintéticos *a priori* para la tarea de la filosofía trascendental, volvamos a retomar el tema de las dos fuentes del conocimiento humano.

Como se advertía anteriormente, en la concepción kantiana, todo conocimiento procede de la fusión de la sensibilidad y el entendimiento en tanto facultades cognoscitivas. Cuando nos enfrentamos a un objeto, éste se nos hace efectivamente presente a través de la percepción, tomemos por ejemplo, nuevamente, el caso de una flor: la podemos ver, tocar e incluso oler, somos afectados por su forma, su color, su textura y su aroma. Esta "afección" es una representación proporcionada por la sensibilidad a través de la intuición, y es la primera (en orden temporal) que tiene que ser posible para el conocimiento, es decir, el objeto primeramente se nos tiene que ser dado, no como cosas en sí, sino como meras modificaciones subjetivas en donde el objeto nos "afecta".

Ahora bien, estas intuiciones pueden ser o bien empíricas (esto es lo que Kant llama sensación) o bien puras, esto es, sin contenido empírico y que, por tanto, es el aspecto formal (de su forma) y no material (contenido) de una intuición. La sensibilidad es la facultad cognoscitiva a la que le conciernen las intuiciones, tanto las empíricas como las puras, estas últimas, que como ya sabemos son *a priori*, contienen el carácter de universalidad y necesidad. Las intuiciones puras, por lo mismo, son la condición de posibilidad de toda intuición, es decir, son la condición de posibilidad de que cualquier objeto nos sea dado como afección. Éstas, en su exposición metafísica, son llamadas espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad.

El descubrimiento kantiano de que el espacio y el tiempo no son más que formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos, es lo que la *Estética Trascendental* demuestra. Así, la validez objetiva de que espacio y tiempo sean intuiciones puras *a priori* hace posible, a su vez, la existencia de los juicios sintéticos *a priori*, puesto que dichas intuiciones puras (espacio y tiempo) conforman el material *a priori* con el cual se sustenta la síntesis, asimismo, conforman la condición de posibilidad de toda representación.

¹⁶ Cf. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, 230.

En síntesis, tenemos la capacidad de recibir representaciones, en cuanto el objeto nos es dado a través de la sensibilidad. El fenómeno (aún no determinado) se nos presenta como afección (y, por tanto, mediante receptividad) bajo la estructura formal *a priori* de las intuiciones puras, estas, como ya dijimos, son espacio y tiempo que contienen la estructura formal de todo modo de la sensibilidad. Así pues, espacio y tiempo son las condiciones subjetivas mediante las cuales de hecho recibimos representaciones en su multiplicidad, es decir, aún no unificado por un concepto del entendimiento.

Ahora bien, al recibir una representación (trabajo de la sensibilidad), también nos es posible pensarla (lo cual es trabajo del entendimiento). El entendimiento, podemos denominarlo como la espontaneidad del pensamiento a través de conceptos, es decir, la posibilidad de conocer a través de las representaciones que nos otorga la sensibilidad. El entendimiento, entonces, cumple un rol activo en cuanto tiene la capacidad de producir representaciones por sí mismo (espontaneidad) y que, por tanto, genera conceptos, que son representación de una representación. De esta manera, podemos afirmar que la función del entendimiento es mediata, en contraposición a la inmediatez de la sensibilidad.

El entendimiento como facultad cognoscitiva genera en nosotros tanto conceptos empíricos como conceptos puros; son empíricos si se refieren a representaciones y, por tanto, son materia del conocimiento de los objetos de la experiencia, como por ejemplo, que el entendimiento subsuma lo múltiple de una representación dada por la sensibilidad, como el aroma, el color, la textura y el tamaño en lo que denominamos una “flor” como determinación especial de cada fenómeno, son puros, por otro lado, si nos suministra la estructura formal *a priori* bajo la cual pensamos algo de modo general, estos son las categorías, o conceptos puros del entendimiento, que conforman las condiciones generales del pensar y corresponden a reglas universales de la subsunción de toda experiencia posible. Dado que un concepto puro es formal y estrictamente *a priori*, por ser condiciones generales de las reglas universales del pensar en general, son la condición de posibilidad de todo el pensamiento.

Se debe tener en consideración que en el sistema kantiano todo conocimiento *a priori* por su condición de universalidad y necesidad, sustenta y es condición de posibilidad de todo conocimiento de la experiencia. Esto vale tanto para la sensibilidad, que las intuiciones de espacio y tiempo son la condición de posibilidad de que todo objeto se nos dé, como para el entendimiento en el cual el concepto como conocimiento *a priori* es condición de posibilidad para el pensar los objetos en general.

La actividad sintética del entendimiento, que resulta crucial en la concepción del filósofo prusiano, es llevada a cabo por la imaginación, esta facultad cognoscitiva es la que posibilita la síntesis del entendimiento ligando a éste con la sensibilidad, puesto que: “la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento¹⁷”.

Resumiendo, la sensibilidad, a través de las estructuras formales de la intuición, es siempre inmediata en cuanto el fenómeno nos es dado en una afección en su multiplicidad (forma, color, textura, olor, etc.), el entendimiento, en un sentido lato, contiene todas aquellas articulaciones intelectuales, éticas y estéticas que pueden demostrarse y ejecutarse por medio de la razón, pero que en el plano teórico especulativo toma la intuición de la multiplicidad y la conforma a un concepto que reúne y sintetiza las diferentes representaciones en un único conocimiento.

¹⁷ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 111.

Denominamos, siguiendo el esquema kantiano de la *Crítica de la Razón Pura*, a las reglas de la sensibilidad, en la medida que los objetos se nos dan, *Estética Trascendental*, y, a su vez, a las reglas para el entendimiento en general, en cuanto podemos pensar una representación, *Lógica Trascendental*.

De esta manera, vemos que las intuiciones puras, esto es, espacio y tiempo, y los conceptos del entendimiento, que se conforman en categorías, conjuntamente dan pie tanto a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* que determinan el carácter estrictamente formal de todo el sistema kantiano y, por lo tanto, determinan también las condiciones en las que puede darse una articulación mutua de los objetos en el espacio y el tiempo, que finalmente, forman un sistema de la experiencia *a priori*. Así, la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* dan pie a un sistema de la determinabilidad natural.

El espacio y el tiempo son las condiciones formales bajo las cuales todo objeto puede ser dado a nuestra sensibilidad como un proceso inmediato de la afección. Sin embargo, no tienen carácter sensible, y porque no nacen del rol activo y espontáneo del pensamiento, tampoco son conceptos. Estas estructuras formales de la cognición humana son *a priori* porque no nacen de ningún dato empírico, son más bien *anteriores*, puesto que dan cabida a la posibilidad del conocimiento en general, y también a la de los juicios sintéticos *a priori*.

El entendimiento tiene una actividad espontánea de enlace de la diversidad de la representación sensible. Dicha diversidad no es más que el cúmulo de datos de los sentidos que, conforme a ciertas reglas, son conducidos a la unidad de un concepto, o bien, siguiendo la lectura de Torretti: "esta conciencia que unifica en una representación lo múltiple, intuido sucesivamente y luego reproducido, es lo que llamamos concepto"¹⁸. Esta conciencia unificadora es la que hace posible la unidad en el concepto mediante las categorías. Las categorías, por otra parte, deben representar condiciones *a priori* puras de una experiencia posible, puesto que como ya dijimos, deben expresar de modo universal una de estas condiciones de la experiencia.

La actividad sintética del entendimiento a través de las categorías es lo que constituye toda la experiencia posible, esta síntesis la ejerce la imaginación trascendental que actúa como puente entre la sensibilidad y el entendimiento:

Aquello que enlaza lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento, en lo que respecta a la unidad de su síntesis intelectual, y de la sensibilidad en lo que respecta a la multiplicidad de la aprehensión. Puesto que toda percepción posible depende de la síntesis de aprehensión, y a su vez ella, esta síntesis empírica, depende de la trascendental y por ende de las categorías, todas las percepciones posibles y en consecuencia todo lo que puede abarcar la conciencia empírica, esto es, todos los fenómenos de la naturaleza, están sometidos a las categorías, de las cuales la naturaleza (considerada meramente como naturaleza en general) depende como del fundamento originario de su legalidad necesaria (en cuanto natura formaliter spectata)¹⁹.

