

NOTAS SOBRE LA TEORÍA KANTIANA DEL FENÓMENO SENSIBLE

1. *Sensibilidad y sensación*

La *Introducción* a la *Crítica de la Razón pura* se abre con la categórica afirmación de la primacía temporal de la experiencia (*Erfahrung*) sobre cualquier otro modo de conocimiento.¹ Kant concibe la experiencia como “*ein empirisches Erkenntnis, d.i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt*”.² La experiencia es, en primer término, *Produkt der Sinne*,³ un producto del sentido, sobre el que actúa de una manera inmediata el mundo exterior. Para conocer, se exige vigorosamente *ab initio* un contacto directo con la realidad empírica, que sólo se da en el conocimiento de experiencia: aquél que estando en conexión con la realidad exterior por medio de los sentidos, proporciona la materia del conocimiento.⁴ Porque, como indica Maréchal, “la *reflexión trascenden-*

¹ Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, B 1. En adelante, citaré esta obra por Kr r V. La edición del texto original utilizada es la de Felix Meiner Verlag, preparada por Raymund Schmidt, Würzburg, 1965 (nueva impresión de la 2.^a ed., aparecida en 1930). Para la traducción española, he seguido sobre todo la de M. García Morente, editada por Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1960 (2.^a ed.). El resto de las obras kantianas se citan según los *Kant's gesammelte Schriften*, editados por la Real Academia de Ciencias de Prusia: al número de la página se antepone el del tomo correspondiente, en números romanos.

² Kr r V, B 218.

³ *Prolegomena*, IV 300.

⁴ Para considerar los diversos sentidos de *Erfahrung* en la *Crítica*, cfr. el *Systematisches Handlexicon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, de Heinrich Ratke, editado por Felix Meiner, Hamburg, 1965 (1.^a ed. en 1929), pág. 62.

tal, aplicada al conjunto de nuestros fenómenos conscientes, muestra en ellos, después de una sustracción sucesiva de todas las condiciones *a priori*, una diversidad inicial, irreductible, de la cual no podemos decir otra cosa, sino que es *dada*".⁵ Efectivamente: el dato fenoménico no se encuentra al término de una deducción, sino que es algo que se nos anticipa y se nos impone. No lo hallamos, sino que lo recibimos y lo sufrimos. Lo más radical del dato fenoménico no reside en que sea el objeto de tal o cual sentido. Estriba en ser inicialmente una impresión pasiva, que da lugar a una sensación.⁶

Desde el punto de vista del sujeto, la sensibilidad es la capacidad subjetiva de ser afectado por estas impresiones empíricas.⁷ Así pues, la sensibilidad es esencialmente *receptividad*. Como sintetiza Eisler: *Sinnlichkeit bezeichnet einmal die Empfänglichkeit. Vermöge deren uns Gegenstände in den Sinnen durch Empfindung gegeben sind*".⁸

Ahora bien, ya que la sensibilidad es pura receptividad, lo conocido no es el *dato* en sí mismo, sino en el modo como afecta a nuestra conciencia. La facultad de lo sensible es pura receptividad, pero no pura potencia, como la *materia prima*. Por ello, necesariamente, su forma propia debe de entrar en composición con lo dado. "Así, Kant distingue muy justamente, en la unidad de la impresión sensible, es decir del dato tal como pertenece ya a nuestra conciencia, dos aspectos: la impresión en tanto que la sensibilidad es pasivamente afectada por él, y esta misma impresión en cuanto es investida por el modo propio de la sensibilidad".⁹

Véase igualmente el magnífico resumen de la concepción kantiana de la experiencia que se ofrece en el *Kant Lexikon*, de R. Eisler, Olms, Darmstadt, 1964.

⁵ Maréchal, J.: "El punto de partida de la Metafísica" (tomo III: *La Crítica de Kant*), Gredos, Madrid, 1958, pág. 141.

⁶ "Intuitions in human beings are sensuous. That is to say, they come to us by means of passive sensibility. They are not created by us but simply received. We are able to intuit only so far as an object is given to us, and an object is given to us only so far as it affects our minds and produces a sensation." Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of experience*, Allen and Unwin, London, 1961, tomo I, pág. 95.

⁷ "Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenstände affiziert werden, zu bekommen, heisst *Sinnlichkeit*." Kr r V, A 19, B 33.

⁸ Eisler: *Kant Lexikon*, ed. cit., pág. 494.

⁹ Maréchal: op. cit., pág. 142.

La impresión de estos objetos empíricos en nuestra sensibilidad, en tanto que ésta es afectada por ellos, es precisamente la sensación (*Empfindung*).¹⁰ Como dice gráficamente el mismo Eisler, es la reacción subjetiva de la conciencia.¹¹

Es así como llegamos a la definición que del fenómeno sensible (*Erscheinung*) formula Kant en la *Critica*, y que presenta ya significativos matices diferenciales —en la línea de un mayor empirismo— con respecto a la ofrecida en la *Dissertatio*.¹² El fenómeno sensible es el objeto indeterminado de una intuición empírica.¹³ La sensación será entonces la *materia* del fenómeno (*lo real de la intuición*, se dirá en los *Prolegomena*),¹⁴ ya que “designa solamente la materia de la intuición sensible; es el dato inicial en tanto que pasivamente recibido; se trata de la pura diversidad cualitativa que invade la conciencia, donde sufre, por otra parte, al mismo tiempo una primera unificación *a priori*: es el *id quod recipitur*, que reconocemos *sub modo recipientis*”.¹⁵

Esta concepción de la sensibilidad y de la sensación —y por ende del fenómeno empírico— mientras que, por una parte, afirma que la sensación consiste esencialmente en una modificación del sujeto cognoscente, por otra postula la existencia de objetos que existen independientemente de nuestro conocimiento. Desde un punto de vista subjetivo, la sensación es una impresión que de suyo se refiere únicamente al sujeto como una modificación de su estado,¹⁶ mientras que, considerada la cuestión en su aspecto objetivo, la sensación supone la actual presencia de un objeto que trasciende el acto de conocimiento.¹⁷ La concepción de la

¹⁰ “Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist *Empfindung*.” Kr r V, A 19-20, B 34.

¹¹ Eisler: op. cit., pág. 115.

¹² *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, & 12, II 397: “Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut obiecta, sunt phaenomena”.

¹³ “Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst *Erscheinung*.” Kr r V, A 20, B 34.

¹⁴ *Prolegomena*, IV 306.

¹⁵ Maréchal: op. cit., pág. 143.

¹⁶ “Eine *Perception*, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung (sensatio)*. Kr r V, A 320, B 376.

¹⁷ “...Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt)...” Kr r V, A 50, B 74.

sensibilidad como receptividad tiene, pues, dos consecuencias fundamentales y aparentemente contrarias:

1.^a En cuanto a su cualidad o contenido, la sensación es puramente subjetiva y depende de la naturaleza de nuestra sensibilidad.

2.^a En cuanto a su origen, la sensación es debida a la acción real de un objeto, perteneciente al mundo exterior, sobre la sensibilidad.