Esta síntesis que ejerce la imaginación productiva es la que posibilita la estructura en la cual los contenidos empíricos se reúnen en una conciencia unitaria, por lo tanto, la imaginación es la actividad enlazadora que proporciona la base para todo el conocimiento *a priori*, enlazándose en la aprehensión trascendental, y ésta, a su vez, debe entenderse

¹⁸ Torretti, *Manuel Kant*, 2: 394.

¹⁹ *Ibid.*, 2:512.

como la unidad de la conciencia, es la autoconciencia universal posible en cada conciencia particular, como lo es la conciencia empírica y que unifica y condiciona, necesariamente, las representaciones en un único conocimiento²⁰.

Hemos establecido que los conceptos puros son la estructura formal que hace posible el pensar, aquellos son las categorías, que es un sistema de interconexión de los conceptos subsistente por sí mismo, y que por ello, debe cubrir todo el entendimiento puro. Kant establece cuatro grupos de categorías, los cuales se subdividen en tres grupos más cada uno, llegando a doce conceptos puros o categorías del entendimiento. Éstas, a su vez, son deducidas de la tabla de los juicios. La deducción de las categorías desde los juicios se justifica en el hecho de que el entendimiento en su espontaneidad crea conceptos y los utiliza para formular juicios como conocimiento mediato de un objeto. Las categorías, como ya advertimos, deben tanto referirse a un objeto de la experiencia posible, como constituir las condiciones de posibilidad de toda la experiencia, es decir, de la realidad.

La propuesta kantiana acerca del conocimiento queda explicada sucintamente siguiendo la lectura de Torretti en este pasaje:

La solución kantiana al problema del conocimiento metafísico consiste esencialmente en mostrar que los conceptos a priori tienen validez objetiva cuando son conceptos de las operaciones intelectuales que confieren a las intuiciones sensibles su referencia al objeto²¹.

El conocimiento se configura como el resultado del entrelazamiento de la sensibilidad y el entendimiento en su funcionamiento conjunto, en cuanto el objeto es la construcción subjetiva fenoménica, que toma los datos sensoriales de la sensibilidad, subsumiéndolos en un concepto unívoco en el entendimiento. Esta reciprocidad es la única capaz de generar conocimiento humano, puesto que: “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas²²”.

²⁰ Cf. Torretti, *Manuel Kant*, 2:436-464.

²¹ *Ibid.*, 2:324.

²² Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 93.

3. La experiencia como sistema.

El “objeto” como fenómeno físico material es siempre determinable a través, primero, de la percepción, en cuanto el objeto nos “afecta” a los sentidos, para luego elevar lo particular de la percepción (bajo las intuiciones formales de espacio y tiempo) a lo general del entendimiento, que a través de la imaginación productiva, lo dota del concepto en la aprehensión trascendental. Cuando, por ejemplo, sé que ante mí hay un libro, soy afectada, en cuanto modificaciones subjetivas, por su dimensión rectangular que ocupa un determinado espacio, y por su duración, determinada en el tiempo; percibo su color característico y palpo su portada y sus hojas. Ligo a esta multitud de sensaciones que me afectan, mediante, primero, la sensibilidad y, luego, por el entendimiento al concepto de “libro”, así obtengo en mí el conocimiento de eso que llamo libro.

Cuando hablamos de un “ante mí de un objeto” se hace patente que el “yo” en la teoría kantiana es, de hecho, la posibilidad de la autoconciencia de la capacidad de conocer. Es decir, es la conciencia de nosotros mismos de que efectivamente tenemos acceso al conocimiento fenoménico de los objetos, por tanto, es esa misma autoconciencia la condición de posibilidad para el conocimiento de los “objetos en general”, es decir, de la experiencia como tal.

Kant plantea esta idea cuando define lo que es la experiencia:

Una representación empírica de la que soy consciente en una percepción: aquello que pienso a propósito de la representación de la imaginación, aprehendiendo y abrazando lo múltiple de la percepción, es el conocimiento empírico del objeto, y el juicio que expresa un conocimiento empírico es la experiencia²³.

Puesto que, como se expone en el pasaje anteriormente citado, el juicio de un conocimiento empírico siempre debe ir acompañado de la conciencia de mi propia capacidad de conocer mediante intuiciones y conceptos.

La palabra experiencia significa un conocimiento empírico, todo juicio acerca de un objeto empírico es experiencia. Ahora bien, advertimos que la palabra misma tiene una doble significación cuando, por ejemplo, leemos que experiencia es también “conocimiento por percepciones enlazadas²⁴”. De hecho, en la *Crítica de la Razón Pura*, la palabra es usada en sus dos acepciones, aunque en la medida que se ahonda en el texto, la primera acepción, a saber, que la experiencia es conocimiento empírico, se va disolviendo en la segunda, es decir, que la experiencia es conocimiento por un enlace de percepciones. En lo que sigue, abordaremos el término experiencia como un entrelazamiento de conocimientos empíricos que forman un sistema, y no sólo como un único conocimiento empírico. Nos referimos a experiencia como una entidad unitaria que integra a todos los conocimientos empíricos en un sistema de legalidades, un enlazamiento de las percepciones a través de la función sintética del entendimiento. Esta, también, es la acepción crítica de lo que denominamos experiencia, un sistema de legalidad *a priori*. En adelante, intentaremos

²³ Torretti, *Manuel Kant*, 2:566.

²⁴ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 163.

explicar, según la concepción kantiana, como es la idea de experiencia como sistema posible, y cómo debemos entenderla.

Según lo dicho, mi propio “yo” actúa como vehículo para conocer el mundo, es decir las cosas externas a mí. En este principio de la consciencia empírica (la autoconsciencia de la capacidad de conocer) descansa el tiempo como sentido interno, y el sentido externo, esto es, el espacio, en el cual de hecho se manifiestan los fenómenos materiales. El sentido interno, como la autoconsciencia, entonces, es la condición de posibilidad para todas mis representaciones, sin las cuales no habría ningún conocimiento posible, el espacio, por otro lado, es la condición de posibilidad de las cosas externas, las cosas que me sean dadas para una posible representación. El tiempo como sentido interno es la condición primaria de todo conocimiento, e incluso antecede al espacio, puesto que sin sentido interno (autoconsciencia) no es posible el sentido externo (representación espacial).

Es esta conciencia de la capacidad humana de síntesis *a priori* en la cual interactúan las intuiciones y los conceptos, lo que capacita al ser humano para conocer la “naturaleza”. Aquí descansa la “objetividad” de la experiencia, es decir, la fundamentación de la idea de un sistema de legalidad universal y necesaria (por su carácter *a priori*) a través de las determinaciones subjetivas del conocimiento de los objetos. Esta es la verdadera objetividad de lo que denominamos experiencia y, siguiendo la línea de interpretación de Cassirer, la teoría kantiana establece que “toda determinación del objeto del conocimiento debe ir precedida *necesariamente* por la determinación de la forma pura del conocimiento²⁵”. A partir de lo anterior, es fácil observar que, de hecho, toda determinación del objeto es necesaria en la sensibilidad y el entendimiento como estructuras formales.

Define Kant el conocimiento del objeto como la concordancia en la apercepción de lo múltiple en la intuición, este objeto como “dato” nunca es negado en toda su teoría crítica, pero como hemos expresado anteriormente, es determinado no como cosa en sí, sino como fenómeno, es decir, como un modo de darse al entendimiento humano. Por lo tanto, este fenómeno es siempre “construcción”, pues, bajo las estructuras dadas (intuición y conceptos) que se entrelazan en la apercepción, se da pie al fenómeno, tal y como lo conocemos.

Hasta ahora hemos establecido el “cómo” de la capacidad de representarme un objeto en mí, o en otras palabras, el conocimiento del objeto, entendido como fenómeno, a través de la apercepción trascendental.

Recordemos ahora la tarea de la filosofía trascendental, que como su propio autor la define, es el modo de conocer siempre y cuando éste sea *a priori* y, por tanto, contenga la condición de posibilidad para el conocimiento de los objetos en general. Hemos expuesto en el capítulo anterior, las principales ideas de la estética trascendental, como de la deducción trascendental, estos son espacio y tiempo como estructuras formales *a priori* y los conceptos puros del entendimiento (del mismo carácter formal y *a priori*).

El problema surge cuando intentamos acomodar el fenómeno físico al carácter necesario que debe tener la experiencia si se conforma como trascendental, cuando nos volcamos netamente al plano empírico, a saber, a los fenómenos físico-materiales, ¿cómo debemos entender la “naturaleza” (como experiencia)? Y aún más, ¿cómo atribuirle justificadamente a la experiencia este carácter trascendental? ¿Cómo encontrar el carácter necesario en la naturaleza contingente del fenómeno? Kant también hace esta pregunta en estos términos:

²⁵ Cassirer, Kant, vida y doctrina, 230. Énfasis mío.

¿Cómo concuerda esta frase: la necesidad de los juicios de la experiencia debe estar contenida en la síntesis de las percepciones, con la proposición sobre la cual he insistido muchas veces anteriormente: la experiencia como conocimiento *a posteriori*, puede ofrecer sólo juicios contingentes²⁶?

Se ve claramente que esto resulta especialmente problemático, sobretudo, porque ya se estableció que para todo conocimiento se necesita de la percepción en la intuición, como dato *a posteriori*, es decir, se necesita que “algo” se me “de” a la sensibilidad bajo las estructuras formales de la intuición.

Todo conocimiento es posible en la síntesis *a priori*, como un entrelazamiento y una constitución que es demandada por la misma estructura *a priori* de la forma de conocer. Como ya hemos advertido, el conocimiento de los objetos y de los objetos en general funciona en la ciencia y debe funcionar también para la metafísica como un sistema de deducción cierto y seguro, en el cual se demuestren los principios de los fenómenos y que sirva de condición de posibilidad para todo objeto posible. Esto bien puede funcionar con el método matemático, siendo éste, *a priori* y formal, pero para el “dato” del objeto físico se vuelve problemático, justamente porque demanda percepción (dato empírico, sólo posible *a posteriori*).

Aquí es donde se revela el problema de la legalidad empírica *a priori*, que en la síntesis *a priori* de las ciencias *a priori*, que son la geometría y la aritmética, que construyen su objeto, no tiene. Pues el objeto de la ciencia empírica de facto existe y no podemos “poner” en él (a modo de construcción *a priori*) las características de su propia legalidad.

Si tropezamos con esta dificultad, es imposible rehuir de la incompreensión a la que hemos incurrido, ya la división entre “fenómeno” y “cosa en sí” se nos advertía desde muy pronto. La realidad, aquí entendida, se nos revela como un “modo del modo de conocer las cosas”, a través de determinaciones, que como tales, limitan al objeto, para dar paso al fenómeno como una determinación del entendimiento bajo las estructuras formales de la intuición. Lo que sea el objeto en sí mismo es inaccesible al entendimiento humano, del que partimos, y del que sólo podemos partir, la determinación del entendimiento es nuestra única herramienta para enfrentar el mundo. Dar un paso más allá es transgredir la propia capacidad humana de conocimiento que se manifiesta en la dialéctica de la razón pura, y en la que no podemos incurrir en la filosofía crítica, que ella misma se propone establecer las posibilidades y los límites de ésta.

Bajo esta consideración, solo nos queda comprender la naturaleza ya no como un conjunto de elementos físicos, a saber, como un manojito de elementos que están en el mundo (como cosas en sí, que somos incapaces de determinar) sino como un conjunto de elementos que siguen siendo físicos (que de hecho existen y se nos manifiestan), pero que en cuanto fenómenos son elementos y acontecimientos determinados y ordenados por medio de reglas, que a su vez, deben ser suministradas por el entendimiento.

A partir de lo anterior, no podemos suponer de inmediato que hemos de conocer la naturaleza entera como dada a nuestro entendimiento, como un sistema estático y cerrado. Sino que debemos entender la naturaleza como un sistema dotado de partes, cada vez mas determinable en precisiones a través del entendimiento (esto es patente en el método científico y el avance de las ciencias en la captación de todo fenómeno natural), y, que por tanto, sólo podemos conocer a través de la percepción individual de cada fenómeno y jamás de manera completa, como un inventario de todos los sucesos naturales existentes. En efecto, el sistema de experiencia debe entenderse como “un conjunto de relaciones en

²⁶ Immanuel Kant, *Prolegómenos (1783)*, Trad. Julián Besteiro (Madrid: SARPE, 1984), 102-103.

desarrollo y no una totalidad de datos absolutos²⁷”, una concatenación de fenómenos, que, como tal, siempre es susceptible de avanzar en una determinación progresiva a través del conocimiento.

Así es como debemos entender la experiencia en su uso puramente trascendental, puesto que la experiencia entendida como una concatenación de fenómenos, cada uno de ellos sólo posible a través de conocimiento *a posteriori*, sin embargo regidos todos por leyes *a priori*. El método trascendental en la experiencia encuentra la solución, pues;

Las leyes que rigen la concatenación de los fenómenos, es decir, de la naturaleza en general, no pueden ser reveladas por ninguna experiencia, ya que la experiencia misma, presupone a su vez, la existencia de tales leyes que sirvan a priori de base a su posibilidad²⁸.

No se trata aquí de conocer esa o aquella existencia como “realidad”, pues el conocimiento de la realidad como determinación necesita sensación del objeto, lo que aquí se afirma es que el esquema, es decir, el “órganon” de la experiencia, como posibilidad, debe ser *a priori*, pues ella misma debe ser el sostén de toda la experiencia tal y como la conocemos. Tenemos de manera *a priori* en el entendimiento humano las bases, los “moldes”, que aplicamos a lo que conocemos como fenómeno, y que lo posibilitan. En otras palabras lo que está aquí de manera *a priori* y antes que toda experiencia es la regularidad de la misma. Un sistema de leyes de la experiencia que dan pie al conocimiento fenoménico y que denominamos como “naturaleza”.

En esta idea de regularidad en un sistema de experiencia, seguimos la lectura de Cassirer, en la cual nos advierte:

Claro está que esta necesidad no tiene carácter “absoluto” sino que es una necesidad puramente “hipotética”. No rige nunca más que bajo la premisa de que se reconozca existente y válida la norma de la que se derivan las otras reglas como consecuencia²⁹.

Este carácter hipotético refiere a que las estructuras *a priori* constituyen un sistema, es decir, a un entrelazamiento de fenómenos que cumplen una legalidad unos con otros.

Por ejemplo, supongamos que un suceso B es el efecto de un suceso A, la legalidad de la experiencia solo rige en la medida que A pueda darse, puesto que sin A, que en este caso es la causa de B, el suceso B no podría darse. Que, por ejemplo, una piedra se caliente, depende de *si* sólo tal piedra haya estado expuesta a la luz del sol:

Que este calentamiento resulta necesariamente de la iluminación por el sol está contenido, sin duda, en el juicio de experiencia (mediante el concepto de causa); pero esto no lo aprehendo de la experiencia, sino al revés, la experiencia misma es generada al agregar a la percepción el concepto del entendimiento (la causa)³⁰.

El “sistema de los principios del entendimiento puro” nos presentan las categorías como la tabla completa de la posibilidad de experiencia, es decir, que funcionan como la condición de posibilidad de todos los fenómenos, puesto que son conceptos de las condiciones generales que corresponden a reglas universales de síntesis. Aquí reside toda la regularidad de

²⁷ Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, 241.

²⁸ *Kant, Prolegómenos*, 122.

²⁹ *Ibid.*, 229.

³⁰ *Kant, Prolegómenos*, 103.

la naturaleza, desde donde el entendimiento ordena, a través de la autoconciencia en la apercepción (como conciencia empírica) y que liga a través de la imaginación, toda posibilidad del objeto dado al conocimiento humano.