Estas dos proposiciones aparecen, al menos en una primera consideración, como difícilmente conciliables. Es cierto que buena parte de esta dificultad proviene de la imprecisión terminológica de Kant en los primeros párrafos de la *estética Trascendental*,¹⁸ en los que —entre otras cosas— se designa por *intuición*, tanto el acto de intuir (*sensación*) como el contenido de la intuición (*fenómeno*). Sin embargo, la cuestión no se agota con estas precisiones, sino que remite a un fondo problemático: la ambigüedad de la noción de objeto, que se manifiesta en la *Crítica* desde sus comienzos.¹⁹

Aparecen en este punto dos tendencias conflictivas —*subjetivismo* y *fenomenismo*— cuya pugna afecta directamente a la concepción del fenómeno. Cuando predomine la tendencia subjetivista, Kant se inclinará a considerar el fenómeno como una modificación de la sensibilidad, meramente subjetiva, mientras que, si se acentúa el punto de vista fenomenista, tenderá a otorgar al fenómeno una existencia independiente de la mente individual.²⁰ En la primera edición de la *Crítica* predominaría el enfoque fenomenista que —según Schopenhauer y Heidegger— es el genuinamente kantiano.²¹ Kemp Smith, por su parte, tratará de demostrar

¹⁸ Una consideración más detallada de las dificultades terminológicas que, en Kant, presentan las voces *Erscheinung* y *Vorstellung* se puede encontrar en el estudio de P. Bernays, *Zur Frage der Anknüpfung an die kantische Erkenntnistheorie*. "Dialéctica", núm. 35/36 (1955), págs. 198 y ss.

¹⁹ "This statement is difficult because of the ambiguity of the word 'object'." Paton: op. cit., t. I, pág. 95. Una indicación semejante se encuentra en *Kant's theory of knowledge*, de G. Bird. Routledge & Kegan Paul, London, 1962, pág. 16.

²⁰ Kemp Smith, N.: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Humanities Press, New York, 1962.

²¹ Schopenhauer, en concreto, contrapondrá la claridad y precisión de la *Estética Trascendental* —en la que predomina la actitud fenomenista— a la falta de fundamento y oscuridad de la *Analítica*, que no queda mejorada —sino todo lo contrario— con las modificaciones introducidas en la 2.^a edi-

que las exigencias de unificación de ambas concepciones acaban conduciendo a un predominio del subjetivismo. En todo caso, es preciso constatar ahora que la radical acentuación del papel pasivo de la sensibilidad, en el primer momento del conocimiento, conduce a que —al menos desde un punto de vista formal— la formación del dato en cuanto objeto se concibe más como una modificación subjetiva de la conciencia, que como una aparición del objeto ante ella. La sensibilidad, concebida como capacidad de ser afectada, se encuentra en el orden de la naturaleza, y por lo tanto entregada al puro mecanismo.²²

Desde un punto de vista histórico, esta concepción de la intuición sensible representa la crisis decisiva de la metafísica racionalista. Como sugiere Max Müller, para Kant “la intuición sensible es la receptividad condicionada por la finitud humana”.²³ Kant dudará de que el conocimiento del hombre, como propio de un ser finito, pueda captar el orden esencial, de suyo permanente e impecedero.

Es preciso advertir, sin embargo, que también en la psicología racional clásica se concebía la sensibilidad como una función fundamentalmente pasiva.²⁴ Pero esta pasividad de la sensibilidad se

ción: “Welch ein Abstand, in dieser Hinsicht, zwischen der transcendentalen *Aesthetik* und der transcendentalen *Analytik*, *Dort*, welche Klarheit, Bestimmtheit, Sicherheit, feste Überzeugung, die sich unverholen auspricht und unsehbar mittheilt! Alles ist lichtvoll, keine finstern Schlupfwinkel sind gelassen. Kant weiss was er will, und weiss dass er Recht hat. *Hier* hingegen ist Alles dunkel, verworren, unbestimmt, schwankend, unsicher, der Vortrag ängstlich, voll Entschuldigungen und Berufungen auf kommandes, oder gar Zurückbehaltenes. Auch ist der ganze zweite und dritte Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage völlig geändert, weil er Kanten selbst nicht genügte, und ist ein ganz anderer als in der ersten, jedoch nicht klarer geworden”. Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Paul Deussen. R. Piper Verlag. München, 1911 y ss. *Kritik der kantischen Philosophie*, T. 1, págs. 528 y 529.

²² Cfr. Michel, Henry: “L’Essence de la Manifestation.” Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pág. 25.

²³ Müller, Max: “Crisis de la Metafísica.” Sur, Buenos Aires, 1961, página 24.

²⁴ “Sensibilia inveniuntur actu extra animam: et ideo non oportuit ponere sensum agentem.—Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiae sunt activae; in parte autem sensitiva, omnes passivae; in parte vero intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.” Tomás de Aquino. *S. Th.*, I, q. 79, a. 3, ad. 1.

encuadra en una concepción general del conocimiento muy diversa de la kantiana. Porque, para dicha psicología, ser y conocer se encuentran en una radical unidad. El conocer no se “topa” como por casualidad con su objeto. Tomás de Aquino, por ejemplo, excluye expresamente la concepción vulgar del conocimiento como un choque.²⁵ Por lo tanto, no se entiende la percepción sensible como una reacción espontánea de la subjetividad frente una determinación exterior, porque, entonces, lo percibido sería justamente esta “realidad de ser” producida por tal reacción subjetiva, que pertenecería a la realidad del sujeto cognoscente, y no a la del objeto conocido. Desde el punto de vista clásico, el objeto de la sensibilidad posee, a su nivel, una cierta “altura de ser”. Incluso, la sensibilidad, aunque determinada por el objeto sensible, es —siquiera de un modo potencial— la función más “rica” en ser. Es precisamente esta “riqueza de ser” la que permite que el objeto fenoménico, al nivel de la sensibilidad, esté abierto y como dispuesto para ser iluminado por el entendimiento, gracias a cuya acción se podrán alcanzar —aunque no exhaustivamente— los contenidos reales en él latentes.²⁶

Podríamos concluir las apreciaciones de este apartado señalando que, inicialmente, Kant se inclina hacia un planteamiento objetivista, que no admite como punto de partida legítimo más que el contacto noético directo con el objeto fenoménico, dado en la experiencia. Sin embargo, la primera determinación del fenómeno sensible es ya un tanto ambigua, porque Kant lo concibe a esta altura —según precisa Eisler— como algo que ni es completamente independiente de toda conciencia, ni es una mera suma de vivencias subjetivas, sino que es el objeto de una posible experiencia que aparece para todo sujeto.²⁷

²⁵ Cfr. Rahner, Karl. “Espíritu en el mundo” (Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino). Herder, Barcelona, 1963.

²⁶ Husserl también concibe menos radicalmente que Kant la oposición entre la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento: “Die Scheidung zwischen Aktivität oder Spontaneität einerseits und Passivität oder Rezeptivität oderseits ist nun aber für Husserl nur eine relative”. Kern, Iso. Husserl und Kant. Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, pág. 63.

²⁷ “Erscheinung ist also weder etwas von allem Bewusstsein völlig Unabhängiges, noch eine bloss Summe subjektiver Erlebnisse, sondern der Gegenstand möglicher Erfahrung, der in für alle Subjekte gleichen, einheitlich-gezmässigen Zusammenhängen besteht.” Eisler, op. cit., pág. 142.

2. La estructura del fenómeno

Hemos considerado el fenómeno como unidad psicológica objetiva elemental, cuya materia es la sensación. Así, pues, en su dimensión material, el fenómeno consiste en las sensaciones, o mejor aún —como dice Kant— en aquello que corresponde a las sensaciones.²⁸ Esta materia de los fenómenos no nos puede ser dada más que *a posteriori*. Por ello, su característica primordial será la de la *multiplicidad*, ya que los datos, aunque se refieran a un mismo sujeto cognoscente, proceden de estímulos diversos, provenientes de la realidad empírica exterior. Como indica Kemp Smith,²⁹ lo múltiple de los fenómenos (*das Manigfaltige der Erscheinungen*) no hace referencia primordialmente a lo caótico y desordenado, sino que Kant pone el énfasis en lo que el fenómeno, en un primer momento, tiene de múltiple y plural. Esta concepción parte del supuesto de que la experiencia no nos puede proporcionar nada simple, y —por otra parte— de que sólo es posible el conocimiento de lo uno o de lo unificado. Desde esta perspectiva inicial, la teoría kantiana del conocimiento se nos muestra como un continuado esfuerzo por asumir lo múltiple en lo uno, a través de sucesivas síntesis en las cuales se neutraliza progresivamente la acción del mundo exterior sobre la conciencia. Por ello, la distinción entre materia y forma se puede considerar como central en el sistema kantiano.³⁰

En este primer nivel del conocimiento, se da, pues, la necesidad de que todo lo que aparece al sentido sea ordenado y conformado subjetivamente. En la materia se encuentra la dimensión de lo múltiple, lo dado, lo empírico, lo contingente y lo material del fenómeno. La forma es lo unificador, lo sintético, lo relacional, lo determinante en la sensibilidad.³¹ La diferenciación entre materia y forma del fenómeno no es para Kant una mera abstracción, que provenga de una disquisición racionante. Siguiendo una terminología escolástica, se podría decir que se da entre ambos

²⁸ "In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben..." Kr r V, A 20, B 34.

²⁹ Kemp Smith: "Commentary", ed. cit., p. 84.

³⁰ "This distinction between matter and form is central in Kant's System." Kemp Smith, op. cit., pág. 85.

³¹ "...dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung." Kr r V, B 34.

elementos una “distinción real”, tanto en su misma naturaleza, como en su función y en su origen. Porque —sostiene Kant— como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede ser, a su vez, sensación, resulta que, aunque la materia del fenómeno no se nos puede dar más que *a posteriori*, su forma, por el contrario, tiene que estar toda ella ya *a priori* en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación.³²

La forma del fenómeno proviene de la conformación que recibe lo múltiple dado al conectar con las estructuras de la sensibilidad. Por lo tanto, no puede ser la forma algo dado o precontenido virtualmente en la materia de la sensación. Como ya se había anticipado en la *Dissertatio*, las noticias provenientes del *mundo sensible* son ordenadas en relaciones espaciales y temporales. El espacio y el tiempo son las *condiciones de posibilidad de los fenómenos* y, por lo tanto, son las *formas del fenómeno*.³³ Estas formas *a priori* o *puras* lo son necesariamente de nuestra mente, y más concretamente de la naturaleza de nuestra sensibilidad.³⁴ Son formas necesarias para que se den, no sólo nuestros conocimientos de los fenómenos, sino los fenómenos mismos, y están impuestos a las sensaciones por la naturaleza misma de nuestra sensibilidad.³⁵

Puede decirse entonces que, como formas de todos los fenómenos, el espacio y el tiempo son universales y necesarios. Sin embargo, su universalidad no es la propia de un concepto, porque “*der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden*”.³⁶ Como ya había demostrado Kant en la *Dissertatio* —y en la *Critica* confirmará con nuevos argumentos— el espacio es una forma subjetiva e ideal, aunque empírica e intuitiva.³⁷ El tiempo, por su parte, es la condición formal y *a priori* de

³² “...die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereitigen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.” Kr r V, A 20, B 34.

³³ Cfr. Paton; op. cit., tomo I, p. 102.

³⁴ Cfr. *Kritik der Urtheilskraft*, V, 189.

³⁵ Cfr. *Prolegomena*, IV, 283.

³⁶ Kr r V, A 23, B 38.

³⁷ “El espacio y el tiempo tienen en verdad “realidad empírica”, pero a la vez “idealidad trascendental”. Esto significa que son “objetivos” en cuanto que pertenecen a las cosas que aparecen, a los objetos, pero son, en un sentido más esencial, subjetivos, en la medida en que la total objetividad de

todos los fenómenos en general, mientras que el espacio lo es sólo de los fenómenos en tanto que externos.³⁸

El espacio y el tiempo conforman, pues, *lo múltiple de la sensación*, para constituir la unidad fenoménica. Sin embargo —no es inútil advertirlo— la estructuración de estos principios formales con la sensación, no se hace al modo de una composición hilemórfica, en la que la sensación se dispusiera como pura potencia, mientras que el espacio y el tiempo serían el acto. Porque, como precisa De Coninck, “ces formes toutefois ne sont pas action ou acte du sens: elles sont sans plus la façon dont le sujet est affecté”.³⁹ El espacio y el tiempo no deben de ser concebidos como principios activos, sino más bien como relaciones o sistemas de relaciones, en los que aparecen los datos sensibles. Son en definitiva, indica H. J. Paton, las *condiciones* solamente bajo las cuales lo sensible puede ser ordenado en determinadas relaciones particulares.⁴⁰ Así, pues, espacio y tiempo, aunque supongan una determinación en el fenómeno con respecto a la sensación, se encuentran en la línea de la *receptividad* y no en la de la *espontaneidad*. Son formas de la *receptividad*, que no tienen que ver nada con la *espontaneidad* del entendimiento. Son algo *dado* a la conciencia, y no pueden adquirirse por reflexión sobre alguna actividad de la mente. Sólo son formas de la sensibilidad, opacas al conocimiento intelectual, por poseer un carácter irracional propio.

Sin embargo, vuelve a aparecer en este punto el citado conflicto entre las tendencias fenomenista y subjetivista, que encuentra su apoyo en la complicada ambigüedad del tratamiento kantiano de las “formas de la intuición”. Como señala el mismo H. J. Paton, Kant no establece una clara distinción entre “forma del fenómeno” y “forma de la intuición”. La primera de estas fórmulas equivale a

los objetos fenoménicos es una forma subjetiva, sólo bajo la cual podemos captar los entes.” Fink, Eugen. *Todo y Nada*, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1954, pág. 72.

³⁸ “Raum und Zeit haben also zwar empirische Realität, aber nicht absolute oder transzendente Realität.” Martin, Gottfried. *Immanuel Kant (Ontologie und Wissenschaftstheorie)*, 4.ª ed. revisada y aumentada, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, pág. 183.

³⁹ De Coninck, A.: “L’Analytique Transcendentale de Kant” (tomo I, *La Critique Kantienne*), Bibliothèque Philosophique de Louvain, Louvain, 1955, pág. 135.

⁴⁰ Paton: op. cit., tomo I, pág. 103.