4. Regularidad en la experiencia: magnitud y permanencia.

Como hemos expuesto, la experiencia, en su uso trascendental, es otorgada por el sistema de los conceptos puros del entendimiento, que funcionan como conceptos que subsumen la posibilidad de una síntesis empírica (a través de la imaginación) como una particularización aplicable a todos los objetos de la experiencia. Esto es, las categorías desempeñan el rol de conceptos *a priori*, que a través de la imaginación que liga a éstos con la intuición pura de la sensibilidad, son aplicables al mundo y, por tanto, son la condición de posibilidad de conocer la experiencia en general de modo sistemático como un todo.

El sistema de las categorías como es sabido, se divide en cuatro grupos, de tres momentos cada uno. Ahora haremos mención de los cuatro grupos, mas sólo con el afán explicativo de abarcar más claramente el tercero, este es el de la relación, que nos proporcionará una idea clara del concepto de causalidad en la concepción kantiana y patentizará su crucial y determinante existencia para el sistema completo.

Primer grupo, de la cantidad, que contiene unidad, pluralidad y totalidad. Segundo grupo, de la cualidad: realidad, negación y limitación. Tercer grupo, de la relación: inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*), causalidad y dependencia (causa y efecto) y comunidad (acción recíproca entre agente y paciente). Cuarto grupo, de la modalidad; posibilidad-imposibilidad, existencia-no-existencia, necesidad-contingencia.

Las categorías como tales son conceptos que, como ya habíamos dicho, tienen que referirse al objeto, es decir, a alguna experiencia posible. Sin embargo, en su uso puramente abstracto, no puede aplicarse sin más, necesitamos del entendimiento.

Para la aplicación de las categorías a la experiencia posible, Kant recurre a lo que denomina esquematismo, como el medio en que el entendimiento las refiere al objeto a través de la síntesis de la imaginación con la intuición pura del tiempo.

Los esquemas, como una imagen que nace de la síntesis del entendimiento, entre concepto y el tiempo, son los únicos capaces de dar significación a las categorías, y por tanto, otorgarle sentido, es decir, hacerlo inteligible en una experiencia posible.

Torreti explica muy bien este proceso de la siguiente manera:

El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento es el procedimiento por el cual las categorías puras organizan la forma universal de la sensibilidad- el tiempo- y se vuelven así aplicables a la multiplicidad empírica dada o dable en esa forma. Los esquemas de las categorías son “determinaciones trascendentales del tiempo”, esto es, modos de estructurarse la multiplicidad pura del tiempo unificada conforme a estas categorías³¹.

De hecho, la única manera que tenemos de referir el orden que otorgan las categorías a la experiencia es a través de los esquemas, porque justamente hacen posible su uso empírico revistiendo de sensibilidad al concepto a través del tiempo. El esquema, entonces,

³¹ Torretti, *Manuel Kant*, 2:535.

es un método por el cual nos es posible concebir la naturaleza como una interconexión de percepciones otorgado por las categorías.

Ahora bien, todo esquema remite a los objetos, y es por ello que remite a la realidad. Ésta, en un sentido categorial, es un concepto puro del entendimiento que conlleva sensación, esto es, percepción empírica. Toda percepción empírica, como ya hemos dicho, conlleva de por sí (por el sólo hecho de ser una percepción) conciencia empírica, esto es, la autoconciencia de que puedo conocer, que es suministrada por la apercepción trascendental. Toda percepción es realidad, y esta es medible, en lo que se denomina “magnitud”.

Puesto que todo fenómeno (que es percepción y, por tanto, refiere a la realidad) siempre se nos dan en un “aquí” y “ahora” determinados, nada puede dársenos fuera del tiempo y del espacio, ya que la misma síntesis es siempre temporal en la medida que recorre y aprehende lo vario de la representación a un concepto y logra el conocimiento, como queda demostrado en los capítulos precedentes.

Puesto que según la visión de Kant el fenómeno es aprehensible temporalmente, este no es simple, sino que siempre puede descomponerse en partes, el fenómeno en su síntesis siempre necesita de lo sucesivo (en el tiempo). Cuando, por ejemplo, recordando el caso de la flor, veo una flor “aquí” y “ahora”, y soy afectada por su intenso color rojo (como meras determinaciones subjetivas), existe una infinitud de momentos en que la sensación de rojo, por ejemplo, fue “agregándose” en el tiempo sucesivamente, hasta poder ver el rojo de la flor tal y como lo veo, asimismo, existe una infinitud de momentos en el tiempo en que ese color, tal y como lo percibo, es nada, cuando dejo de mirar la flor. El proceso, a través del cual percibo el color de una flor o su aroma, nunca es instantáneo, sino que se determina por el sentido interno y se da de forma sucesiva, de manera dinámica en el sujeto y nunca de manera estática.

Este modo sucesivo de aprehensión de un objeto y, por lo tanto, de “captación de su realidad”, es siempre determinable y medible en lo que el filósofo (siguiendo la física newtoniana) denomina *quantum*, en la que existen indeterminados momentos en que un objeto se me hace efectivamente presente en un sensación (como una producción sucesiva de realidad). “Hay pues, una relación y una conexión, o más bien un tránsito,³² de la realidad a la negación que convierten cada realidad en representable como *quantum*” y que, por consiguiente, todos los fenómenos en cuanto tales, poseen.

Para las categorías de cantidad, y de cualidad, Kant asume el esquema de magnitud; mientras que determinamos para las categorías de la cantidad magnitudes extensivas, las de cualidad se determinan en magnitudes intensivas (también denominadas *quantum*).

Las magnitudes extensivas responden a la pregunta por el tamaño, y el esquema de la magnitud extensiva es el número, en la medida en que ocupan un espacio, esto es, en relación con el sentido externo, que presupone el sentido interno en cuanto todo fenómeno es temporal.

La magnitud intensiva, en cambio, responde a toda clase de fenómenos sin excepción, porque tiene relación con el sentido interno, es decir, guarda una relación temporal que todo fenómeno, por ser tal, posee. El descubrimiento de la magnitud intensiva, es uno de los principios decisivos para toda la concepción kantiana de la experiencia en un uso puramente trascendental, esto es, como un sistema interconectado de leyes que hacen posible la experiencia como fenómeno.

³² Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 186.

La magnitud intensiva resulta crucial porque permite saber *a priori* que todo fenómeno posee un grado, a saber, un tránsito entre lo que es (como fenómeno) y lo que no (cuando deja de ser para mí, en cuanto deja de afectarme). Esto no quiere decir que con la magnitud intensiva podamos asegurar la existencia de algo sin que antes se nos presente a los sentidos, pero podemos retener con estricta universalidad y necesidad, e incluso antes que un fenómeno particular se nos dé, que este posee y poseerá un grado, o bien:

Lo real del fenómeno tiene siempre magnitud, pero no una magnitud extensiva, por tanto, aunque las sensaciones son dadas siempre, como tales, a posteriori, su propiedad de tener un grado y de que este grado, en la medida en que experimenta un cambio, tiene que variar continuamente, puede ser considerada a priori como necesaria³³.

El fenómeno, que es siempre dado y aprehendido en una continuidad (en el tiempo), posee la cualidad de ser gradual (magnitud intensiva) en cuanto nos es dado como tal, y es esta condición constitutiva de todo fenómeno sin restricción y necesariamente aplicable *a priori*.

En el concepto de magnitud, tanto extensiva como intensiva, residen, según la concepción de Kant, los dos principios constitutivos de la experiencia y que son incondicionalmente necesarios para toda experiencia en general, es decir, tienen naturaleza apodíctica, estos principios también los llama matemáticos, por su certeza intuitiva e inmediata.

En lo que refiere a la magnitud extensiva, que cae bajo la categoría de la cantidad, Kant denominará a los principios constitutivos de la experiencia *Axiomas* de la intuición, en cuanto todo fenómeno se representa y debe representarse bajo las formas puras de las intuiciones de espacio y tiempo. Lo que establecen los axiomas de la intuición es que todo fenómeno, sin excepción, debe representarse bajo estas estructuras formales de la sensibilidad. Ningún fenómeno, escapa de su naturaleza espacio-temporal, como las condiciones de la sensibilidad; para que un fenómeno se dé a nuestra sensibilidad debe estar regido necesariamente por espacio y tiempo. Este principio rige *a priori* para todo fenómeno dado en una experiencia posible.

En lo que refiere a la magnitud intensiva, que cae bajo la categoría de la cualidad, Kant denominará a los principios constitutivos de la experiencia *Anticipaciones* de la percepción, esto es que todos los fenómenos, en cuanto reales (en la sensación) poseen un grado. Esta certeza apodíctica de que todo fenómeno en cuanto percepción posee magnitud intensiva es lo que permite, como la palabra lo dice, anticipar como una norma general, no la percepción misma (ya que esta siempre es *a posteriori*), sino su forma y su contenido, como la cualidad de tener un grado. Este principio que me permite saber *a priori*, a través de la estructura formal del tiempo, que todo fenómeno posee un grado funciona como una medición que nos da la capacidad de anticipar que toda percepción formalmente me vendrá dada bajo las estructuras espacio-temporales (axiomas de la intuición), pero que también en su contenido, poseerá un grado. No puedo anticipar que veré una flor roja, pero si puedo saber *a priori* que tal constructo mental subjetivo me será dado bajo las formas puras de la intuición, y que su realidad, en tanto la perciba, me afectará en un grado siempre determinable, como, por ejemplo, la percepción de su aroma o la intensidad de su color.

El concepto de magnitud, entonces, genera los principios constitutivos de la experiencia como los *axiomas* de la intuición y las *anticipaciones* de la percepción, que funcionan como un "instrumento del pensamiento mismo, un medio puro de conocimiento con el que

³³ Cassirer, Kant, vida y doctrina, 217.

empezamos construyendo para nosotros la “naturaleza” considerada como el orden general y sujeto a leyes de los fenómenos³⁴”.

Ahora bien, que todo fenómeno como percepción posea un grado implica que todo fenómeno se nos presenta como real en la sensación, esto es, que se nos da como existiendo. Esta existencia de los fenómenos la aprehendemos de forma sucesiva como “estando” en el tiempo. Esta realidad, en la que “están” los fenómenos, se nos presenta como un torrente de fenómenos que cambian y mutan constantemente. Que todo fenómeno posea un grado quiere decir que para mí existen infinitas posibilidades de que un objeto se me de cómo existiendo ahora “aquí”, y luego “allá”, de una manera o la otra. Todo fenómeno, como hemos establecido, es estrictamente temporal, y nace para mí bajo las estructuras espacio-temporales, por tanto, todo fenómeno está sometido al tiempo y se nos dan en un constante cambio.

Cuando decimos que algo cambia, por ejemplo, la madera incinerada al fuego, o la posición del sol durante el día, siempre tenemos un parámetro donde “algo” (indeterminado, tal vez) se mantiene existiendo de manera permanente en función de que tal cambio se produzca. Esta idea ontológica de que algo permanece en el fenómeno es el concepto de sustancia, como lo que permanece y se mantiene categorialmente en todo los fenómenos, que como temporales, cambian.

El tiempo es de hecho la estructura estática bajo la cual todos los fenómenos se nos dan como cambiantes, pero dado que no podemos percibirlo (puesto que es una intuición pura y, por tanto, condición de posibilidad para todos los fenómenos) debemos retener lo que permanece en el objeto como un sustrato de la estructura del tiempo mismo. Queda así demostrado que todo cambio no es más que una modificación de ser de la sustancia, donde el grado (*quantum*) no aumenta ni disminuye, sino que permanece. Esta idea de la permanencia de la sustancia viene muy arraigada a la concepción física newtoniana de la época, en lo que Kant anuncia como la primera ley de la mecánica donde se establece que en todos los cambio de la naturaleza corpórea la cantidad de materia permanece, sin aumento ni disminución, lo que equivale a decir que nada se crea ni se destruye, sino que cambia³⁵.

Bajo la consideración categorial de sustancia y accidente; la primera como la permanencia del fenómeno que es otorgada por el tiempo como un sustrato, y la segunda como una modificación del modo de ser de la sustancia, es posible determinar a todo fenómeno en su existencia incesante, y establecer que sus cambios pertenecen a distintas determinaciones de la misma sustancia que se modifica (que cambia su modo de ser pero que no varía su contenido), La sustancia se configura, entonces, como la representación empírica de la idea del tiempo:

Para determinar en un sentido objetivo la aparición de un cambio, no basta con que admitamos la existencia de diversos contenidos y los colguemos en diversos momentos en el tiempo- ya que ni el tiempo ni el momento de por sí son objetos de posible percepción-, sino que para ello debemos encontrar en los fenómenos mismos un algo permanente e invariable con relación al cual podamos poner de relieve el cambio operado en otros aspectos³⁶.

³⁴ *Ibid.*, 211.

³⁵ Cf. Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, (1786), trad. Carlos Másmela (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 132-134.

³⁶ *Cassirer, Kant, vida y doctrina*, 220.

El concepto de cambio, entonces, sólo es posible bajo la idea necesaria de la permanencia en los fenómenos, como un esquema de la categoría de sustancia y accidente necesario para la representación del tiempo en general, en el cual, todos los fenómenos se suceden en un sistema interconectado de legalidad *a priori*.

Según lo dicho, la permanencia en el fenómeno es el sustrato del tiempo, en cuanto la sustancia pertenece a la existencia de los objetos en general. Esta permanencia entonces funciona como un parámetro de todo cambio posible de los objetos de la experiencia, el cambio es una modificación de todo lo que permanece (la existencia) en el fenómeno, este cambio en el tiempo puede darse de dos formas; la sucesión, como que un evento o hecho A precede necesariamente a un evento o hecho B, y la simultaneidad, como que un evento (o hecho) A coexista con un evento(o hecho) B.

La sucesión y la simultaneidad se configuran como determinaciones del tiempo posibilitadas ambas por la idea de permanencia. Estos modos del tiempo rigen para todas las relaciones de los fenómenos (que existen en el tiempo).

Ahora vemos que sólo bajo estos tres modos del tiempo (permanencia, sucesión y simultaneidad) es posible pensar a todas las representaciones (fenómenos) como estando en una necesaria conexión en una experiencia posible dada como un sistema. Desde aquí desprende Kant el segundo grupo de principios de conceptos puros; los principios dinámicos. Estos refieren a la existencia de los objetos como estando en una necesaria interconexión *a priori*, en una relación necesaria dentro de un sistema de experiencia. Estas leyes *a priori*, son estrictamente regulativas y no constitutivas en la medida en que se limitan sólo a regular *a priori* el modo de conexión temporal entre uno y otro, pero en ningún caso determinan la existencia del fenómeno; lo que le concierne a los principio regulativos es justamente regular, esto es, ordenar priori la relación fenoménica necesaria, pero en ningún caso determinar la existencia de los fenómenos como tales. Este saber *a priori* genera reglas que son necesarias en su interconexión y, por ello, regulan la experiencia como sistema. Estas reglas son las *Analogías* de la experiencia:

***Esta unidad sintética en la relación temporal de todas las percepciones, relación que se halla determinada a priori, constituye el principio según el cual todas las determinaciones empíricas temporales deben estar sometidas a reglas de determinación universal del tiempo*³⁷.**

Las analogías de la experiencia trazan con necesidad (por ser *a priori*) el entrelazamiento total de los fenómenos y establecen su interdependencia los unos con los otros en orden de los modos en que se estructura el tiempo, este, como ya mencionamos, son la sucesión y la simultaneidad.

Justamente porque la magnitud y la permanencia son esquemas que provee el entendimiento por medio de la imaginación es que podemos pensar a la experiencia como un sistema de legalidad *a priori*. Es aquí donde reside la posibilidad de una experiencia como sistema, ya que a través del entendimiento, que regula y ordena a través de leyes *a priori* lo diverso y cambiante de la naturaleza dada, construyo para mí una posibilidad de experiencia, es decir, una experiencia que se rige *a priori* por leyes constitutivas y regulativas que posibilitan que me represente el fenómeno como una ordenación empírica haciendo inteligible algo como lo que denomino experiencia. Esta experiencia es condición de posibilidad para el fenómeno en general en cuanto es condición de posibilidad de representarme el fenómeno como una entidad aprehensible e inteligible y no como una

³⁷ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 212.

caótica impresión de determinaciones subjetivas, que como tal, no puede denominarse experiencia.