“forma de la intuición”, es decir, forma del contenido del acto intuitivo, mientras que la segunda viene a significar “intuición formal” (“intuición” significa aquí “intuir”; es equivalente a “forma de la sensibilidad”). Y así, en tanto que a “forma de la intuición” se le dé el primero de estos sentidos, se favorece una interpretación objetiva y fenomenista de las formas del fenómeno —y por ende del mismo fenómeno—, mientras que la segunda de las acepciones acentúa la subjetividad del espacio y el tiempo. Kemp Smith, por su parte, destaca la inflexión de la concepción del espacio en la *Estética Trascendental* respecto a la posición de la *Dissertatio*, en la que se admite que la mente es activa en la construcción del espacio.⁴¹ Señala también la divergencia de puntos de vista sobre esta cuestión que se da entre la *Estética* y la *Analítica Trascendental*. Como hemos visto, en la *Estética* Kant interpreta el espacio no solamente como una forma de intuición, sino que —de una manera simultánea y un tanto ambigua— lo concibe también como una intuición formal, que es algo completamente *dado* en su totalidad, y que incluso puede ser aprehendido independientemente de sus contenidos empíricos. En algunos pasajes de la *Analítica*, sin embargo, se concibe el espacio, en cuanto intuición de una multiplicidad, no como un *totum analythicum*, sino como un *totum syntheticum*. Se inclina entonces Kant a considerar el espacio más como algo *construido* que como algo *dado*. Esta divergencia entre las concepciones de la *Estética* y la *Analítica* expresa la ya señalada dificultad de conciliar el inicial punto de partida objetivo, con las exigencias psicológicas del análisis trascendental, que va introduciendo —quizá un tanto subrepticamente— una progresiva asunción de los contenidos objetivos en las condiciones unificadoras subjetivas.⁴² Este proceso —que ahora no podemos detallar— consistente en ir retrayendo la conformación de los contenidos de conciencia hacia el núcleo de la subjetividad, culminará en el *Opus Postumum*, en el que Kant tratará de asimilar las formas del fenómeno a la

⁴¹ *Id.*, tomo I, págs. 92 y ss.

⁴² “The divergence of views between the *Aesthetic* and the *Analytic* springs out of the difficulty of meeting at once the logical demands of a world which Kant conceives objectively, and the psychological demands which arise when this same world is conceived as subjectively conditioned.” Kemp Smith, *op. cit.*, pág. 96.

espontaneidad, para resolver con un sistema idealista trascendental la antinomia provocada por la ambigüedad del objeto.⁴³

En cualquier caso, ni el espacio ni el tiempo representan ninguna propiedad de las cosas en sí, ni ninguna determinación que pertenezca a los objetos mismos.⁴⁴ Son únicamente condiciones subjetivas, bajo las cuales tan sólo pueden las intuiciones tener lugar en nosotros.⁴⁵ Los predicados de extensión y temporalidad sólo pueden atribuirse a las cosas en cuanto fenómenos, es decir, en cuanto que aparecen ante nosotros —*als sie uns erscheinen*—, ya que no podemos hacer de las condiciones particulares de la sensibilidad condiciones de la posibilidad de las cosas, sino sólo de sus fenómenos.⁴⁶ No cabe, por tanto, hablar de espacio, de seres extensos, etcétera, más que desde el punto de vista del hombre, en cuanto sujeto cognoscente.⁴⁷

3. *Lo puro y lo empírico en el fenómeno*

Hemos analizado cómo Kant encuentra en el objeto fenoménico unas estructuras formales —el espacio y el tiempo— cuya función consiste en ser las condiciones *a priori* de la experiencia. Podemos intentar ahora interpretar, desde un punto de vista más amplio y sistemático, el significado que, esta connivencia de elementos puros y empíricos en la estructura interna del objeto fenoménico, tiene para nuestro propósito de dilucidar el *status* del fenómeno sensible en el pensamiento kantiano.

Kant ha llegado a establecer la necesidad de estas formas *a priori* a partir del dato empírico inicial, que es siempre para él —no lo olvidemos— el único posible punto de partida. También admite, sin embargo, la posibilidad de una consideración de la forma de la

⁴³ Cfr. Daval, R.: "La Métaphysique de Kant", Presses Universitaires de France, Paris, 1951, págs. 285 y ss.

⁴⁴ Paton; op. cit., tomo I, pág. 135.

⁴⁵ "...l'espace et le temps ne sont absolument rien (*gar nichts*) du moment qu'on cesse de les considérer comme conditions nécessaires à priori de l'intuition sensible, c'est-à-dire comme conditions nécessaires à priori des phénomènes qui nous sont donnés dans cette intuition, pour en faire soit des choses en soi, soit des déterminations appartenant aux choses en soi." De Coninck, op. cit., p. 137.

⁴⁶ Kr r V, A 27, B 43.

⁴⁷ Paton; op. cit., tomo I, pág. 135.

intuición independiente de la materia.⁴⁸ Es entonces cuando cabe hablar de *intuición pura*.

Así, pues, pasa Kant de la inicial consideración del espacio y el tiempo como *formas de la intuición* a referirse a estos elementos también como *intuiciones puras*. Hemos advertido que las formas de la intuición contienen —o mejor *son*— las relaciones o el sistema de relaciones en los que se dan los fenómenos. Si se consideran juntas estas relaciones —como un dato independiente— y se hace abstracción de los elementos materiales o sensibles (lo cual, como es obvio, no quiere decir que se *abstraigan* de esos elementos empíricos), obtenemos precisamente el *contenido de la intuición pura*. Espacio y tiempo, por lo tanto, son a la vez las formas de los fenómenos y el contenido de la intuición pura. También hemos indicado antes que las formas *a priori* del fenómeno —aunque no sean conceptos, sino intuiciones— tienen una cierta universalidad y necesidad. Pues bien, si una forma universal y necesaria es conocida por la intuición, debe de serlo precisamente por la intuición pura, y —por tanto— su contenido debe encontrarse en la forma pura y no en la intuición sensible.

Ahora bien, Kant no sólo sostiene que el espacio y el tiempo son el contenido de las intuiciones puras, sino incluso que son intuiciones puras. Como indica H. J. Paton, al que seguimos en este punto, tal concepción parece indicar que el espacio y el tiempo dependen de la mente y no de las sensaciones. Ciertamente, en la experiencia, las formas de la intuición están inicialmente como embebidas en los fenómenos empíricos, pero al considerarlas aisladamente, como intuiciones puras, adquieren una unidad de la que carecen como formas unificadoras de lo múltiple dado. A medida que avanza su argumento, Kant va mostrando que esta unidad no se puede dar sin remitirla a un fundamento originario: las funciones unificadoras del pensamiento. En definitiva, este proceso de progresiva instancia a la subjetividad irá mostrando que *el fenómeno es más obra de la mente que de las sensaciones*.⁴⁹

A la luz de estas consideraciones, podemos entrar ya directamente en el análisis del sentido kantiano de *lo puro* en el fenómeno sensible. Negativamente, *puro* equivale a libre de elementos

⁴⁸ *Id.*, tomo I, págs. 103-104.

⁴⁹ "...dass wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen." Kr r V, Vorrede, B XVIII.

empíricos o provenientes de la experiencia.⁵⁰ Positivamente, significa lo que se ha originado en la misma mente y está caracterizado por la universalidad y la necesidad.