5. Concepto de causalidad.

Luego de haber establecido los cimientos de toda la concepción kantiana, vamos a tratar ahora con el concepto de causalidad, que es parte de las categorías de la relación (causa y efecto) y expondremos cómo es posible en su determinación necesaria para una experiencia posible. En la segunda *analogía* de la experiencia, que como principio regulativo establece la necesaria y universal relación de sucesión entre los fenómenos, Kant intenta solventar el problema que se nos aparece hasta hoy, como polémico. Vamos a exponer cómo se presenta el tratamiento de la causalidad *a priori* e intentaremos una solución.

Para el planteamiento del problema de la sucesión, es imprescindible, como ya habíamos advertido, la aprehensión de la naturaleza como un sistema de interconexiones dependientes unas con otras de manera necesaria. Esta idea de un sistema sólo es otorgada por la apercepción trascendental, es decir, la autoconciencia de la posibilidad universal que es la condición de posibilidad de cada conciencia particular actual, como facultad humana, que se funda en conocimientos *a priori*. Sólo una apercepción trascendental, fundada en la facultad cognoscitiva de la imaginación a través de conocimientos *a priori*, es posible la representación de un sistema de legalidad incondicional en donde las relaciones de los fenómenos resultan necesarias de modo regulativo en la experiencia. Sin la apercepción ningún juicio *a priori* acerca de la experiencia como un sistema ligado *a priori* es posible.

El tercer grupo de categorías, de la relación, es tratado por el esquema de orden, el concepto de causalidad se establece a través del esquema, como la sucesión (temporal) necesaria de que un evento o hecho A preceda a un evento o hecho B, esto es, que todo efecto (B) este estrictamente ligado a su causa (A). La segunda analogía de la experiencia establece que existe una regla *a prioricomo* una relación necesaria en el tiempo que determina que un suceso B no puede existir sin la existencia antecedente de un suceso A, a modo que el suceso A es la causa de un suceso B, que se configura como efecto (de A).

Resulta especialmente problemático el hecho de que necesariamente exista una relación de sucesión temporal no reversible, esto es, que necesariamente una causa anteceda a su efecto como condición *a priori* aplicable a todos los fenómenos, más bien, a hechos que son meramente empíricos; ¿Cómo podríamos adjudicar legalidad *a priori* a un suceso empírico que sólo nos puede ser dado *a posteriori*? No resulta tan claro ver cómo de un suceso indeterminado A tenga que necesariamente proceder un suceso indeterminado B.

El principio de sucesión es sólo regulativo en la medida en que determina necesariamente la relación irreversible de una causa con su efecto, pero no determina la existencia del hecho empírico en particular. Lo que se retiene aquí es la condición formal de la relación de todo fenómeno en una experiencia posible del efecto con su respectiva causa, no la existencia o no existencia de un evento como un caso particular empírico.

El argumento es el siguiente: percibimos que todos los fenómenos fluyen en su acontecer empírico, este fluir de los fenómenos es percibido por mí a través de la síntesis en la imaginación de dos sucesos en el tiempo. Pero el percibir que dos fenómenos se suceden uno al otro, no me autoriza para calificar de necesaria la relación, aún cuando, por inducción, pueda asegurar que siempre un suceso se sigue de otro (como el efecto

de su causa) justamente porque a través de la síntesis temporal entre dos fenómenos no podemos distinguir cual es la relación entre uno y otro, sino que solo podemos percibir que uno es primero y el otro le sucede.

En la percepción sólo podemos reconocer a los fenómenos como cambiantes, en cuanto somos capaces de aprehenderlos en la forma sucesiva del tiempo, esto es, percibimos el cambio y nada más. Ahora bien, la clase de relación temporal fenoménica que existe entre un fenómeno y otro, esto es, la posibilidad de establecer de qué tipo es la relación entre los fenómenos que cambian viene determinada por la ley de la causalidad como una sucesión necesaria regida por esa ley, en la medida en que el concepto puro del entendimiento de causalidad subsume el proceso de sucesión irreversible en el tiempo de los objetos como un proceso necesario.

Podemos distinguir, junto con Kant, la sucesión subjetiva; en la percepción siempre sucesiva de los fenómenos y la sucesión objetiva; que refiere a que tal percepción se da porque el entendimiento relaciona necesariamente el efecto con su causa a través del concepto puro de causalidad, y éste (el concepto de causalidad) es el que posibilita el conocimiento del cambio en los fenómenos como un proceso estrictamente sucesivo no reversible y ,por tanto, es la condición de posibilidad de una experiencia que presupone a la causalidad como necesaria. Así, esta regularidad sucesiva, es una regla para toda la experiencia.

Es importante, para adelantar posibles replicas, patentizar que no es que el filósofo haya pretendido extraer una ley para los fenómenos mismos (siempre empíricos) de un concepto *a priori* como una generalización inductiva de la percepción, lo que aquí concierne es un tipo de orden en la temporalidad de los fenómenos que es la sucesión, en la medida en que el entendimiento subsume la sucesión fenoménica al concepto de causa y esta, como una regla, la hace posible en el sistema incluso antes de que un fenómeno empírico particular nos sea dado.

Sin este principio regulativo de la experiencia todo cambio en el fenómeno nos resultaría caótico e inentendible, no sabríamos, por ejemplo, por qué si lanzo una piedra contra un vidrio éste se rompe, o que necesariamente si pongo mi mano cerca del fuego sentiré dolor. Que nosotros sepamos que si lanzo una piedra a una velocidad determinada contra un vidrio la fuerza de impacto romperá el vidrio, o que el fuego provoca dolor al contacto con la piel por la trasmisión de calor, es una regularidad que impone el entendimiento a través del concepto de causalidad (que determina lo primero como causa y lo segundo como efecto en cada uno de los ejemplos) a modo de establecer la relación de sucesión necesaria como inteligible para nosotros y que la hace posible en su proceso causal y no como un mero fluir arbitrario de los fenómenos. Así, la causalidad establece que si, tomando el primero de los ejemplos, ocurre un evento A (lanzar una piedra) y un evento B (un vidrio se rompe) la relación necesaria que se da entre estos dos eventos es de A hacia B y no a la inversa; es causa de lanzar una piedra en contra de un vidrio (A) que el vidrio se rompa (B), pero no existe la necesaria relación de que un vidrio se rompa (B) y lanzar un piedra una piedra (A) sucesivamente. Luego, existe una regla, suministrada por el entendimiento (a través de la categoría) que establece *a priori* que (A) debe anteceder a (B) en su necesaria relación temporal.

Todo cambio en su relación temporal con otros fenómenos, posee una regla de sucesión en el tiempo, lo que quiere decir que todo cambio es regularmente regido por el principio de causalidad que el mismo entendimiento dispone a través del concepto puro. Es esta regla la que hace posible la experiencia como un sistema de interconexión necesaria sometida a reglas de sucesión.

A propósito de la causalidad, como una regla que hace necesaria la relación sucesiva en todos los fenómenos de la experiencia como condición de posibilidad, Cassirer expone:

El principio de causalidad, en sentido crítico, no significa otra cosa que el medio indispensable de que disponemos para objetivar la sucesión de los fenómenos en el tiempo. La sucesión causal de los fenómenos no se deriva de su sucesión en el tiempo, sino que, por el contrario, sólo aplicando el concepto de causa y efecto a una determinada cadena de percepciones, podemos determinar unívocamente el orden objetivo de sus elementos en el tiempo. Si nos atenemos a este resultado, reconoceremos inmediatamente que no existe ninguna posibilidad de exceptuar ningún campo especial³⁸.

Existe la regla causal que determina la relación sucesiva en el tiempo de todos los fenómenos porque el entendimiento, en el proceso de síntesis del conocimiento, refiere necesariamente al concepto puro del entendimiento y le otorga orden y sucesión antes incluso que los objetos me sean dados como causas y efectos (como fenómenos empíricos particulares). Esto no quiere decir que de antemano pueda conocer y con ello anticipar todos los fenómenos como causas y efectos, puesto que un fenómeno necesita de material empírico para ser tal, lo que aquí se anuncia es que existe una regla impuesta por el entendimiento de regularidad de sucesión de un fenómeno A a uno B, en ese orden necesariamente, el primero como causa, el segundo como efecto. Por ejemplo, yo no puedo saber necesariamente que si lanzo una piedra, se romperá el vidrio, pues incluso puede suceder que la fuerza de impacto no sea la suficiente para romperlo, o que la piedra no alcance al vidrio, lo que sí puedo saber de antemano (por la regla de sucesión impuesta por mi propio entendimiento a la experiencia) que existe una regla según la cual, si existen dos sucesos como lanzar una piedra y romper un vidrio, su relación necesaria será que la causa de romper un vidrio es haber lanzado una piedra y no al revés.

El entendimiento, que otorga regularidad a la experiencia en su acepción formal, se representa a través de la categoría de la causalidad, un fenómeno A en estricta relación con un fenómeno B, puesto que sólo así es posible un sistema inteligible de sucesión empírica. Ahora bien, si resulta que al entendimiento le es dado un fenómeno B, éste buscará, bajo el esquema de orden en la sucesión fenoménica, un fenómeno A que le sirva de causa. Es importante recalcar que esto no quiere decir, en ningún caso, que la regla por la cual un fenómeno es ligado a otro en conexión causal a modo meramente regulativo, como una relación necesaria, constituya el fenómeno que le hace falta para completar la concatenación necesaria de sucesión, como si fuera el caso que sólo se nos diera un fenómeno B (como efecto) y el entendimiento constituyera el evento A que le sirve de causa. Lo que aquí se revela es que somos nosotros mismos (a través del entendimiento) los que sometemos una relación necesaria de sucesión como un proceso causal, porque esta es la única manera de regular la experiencia, como un sistema de fenómenos enlazados que acaecen inteligiblemente.

Una vez establecido los parámetros que podrían validar el apriorismo causal kantiano, nos queda ahora flanquear lo planteado por Hume con respecto al tema, para así hacer más patente la propuesta del filósofo prusiano. Resulta bastante insólito que hasta hoy, la propuesta empirista humeana constituya una dificultad contra todo intento de determinabilidad natural. El empirista inglés propone que el proceso causal, esto es, lo que llamamos causalidad, es producto de un simple juego de ideas e impresiones de la razón que juzga cierta regularidad en el ámbito empírico por el mecanismo psicológico de la

³⁸ Cassirer, Kant, vida y doctrina, 398.

asociación de las ideas. Para él, lo que llamamos causalidad no es más que una inducción y generalización de algunos hechos que suceden siempre como las causas a sus efectos; sé que si lanzo una piedra contra un vidrio este se romperá porque siempre ha sido así y no de otra manera, mi asociación de ideas me permite reconocer el hecho como causa y efecto.

Lewis White Beck plantea que la concepción humeana puede entenderse de la siguiente manera: “entre eventos, encontramos empíricamente algunos pares similares que tienden a repetirse, y entonces, hacemos el juicio inductivo: los eventos como los primeros miembros de los pares son causas de eventos como los segundos³⁹”. Mientras que la concepción de la causalidad kantiana: “Todo lo que sucede, esto es, que empieza a ser, presupone algo sobre lo cual es seguido mediante regla⁴⁰”.

Estas dos posturas acerca del proceso causal se muestran al menos, en primera instancia, como insolubles y contrarias. Pero tanto Hume como Kant aceptan dos premisas básicas que permanecen estables en el argumento de los dos filósofos, primero: que todo evento se da a nuestra percepción de manera continua, esto es, como una serie de sucesión en el tiempo, y segundo: que todo proceso causal se muestra en la naturaleza como un hecho empírico particular que es siempre igual, es decir, que genera patrones de repetición en los eventos. Todo evento causal nace de la experiencia siempre sucesiva, un hecho siempre refiere a otro confiriéndole un orden a la naturaleza de sus causas a sus efectos. El planteamiento se diverge cuando Kant asegura que esta experiencia causal es posible solo gracias a que el entendimiento ya ha impuesto la regularidad a través del concepto puro de causalidad como confiriéndole un orden y haciendo la relación como inteligible para nosotros mismos.

Según Hume basta con reconocer ciertos patrones empíricos que se repiten para desprender el concepto de causalidad, sin embargo, en la concepción kantiana se necesita de un proceso de “reconocimiento” en el cual yo pueda ser consciente de que existe una regularidad de sucesión, en la medida en que el entendimiento la legisla de manera *a priori* a través del concepto de causalidad. Vemos que mientras para Hume sólo después de conocer el evento que se nos da en la experiencia podemos derivar el concepto de causalidad, sin embargo, según Kant es imposible conocer el evento que se nos da en la experiencia sin presuponer anteriormente (*a priori*) el concepto de causalidad⁴¹. Porque para él la causalidad misma (me refiero al concepto de causalidad) conlleva la legislación *a priori* en un sistema de experiencia.

Según Beck, el problema puede traducirse como sigue; en cada uno de los argumentos puede reconocerse dos momentos en los cuales la tesis se estructura, como dos pasos argumentativos que se siguen uno de otro, aquí radicaría la diferencia de ambas propuestas: Hume asegura que (1) reconocemos que A es la causa de B por inducción y observación de la regularidad en que A precede a B. y que (2) según esta observación de la forma de la sucesión regular construimos nuestro concepto de causa. Es decir, de esta observación de regularidades desprendemos el concepto de causa. Mientras que Kant afirma con Hume (1) que la causalidad de hecho es observable en la experiencia como patrones de regularidad de sucesión en la que A precede a B.

³⁹ Lewis White Beck, “Once More unto the Breach: Kant’s Answer to Hume, Again”, en *Essays on Kant and Hume*, 135 (New Haven and London: Yale University Press, 1978).

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cf. D. P. Dryer, “The Second Analogy”, en *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*, eds. William L. Harper and Ralf Meerbote, 59 (Minneapolis: University of Minnesota, 1984).

Pero Kant niega (2). Mientras podamos hacer “lógicamente clara” la concepción de la relación de la causa al efecto sólo después de que lo hayamos “usado en la experiencia” (como en (1)) la regla general, a saber, que para que B sea un evento debe haber algún otro evento como la condición para su posición en una serial, [de] orden temporal⁴².

El pasaje anterior quiere decir que es necesario el reconocimiento que para que algo suceda, tiene que haber sucedido algo antes que funcione como su causa porque existe una regla de sucesión que reconocemos, y que hace posible todos los eventos.

Resulta claro ver porqué, según Kant, la propuesta humeana no es satisfactoria para un sistema de interconexiones necesarias en un sistema. Si aceptásemos junto con Hume, que la causalidad no es más que una generalización de los hechos empíricos que logra mi percepción, esta no podría configurarse como un principio regulativo de sucesión, esto es, como un principio *a priori*, justamente porque un concepto extraído de la experiencia no da la calidad universal ni necesaria que un sistema de legalidad *a priori* necesita para configurarse como tal.

Para llegar a una posible solución en la propuesta kantiana no nos queda más que invertir el problema; ya no como que desprendamos la causalidad de los hechos empíricos que siempre se repiten y mantienen cierto orden perceptual, como una regularidad en mis sensaciones de los fenómenos de la naturaleza. Lo que se hace necesario aquí es mostrar que a partir de este concepto (de causalidad), como una regla que nosotros mismos suministramos a las percepciones, puesto que el entendimiento es el que posibilita la síntesis en el concepto en el fenómeno, se da pie a la “estructura formal”, siempre necesaria, de determinación en una sucesión temporal.