Para considerar qué preciso sentido pueda tener en Kant esta *independencia de la experiencia sensible*, propia de las estructuras formales del fenómeno empírico, puede resultar ilustrativo un brevísimo recorrido histórico en torno al concepto de *lo puro*, en sus relaciones con *lo empírico*. La *pureza*, aplicada al conocimiento, se ha entendido siempre como independencia de la experiencia sensible. No era otra cosa la *eilikrinés* platónica, por donde se introduce en la problemática del conocimiento la noción de pureza. Lo contrario de *lo puro* era para Platón lo concreto, lo sensiblemente experimentable, lo perteneciente al terreno de la *dóxa*. A la *epistème* correspondía, por el contrario, el *elikrinós ón* —lo que puramente es— que Platón emplea ya en el Libro V de la *República* como sinónimo de *pantelós ón*, lo que es absolutamente. Para llegar a la pureza de lo absoluto, era necesario, no sólo *trascender* el fenómeno sensible, sino especialmente subrayar la independencia con respecto a la *dóxa*. Independencia que quedaba suficientemente subrayada, por más que la *anámnesis* fuera la circunstancia ocasional por la cual el entendimiento llegaba a *trascender* lo puramente fenoménico para alcanzar las ideas puras. La *pureza como trascendencia* es en Platón la respuesta al problema del conocimiento de la realidad en sí, que puede considerarse planteado por él en los siguientes términos: ¿cómo llegamos a concebir lo universal, si los sentidos nos proporcionan únicamente lo singular? Las ideas tienen caracteres opuestos a los que presentan los fenómenos dados en la sensibilidad. De ahí que sólo puedan contemplarse intuitivamente en ausencia de lo sensible; de ahí también que la *anámnesis* sea el inicio de ese movimiento cognoscitivo por el que las ideas, como saber primitivo y rudimentario aún, son “llevadas hacia arriba”, por encima de todo lo sensible.⁵¹

El mismo carácter de *independencia* con respecto a lo sensible —e incluso más acentuado— tiene en Descartes el conocimiento intelectual. Si en Platón se hacía ocasionalmente necesaria la comunicación con las apariencias sensibles para llegar a las ideas puras,

⁵⁰ “*Rein*: frei von allem Erfahrungsstoff, von der Empfindung, von Sinnlichen überhaupt.” Eisler, Kant Lexikon, ed. cit., pág. 464.

⁵¹ Platón: “Fedón”, 75 e; Menón, 85 d.

en Descartes se requiere justamente lo contrario: independizarse *ab initio* de los fenómenos sensibles —en lo cual estriba precisamente la duda metódica— para llegar al ámbito de *lo puro*, que aquí no toma el *status* ontológico de lo absoluto, sino el epistemológico de lo claro y distinto. El racionalismo cartesiano supone la más radical identificación entre *racionalidad* y *pureza*. El conocimiento verdadero no se asentará sobre los fenómenos sensibles, sino sobre la deducción rigurosa a partir de unas ideas claras y distintas, independientes de la experiencia. Leibniz proseguirá en esta trayectoria, viendo en toda imagen sensible algo extraño —*impuro*— para el entendimiento, finalizando el proceso en la obra de Wolf y Baumgarten, antecesores inmediatos de Kant: la codificación de toda la filosofía primera como un sistema deductivo de verdades “racionales”, es decir, verdades puras, independientes de toda experiencia.

A la luz de esta perspectiva histórica, adquiere un carácter ciertamente paradójico la afirmación citada —“todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”— con la que Kant inicia su tratado sobre la *razón*, a la que califica de *pura*. Y es que la noción de *pureza* cobra en Kant modalidades distintas de las que había revestido en los filosofemas platónicos o cartesianos. La concepción kantiana de lo *a priori* es, dentro de la historia del pensamiento europeo, uno de los lugares filosóficos más originales, y cuyo estudio ha despertado un interés no disminuido hasta nuestros días. Es de destacar la atención que prestan a este problema los seguidores del positivismo lógico,⁵² y los teóricos de la ciencia, especialmente los pensadores —en la línea iniciada por Bachelard— se encuadran dentro del movimiento de la llamada “filosofía dialéctica”, que propugna una apertura metódica de la filosofía.⁵³

⁵² Cfr. por ejemplo, “Language, Truth and Logic”, de A. J. Ayer (Victor Gollancz, London, 1964, 16.^a ed.), especialmente los capítulos I y IV.

⁵³ Cfr. el artículo de Gonseth, “L'ouverture a l'expérience et les a priori”, en *Dialéctica*, 33/34, 1955. En este estudio, Gonseth se plantea la interesante cuestión de saber si la ciencia moderna opone un mentís categórico a la concepción kantiana de lo *a priori*. La naturaleza del conflicto estriba en que, según el autor, la filosofía kantiana es una “filosofía cerrada”, que entiende definir por ella misma, o asegurar en un sistema cerrado precisamente lo que constituye el fundamento de su legitimidad (cfr., pág. 10). La ciencia moderna, en cambio, nos insta a admitir una serie de “exigencias de apertura”, que se contraponen a dicha cerrazón metódica. Para Gonseth,

Ciertamente, Kant sigue conservando lo esencial de la noción clásica de *pureza*, concebida como independencia de la experiencia. Para utilizar su terminología, podríamos decir que entre *pureza* e *independencia de la experiencia* se da una relación de necesidad analítica. Kant es consciente de la conexión que su noción de *pureza* guarda con la de Descartes y, siguiendo la línea histórica iniciada por éste, sostiene que los conocimientos, para poseer el carácter de necesidad intrínseca, deben de ser *independientes de la experiencia*, y por sí mismos *claros y ciertos*.⁵⁴ Es también sabedor, sin embargo, de la diversidad que su noción del conocimiento puro mantiene con respecto a las nociones anteriores. A Platón, en concreto, le achaca el haberse lanzado en alas de las ideas por el espacio vacío del entendimiento puro, sin advertir que con sus esfuerzos no adelantaba nada, ya que le faltaba un punto de apoyo en los fenómenos empíricos, para sostenerse y asegurarse.⁵⁵ Así pues, de acuerdo con el platonismo y el racionalismo, el intento kantiano considera la *pureza* del conocimiento, la independencia de lo sensible, como la nota básica de toda ciencia. Sin embargo, en contraste con estas concepciones epistemológicas, sostiene que —si tal conocimiento quiere “adelantar”, si no quiere moverse en el vacío, con esfuerzos vanos— debe de estar en contacto con lo empíricamente *dado* en el fenómeno.

Por lo tanto, la *pureza* del conocimiento, entendida como *independencia de la experiencia*, tiene unos *límites negativos*, que Kant señala vigorosamente, ya desde el *Prólogo a la Primera Edición de la Crítica*. Algunos —dice irónicamente— se aventuran a extender el conocimiento humano más allá de toda posible experiencia, mientras que él confiesa que “a tanto no alcanza su poder...” No puede darse, por tanto, a la noción kantiana de *pureza* el sentido de *trascendencia* de lo fenoménico que tiene en el platonismo. Se vinculará —a nivel del entendimiento— con lo *trascendental*, pero

estas exigencias de la ciencia no parecen poder ser satisfechas más que en el marco de una teoría “abierta” del conocimiento y, desde un punto de vista más amplio, en el marco de una “filosofía abierta”, en la cual sería preciso “reinterpretar” el auténtico sentido de los *a priori*.

⁵⁴ “Noch sind *Gewissheit* und *Deutlichkeit* zwei Stücke, die die Form derselben betreffen, als wessentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an zeine so schlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht tun kann.” Kr r V, Vorrede, A XV.

⁵⁵ Kr r V, Einleitung, B 9.

no con lo *trascendente*, en cuanto *más-allá* del fenómeno, o en cuanto *en-sí*. A este primer *límite negativo*, que separa radicalmente la concepción kantiana de la platónica, hemos de añadir otro, que la diferencia, a su vez, del innatismo racionalista: *Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor de Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an*".⁵⁶ El requerimiento de detenernos en el *más acá* del fenómeno, y la imposibilidad de toda prioridad temporal con respecto a la experiencia son, para Kant, los dos *límites negativos* de la validez del conocimiento puro. Todo conocimiento verdadero —incluso el que pueda ostentar la calificación de *puro*— está constreñido a un ámbito exclusivamente fenoménico, por estos límites topo y cronológicos de la experiencia empírica. Nunca podremos traspasar esos límites, por más que trascenderlos sea el capital asunto de la Metafísica, como el mismo Kant confiesa.⁵⁷ El cruzar la frontera del fenómeno sensible con la razón especulativa es una "osadía censurable".

No se puede ver, sin embargo, en estas afirmaciones, una toma de posición empirista frente a todo intelectualismo. La *pureza*, en Kant, nada tiene que ver con la separación del entendimiento y la sensibilidad, sentido que históricamente había venido revistiendo. Antes de Kant, *puro* mentaba sólo aquello que no tenía relación con la sensibilidad. Para él, en cambio, *lo puro* no tiene su dominio en el exclusivo ámbito del entendimiento. Se da también *pureza*, propia y estricta, en la sensibilidad.⁵⁸ Esta concepción es, indudablemente, del todo nueva. Y es que en Kant, como decíamos, no se logra la *pureza* por el camino de la *trascendencia*, sino por la vía de su *legitimación*, gracias a la cual el fenómeno sensible puede devenir objeto. La *Estética* tiene precisamente el propósito de probar que el espacio y el tiempo —aún siendo formas de la sensibilidad— son formas puras, no derivadas de la experiencia.⁵⁸ La *pureza* no es un atributo exclusivo de los conceptos del entendimiento, sino también de las formas de la sensibilidad.⁵⁹ Kant emplea, incluso, más de una vez, la expresión *intuición sensible pura*, que hubiera sido,

⁵⁶ Kr r V, Einleitung, B 1.

⁵⁷ "...nämlich dass wir mit ihm nie über die Grenze Möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist." Kr r V, Vorrede B XIX.

⁵⁸ Cfr. *Prolegomena*, IV, 318-319.

⁵⁹ Kr r V, A 85, B 117.

antes de la *Crítica*, una *contradictio in terminis*. La intuición sensible puede ser pura o empírica, no porque en un caso sea sensible y en el otro no (lo que constituiría un despropósito), sino porque, en el primer caso, las intuiciones puras del espacio y el tiempo son meras condiciones de posibilidad de las intuiciones empíricas; condiciones gracias a las cuales se establece la relación cognoscitiva entre el sujeto cognoscente y el fenómeno sensible.

4. *La relatividad del fenómeno*

Las precedentes consideraciones sobre la concepción del espacio y el tiempo como momentos puros del conocimiento sensible, nos permiten dar un paso importante en el camino de la determinación de la noción kantiana de fenómeno sensible. Hemos advertido que el *dato* es simplemente lo que, en el análisis del contenido objetivo de la conciencia, permanece irreductible a todo *a priori* lógico, y que las formas *a priori* de la sensibilidad representan el primer grado de unificación de este múltiple contingente en el seno del objeto pensado. De ningún modo, pues, al considerar estos momentos estructurales del fenómeno, se ha trascendido el ámbito de la realidad empírica, para alcanzar una dimensión propiamente ontológica.

Nada nos permite hacerlo, porque lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad.⁶⁰ El correlato de esta representación —la realidad en sí— no nos es conocida ni puede serlo (lo cual no obsta para que Kant mantenga la necesaria afirmación de su existencia). Es más, a este nivel de la *Crítica* —el de la experiencia— ni siquiera debemos preguntarnos por ella.⁶¹ Pero —como señala Kemp Smith⁶²— a medida que Kant vaya desarrollando su posición en líneas

⁶⁰ "...weil Raum und Zeit sammt den Erscheinungen in ihnen nichts an sich selbst und ausser meinen Vorstellungen Existirendes, sondern nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, dass eine blosser Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existire. Die Gegenstände also der Sinne existiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe oder vor ihr ihnen eine eigene, für sich bestehende Existenz zu geben, heisst so viel als sich vorstellen, Erfahrung sei auch ohne Erfahrung oder vor derselben wirklich." Prolegómena, IV 341-342.

⁶¹ Kr r V, A 30, B 45.

⁶² Kemp Smith; "Commentary", ed. cit., pág. 122.

progresivamente subjetivistas, tenderá a disminuir el papel de existencia independiente a los objetos del mundo del conocimiento.

El espacio y el tiempo —como veíamos— sólo tienen validez con respecto a los fenómenos, ya que éstos son los únicos objetos de nuestros sentidos. Para alcanzar la realidad en sí habría que poseer la facultad de trascender las modificaciones originadas por las impresiones sensibles en mi conciencia, y que estar libres de las condiciones formales ideales del conocimiento sensible.⁶³ Lo cual no es posible para nosotros, ya que sólo los fenómenos constituyen el campo válido para el uso de nuestra facultad sensible, y estos fenómenos sólo se nos dan bajo estas condiciones formales de la sensibilidad.⁶⁴

Con esto quiere afirmar Kant que toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno. No sabemos si las cosas son en sí mismas lo que de ellas intuimos, ni tampoco si sus relaciones están construidas en sí mismas tal como aparecen ante nosotros. ¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? En absoluto podemos saberlo.⁶⁵

Por más que intentáramos penetrar en el conocimiento de los fenómenos, no conseguiríamos en todo caso más que conocer completamente nuestro modo de intuirlos, es decir, nuestra sensibilidad, y aún está siempre bajo las condiciones de espacio y tiempo, originariamente referidas al sujeto. Pero jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí mismos, por adecuado y penetrante que sea nuestro conocimiento de los fenómenos, lo único que nos es dado.⁶⁶

Así, pues, según Kant, nuestro conocimiento sensible no encierra en la intuición el objeto en sí, sino que contiene meramente el fenómeno de algo y el modo cómo el sujeto cognoscente es afectado por ese algo.⁶⁷ Esta es precisamente la única y esencial función de la sensibilidad: la receptividad de nuestra capacidad de conocimiento. Es, de suyo y siempre, algo totalmente diferente del conocimiento

⁶³ Kr r V, A 37, B 54.

⁶⁴ "...dass sie bloss auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen". Kr r V, A 39, B 56.

⁶⁵ Kr r V, A 42, B 59.

⁶⁶ Kr r V, A 43, B 60.

⁶⁷ Cfr. *Prolegomena*, IV 285 y ss.

del objeto en sí mismo, “aunque se penetre el fenómeno hasta el mismo fondo”.⁶⁸ Es decir, que por más que nuestro conocimiento profundice en el fenómeno, al menos al nivel de la sensibilidad, nunca detectará el objeto en sí mismo, sino que siempre se moverá en el ámbito de la relatividad fenoménica, cuya realidad consiste en un *ser-para* el conocimiento.