La máxima de la segunda analogía de la experiencia puede formularse así: todo los fenómenos son susceptibles de cambio en cuanto son temporales, existe un principio regulativo que es impuesto por el concepto de causalidad que dice que todo efecto tiene su causa correspondiente en orden a su relación meramente regulativa de sucesión de los fenómenos en su dependencia temporal. Todo lo que cambia es algo que antes no era (como modificación de estados del tiempo) y, por tanto, es un estado distinto del anterior, ahora bien, este cambio, que es un efecto de una modificación, requiere de la estricta dependencia de una causa por una regla de trabazón *a priori* en los fenómenos donde todo un evento B, requiere de evento A que lo preceda en su relación temporal entre un fenómeno y otro.

Lo que aquí se impone es la ley de un orden fenoménico *a priori* que nos permite hacer inteligible los fenómenos que siempre fluyen y cambian, como una regla que nosotros mismos hemos impuesto a través del entendimiento por el concepto de causa. El orden *a priori*, como sucesión necesaria que establece que un efecto debe estar estrictamente ligado con su causa, es lo que posibilita la experiencia en su totalidad, esto es, que los fenómenos se nos den como un sistema de interconexión que tiene sentido para mí y que denomino realidad.

⁴² Lewis W. Beck, “Once more unto de Breach”, 134.

Conclusión.

La determinación de la causalidad como un orden en lo cambiante del fenómeno es, a fin de cuentas, la posibilidad misma de la idea de la experiencia en general. Que todo fenómeno que fluye en el tiempo, que cambia y se modifica necesite de un evento previo que le sirva de causa para su modificación es una demostración que todo el trabajo de investigación ha tenido el objetivo de salvaguardar.

Hemos establecido que el concepto de causalidad no es una extracción desde eventos empíricos siempre contingentes hacia un principio regulativo de orden natural que por ser *a priori* goza de universalidad y necesidad irrestrictas, lo que sería efectivamente una arbitrariedad imposible de defender. Lo que se establece es que la causalidad (como categoría) es una forma de ordenación que otorga el entendimiento a través del concepto en su propia necesidad de hacer concebible una experiencia en necesaria interconexión con todo evento fenoménico.

Lo que buscábamos desde un principio era cimentar la posibilidad de concebir la experiencia como un sistema determinable e inteligible para el entendimiento humano y que, de esta manera, fuese la condición de posibilidad para todos los fenómenos. Esta experiencia como sistema sólo es posible si vemos al objeto no como algo en sí mismo, sino como una determinación subjetiva que se constituye a través de las intuiciones y los conceptos (que son estructuras formales *a priori*) en la sensibilidad y el entendimiento respectivamente y a la que denominamos fenómeno (en contraposición con el noúmeno).

Que el objeto sea determinado como fenómeno es lo que me habilita para pensar una regularidad *a priori*, y me permite con ello otorgarle principios constitutivos y regulativos a través de las categorías. Los principios regulativos, que conciernen a la necesaria interconexión de todos los fenómenos posibles en la experiencia, conllevan al concepto de causalidad como un proceso *a priori* de orden no reversible entre un evento y otro, en el cual el segundo requiere del primero en un entrelazamiento necesario.

Lo que me parece importante considerar aquí, es que es la causalidad otorga precisamente este orden natural que buscamos establecer *a priori*, como una relación ordenada de sucesos que se entrelazan necesariamente como causas y efectos en todo el mundo fenoménico. Y es por esto que me parece crucial para todo el sistema kantiano. El rol de la causalidad se vuelve insospechadamente importante cuando se advierte que si queremos llegar a la consideración de un orden experiencial *a priori*, la causalidad es un proceso necesario y medular para que un sistema, como el pensado por Kant, funcione.

Como queda establecido a lo largo de todo el ensayo, todo fenómeno cambia, y todo cambio es una modificación de un estado del tiempo, sin embargo, en todo cambio debe existir una necesaria relación entre el estado anterior y el posterior, esta necesaria relación es siempre desde la causa a un efecto, puesto que todo efecto necesita de una causa para dejar de ser lo que era y ser algo distinto, es decir, el concepto de causalidad es lo que justifica a un fenómeno en su modificación en el tiempo.

La causalidad se configura como una posibilidad real de regulación en el tiempo del orden natural, y es, por tanto, la que otorga la posibilidad de conocer la experiencia como un sistema de interconexiones necesarias y universales, puesto que todo fenómeno, que como

su propia naturaleza temporal demanda, siempre cambia, todo fenómeno entonces debe ir determinado bajo el concepto causalidad, esto quiere decir que todos los fenómenos se conciben estando en una relación causa efecto, es esta relación la que me permite pensar un sistema de interconexión temporal.

Si todo fenómeno cambia éste siempre lo hace en función de un fenómeno precedente que posibilite dicho cambio, pero como ha quedado establecido a lo largo de todo este trabajo de investigación, este cambio se regula necesariamente por la interconexión de los fenómenos desde sus causas a sus efectos. Así, es posible pensar un sistema interconectado de fenómenos de la experiencia solo en función de una cadena de causas y efectos, que se disgrega y se amplía a todos los fenómenos posibles. Si pensamos la experiencia como sistema, lo hacemos solo gracias al orden temporal necesario que nos otorga el proceso causal, por lo tanto, la causalidad se configura como la condición bajo la cual podemos representarnos un sistema enlazado que denominamos experiencia.

Este principio de determinabilidad *a priori* de la experiencia, como un principio regulativo de orden en las relaciones entre los fenómenos aún se mantiene en pie en el ámbito metafísico. Es claro que el impulso de la determinabilidad metafísica es dado a Kant desde la física preponderante de la época; la física newtoniana, como aquella ciencia de capacidad de determinación de regularidades en el ámbito físico con mejores frutos. Y es sabido también, que todo el móvil de la determinación de la experiencia en sentido teórico especulativo es justamente, el método y la física newtoniana.

Pero sin nos abstraemos de aquellas consideraciones epocales, que, aunque necesarias, y no demasiado determinantes, nos desprendemos del planteamiento kantiano determinado por su época e intentamos evidenciar las consecuencias hasta el presente, podemos advertir que la idea de que exista un orden en la sucesión de los fenómenos en su relación necesaria, como es la idea de causa y efecto, hasta hoy se mantiene en pie, al menos en sus preceptos básicos, puesto que la consideración de que para mí la experiencia tenga sentido y pueda llamarla como tal, tengo que saber que necesariamente existe una dependencia entre causa y efecto en todos los fenómenos.

Es por esto que me atrevo a asegurar que la causalidad, como una necesaria interrelación de los fenómenos en forma sucesiva (no reversible) impuesta por el entendimiento, es la que posibilita e incluso sustenta la capacidad de representarme una experiencia en necesaria interconexión fenoménica. De lo que puede desprenderse que la causalidad es la condición de posibilidad de una experiencia en general, pues es la idea misma de "experiencia como sistema" a que demanda una necesaria interconexión entre fenómenos, que en su naturaleza cambiante, se nos presentan como una concatenación de causas y efectos.

La causalidad funciona entonces como una proporción en los fenómenos, puesto que establece un orden para todos los fenómenos en general. Es el concepto de causalidad la que da la idea de un orden en el acaecer de todos los eventos naturales y que me autoriza para concebir la experiencia como un sistema enlazado, que, como tal, es inteligible para mí (a través de los conceptos y las intuiciones) y que puedo llamar, justificadamente, experiencia.

Bibliografía.

- Beck, Lewis, White. "Once More unto the Breach: Kant's Answer to Hume, Again. En *Essays on Kant and Hume*. New Haven and London: Yale University Press, 1978.
- Caimi, Mario. *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"*. Buenos Aires: Eudeba, 1989.
- Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. 1938. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Dryer, D., P. "The Second Analogy". En *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*, Editado por William L. Harper y Ralf Meerbote. Minneapolis: University of Minnesota, 1984.
- Hume, David. *Investigación sobre el entendimiento humano*. 1777. Traducido por Fernando Ramos González. México: Gernica, 1994.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. 1781-87. Traducido por Pedro Ribas. México: Santillana ediciones generales, 2006.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos*. 1783. Traducido por Julián Besteiro. Madrid: SARPE, 1984.
- Kant, Immanuel. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. 1786. Traducido por Carlos Másmela. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Torretti, Roberto. *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. 1967. Reimpreso, Santiago de Chile: Editorial Universidad Diego Portales, 2005, 3 vols.