No se trata solamente de que, por medio de la intuición sensible, conozcamos confusamente la constitución de las cosas mismas, como sostuvieran Leibniz y Wolf. Es que no las conocemos de ninguna manera. Porque, tan pronto como suprimimos nuestra constitución subjetiva, no encontramos ya por ningún lado el objeto representado, con las propiedades que le confirió la intuición sensible, porque precisamente esa constitución subjetiva determina la forma del objeto como fenómeno.⁶⁹ Las afirmaciones de la relatividad del fenómeno no pueden ser más tajantes. Naturalmente la misma noción nominal del fenómeno implica una relatividad del objeto con respecto al sujeto, ante el que se manifiesta. Ahora bien, esta relatividad puede considerarse solamente como una dimensión —y no constitutiva— del objeto, o por el contrario algo que determina por completo la naturaleza de lo fenoménico. La postura de Kant, al menos a tenor de alguna de sus afirmaciones, es tajante: “Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können”; los fenómenos no son nada en sí mismo, sino que solamente pueden existir en nosotros.⁷¹ Así, si nos preguntamos por la realidad de unas gotas de lluvia —el ejemplo es del mismo Kant— podremos afirmar que no sólo esas gotas son meros fenómenos, sino también su figura redonda y hasta el espacio en que caen no son

⁶⁸ “Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloss die Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch affiziert werden, und diese Rezeptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heisst Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.” Kr r v, A 44, B 61.

⁶⁹ Kr r V, A 44, B 61-64.

⁷⁰ “Kant does not believe that appearances exist apart from consciousness. Nevertheless they are not made by, but given to, the mind, which must take them up into its own activity, if we are to be conscious of them. They have no objective reality in themselves, they exist only in knowledge, and apart from the mind they are nothing at all.” Paton, op. cit., tomo I, pág. 477.

⁷¹ Kr r V, A 42 B 59.

nada en sí mismos, sino meras modificaciones de nuestra intuición sensible.⁷²

Es preciso, sin embargo, matizar las conclusiones que de lo expuesto podrían obtenerse. Porque, como señala Mayz Vallenilla, todavía en Kant, “el término de *fenómeno* se encuentra lastrado de una secular y múltiple significación *ontológica*”.⁷³ En efecto, Kant precisará que la idealidad del espacio y el tiempo, y su carácter de *a priori* formal, dejan intacta la certeza del conocimiento de experiencia, aunque se haya demostrado que esas formas no pertenecen a las cosas en sí mismas, sino a nuestra intuición. Como veremos más adelante, el fenómeno no se reduce a una *mera apariencia*, y el carácter de idealidad propio del espacio y el tiempo no ha de compararse con las *subrepciones de la sensación*.⁷⁴ En todo caso, aunque nosotros no podamos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno, queda siempre la posibilidad de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podamos *conocerlos*, nos quepa al menos *pensarlos*. En caso contrario —dice Kant— se seguiría la proposición absurda de que “habría fenómeno sin algo que se muestre”.⁷⁵

A mi juicio, no resulta fácil armonizar estas afirmaciones del contenido ontológico del fenómeno y la validez objetiva de su conocimiento, con las precedentes en torno a su relatividad. Hemos de señalar de nuevo en Kant las dos tendencias conflictivas, operantes en su concepción del fenómeno: subjetivismo y fenomenismo, que no excluyen totalmente un trasfondo “dogmático”, propio de la metafísica racionalista.

⁷² Kr r V, A 46, B 63.

⁷³ Mayz Vallenilla, E.: “El problema de la Nada en Kant”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1965, pág. 40.

⁷⁴ Kr r V, A 36, B 53.

⁷⁵ “...folglich wir von keinem Gegenstände als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im anaytischen Teile der Kritik bewiesen... Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.” Kr r V, Vorrede, B XXVI-XXVII.

5. *El fenómeno como relación*

Por lo anteriormente expuesto, podemos señalar que de las dos dimensiones del fenómeno —*ser y darse, constitución y mostración*— Kant ha aislado la dimensión de *mostración*.⁷⁶ El fenómeno se ha concebido así como un dato de conciencia, cuya configuración formal es un *a priori* de la propia conciencia. Se ha marginado en buena parte la dimensión ontológica del fenómeno, suprimiendo el movimiento emergente de lo oculto que se patentiza. Queda, por tanto, el fenómeno como algo fijado y controlado, de cuya caracterización se ha suprimido todo aquello que pueda comprometer dicho control por parte del sujeto cognoscente. Sin embargo, no quiero dar a entender con estas afirmaciones que me inclino hacia una interpretación que colocara sobre la concepción kantiana del fenómeno la simplista etiqueta del subjetivismo relativista, que el propio Kant —como veremos— rechaza enérgicamente en los *Prolegomena*. Estimo, más bien, que una interpretación general de la teoría kantiana del objeto fenoménico —que, como es obvio, excede los límites de este estudio, limitado a la consideración del *fenómeno como dato*— habría de mostrar que dicha teoría conduce de modo progresivo —tanto sistemática como históricamente— a una concepción del fenómeno en la que predomina la tendencia del apriorismo lógico y constructivista sobre un posible objetivismo fenoménico u ontológico. Por lo demás, si —en lugar de obtener conclusiones precipitadas, más concordes con los propios prejuicios sistemáticos que con la realidad de las formulaciones históricas— se realiza una labor de exégesis directa de los textos kantianos, se aprecia que, para dilucidar el sentido auténtico del concepto de fenómeno, es preciso atender a los múltiples aspectos de dicha temática, y a los diversos momentos dialécticos que la misma riqueza y complejidad de los filosofemas kantianos comporta.

Cabe, en efecto —incluso sin dejar de atenernos exclusivamente al nivel de la sensibilidad— precisar más esta noción de fenómeno (hasta ahora delimitada únicamente en su sentido más general), y así lo hace Kant. Al decir que conocemos la realidad exterior en cuanto que afecta a nuestros sentidos, es decir, tal como *aparece*

⁷⁶ Como indica E. Fink, para Kant, “la posibilidad de que el *ens* sea un *verum* es concebida desde una representación del ser que parte del *verum*”. *Todo y Nada*, ed. cit., pág. 62.

(*wie es erscheint*), no se quiere indicar que estos objetos sean una *mera apariencia* (*bloſſe Schein*). En el fenómeno son siempre considerados los objetos, y aún las cualidades que les atribuimos, como algo realmente dado. Lo que sucede es que, en cuanto esa cualidad dependa del modo de intuición del sujeto, en la relación del objeto dado con él, cabe diferenciar dicho objeto como fenómeno, de sí mismo como objeto en sí.

No cabe confundir el fenómeno con una *mera apariencia*, que sólo se diera en el sujeto cognoscente. Así como tampoco cabe concebirlo como una *realidad* en sí, que perteneciera de una manera propia e intrínseca al objeto conocido. Lo propio del fenómeno es aquello que puede atribuirse al objeto mismo en relación con nuestro sentido,⁷⁷ mientras que la simple apariencia no puede nunca atribuirse al objeto como un predicado, porque ella trata de atribuir al objeto en sí lo que no le puede convenir más que en relación con los sentidos o, en general, con el sujeto.

Se ha señalado ya que la forma de la intuición no encierra en sí más que relaciones. No presenta nada, sino en la medida en que algo es puesto en el espíritu, por lo cual no es ni puede ser otra cosa que el modo subjetivo como el espíritu es afectado por su propia actividad, es decir, por ese poner sus representaciones y, por tanto, es afectado por sí mismo.⁷⁸ Ahora bien, por meras relaciones —indica Kant— no puede ser conocida la cosa en sí misma. Por lo tanto, hay que admitir que, ya que en el fenómeno sensible no nos son dadas más que meras representaciones de relación, el fenómeno no puede contener más que meras representaciones de relación; no nos ofrece más que la relación de un objeto con el sujeto en su representación, y no lo interno que convenga al objeto en sí mismo.⁷⁹ El fenómeno no nos proporciona más que relaciones; es más, se puede afirmar que no consiste sino en relaciones.

⁷⁷ Para la relación de esta problemática con su motivación científica, cfr. los *Metaphysische Anfangsgründe de Naturwissenschaft*, especialmente el *Vorrede*, IV, 467 a 479.

⁷⁸ Kr r V, B 67-68.

⁷⁹ "Nun wird durch bloſſe Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urteilen, dass, da uns durch den äusseren Sinn nichts als bloſſe Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung inhalten könne, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt." Kr r V, B 67.

El fenómeno, pues, no se encuentra ni en el objeto en sí mismo, ni en el sujeto, sino precisamente en la *relación*⁸¹ entre ambos —del objeto con el sujeto— y unido inseparablemente a la representación de aquél en éste (*Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt unzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung*).⁸² Esta es, a mi entender, la última y más precisa determinación que el fenómeno recibe en la *Estética Trascendental*. Al definir el fenómeno como *relación*, pretende Kant seguir un camino intermedio, que evite tanto los riesgos de un ontologismo trascendente como de un subjetivismo psicologista. Como veremos en el siguiente párrafo, Kant tiene una constante preocupación por dejar a salvo la realidad y la verdad del fenómeno, tan problemáticamente compatibles con su radical relatividad. A esta altura, su concepción del objeto fenoménico trata de encontrarse, asimismo, tan lejos de un racionalismo dogmático, como de un empirismo fenomenista. En contraposición, tanto a lo *inmanente* como a lo *trascendente*, el camino seguido por Kant lleva el signo metódico de lo *trascendental*, concebido como todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe de ser posible *a priori*.⁸³

6. La realidad del fenómeno

El fenómeno es lo que primero *aparece* ante la conciencia. Pero es preciso no abusar del vocablo *apariencia*, ya que —como ha observado Kant— esta palabra no designa una *simple apariencia*, sino más bien el aspecto relativo de un objeto; no lo que “parece”, sino lo que “aparece”. Así pues —como resume Maréchal— “*fenómeno*” no significa “ficción subjetiva”; tampoco significa mayormente “realidad objetiva”: quiere decir relación inmediata de sujeto y

⁸⁰ Kemp Smith: “Commentary”, ed. cit., pág. 147.

⁸¹ “Es zeigt sich, dass weder die Dinge, die wir anschauen, noch ihre “Verhältnisse”, so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen.” Eisler, Kant Lexikon, ed. cit., voz *Relation*, pág. 466.

⁸² Kr r V, B 70 (en nota).

⁸³ “Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.” Kr r V, Einleitung, B 25.

de objeto, según las condiciones materiales de un dato y las condiciones formales de una facultad receptiva del dato.⁸⁴

En los *Prolegomena* Kant rechaza enérgicamente la siguiente objeción: “por la idealidad del espacio y del tiempo, todo el mundo de los sentidos se cambiaría en pura apariencia.⁸⁵ Tal acusación no era un mero supuesto dialéctico, sino que recogía la desfavorable acogida que la *Primera Edición de la Crítica* había obtenido en los diversos círculos filosóficos alemanes. Kant es muy sensible a la identificación de su criticismo con un idealismo subjetivista a lo Berkeley. Como indica Vleeschauwer, “eclecticos y wolffianos interpretan la tesis limitadora —simple imperativo de prudencia a los ojos del autor— como la negación pura y simple del mundo trascendente, y aunque Kant responda que sólo le interesa el conocimiento de los fenómenos, no llegará a hacer admitir la distinción entre estos dos puntos de vista que, sin embargo, son tan diferentes”.⁸⁶

Kant arguye en su defensa que es completamente falso el afirmar que los principios ideales *a priori*, por hacer meros fenómenos de las representaciones de los sentidos, conviertan la experiencia en simple apariencia, en vez de verdad. Más bien —afirma— acontece todo lo contrario. Son estos principios el medio propio de precaver la *apariencia trascendental*, con la cual se ha engañado la Metafísica de todos los tiempos, y por la cual ha sido arrastrada a los intentos infantiles de precipitarse tras pompas de jabón, al tomar por cosas en sí apariencias que, sin embargo, son meras representaciones. Porque, en realidad, lo que sucede es que la verdad, si traspasa los límites de ella misma y es trascendente, no se produce más que como pura apariencia.⁸⁷

Sin embargo, si tenemos en cuenta todas las conclusiones hasta aquí obtenidas, observaremos que la cuestión de la *realidad del fenómeno* está lejos de haber quedado claramente resuelta. Como indica Gottfried Martin en el parágrafo *Das Sein der Erscheinungen* de su magnífica obra de síntesis Immanuel Kant (*Ontologie und Wissenschaftstheorie*), la *Crítica* más bien parece inclinarse hacia la

⁸⁴ Maréchal: op. cit., pág. 151.

⁸⁵ *Prolegomena*, IV, 290.

⁸⁶ Vleeschauwer, H. J. de: “La evolución del pensamiento kantiano”, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1962, pág. 96.

⁸⁷ *Prolegomena*, IV, 292.

tesis afirmativa de la realidad efectiva de los fenómenos. Pero ya es, sin embargo, bien significativo, como un nuevo índice de ambigüedad, la multiplicidad de expresiones que utiliza para reflejar dicha idea: *Sein der Erscheinungen, Dasein der Erscheinungen, objektive Realität der Erscheinungen*.⁸⁸

Nos encontramos, pues, aquí ante lo medular del *problema del fenómeno*: ¿cuál es el ser del fenómeno?, ¿qué tipo de realidad le corresponde? Un primer acercamiento a la respuesta que Kant da a dicha cuestión se encuentra en los párrafos precedentes. Pero está pendiente aún de esclarecimiento la cuestión crucial en torno al *pondus* de realidad objetiva que el fenómeno posee. A continuación trataremos de examinar las dificultades internas —y sobre todo las ambivalencias— que la contestación kantiana a este interrogante lleva consigo.

Para intentar dar respuesta a la cuestión central que ahora nos ocupa —¿qué valor de realidad tiene el fenómeno?— es imprescindible tener en cuenta la importante distinción, ya señalada, entre *Erscheinung* y *Schein* o *blosse Schein*. *Schein* significa una representación a la que, como ocurre en el sueño, no le corresponde ningún contenido real. *Erscheinung*, en cambio, es siempre la apariencia, la manifestación de un objeto dado. Naturalmente, si —como se ha visto— las cualidades de tal objeto dependen exclusivamente de nuestro modo de intuición, tenemos que distinguir el objeto como *fenómeno* del objeto como *cosa en sí*. Cuando se define así la ilusión (*Schein*) distinguiéndola netamente del fenómeno, entonces la aserción de que los objetos en el espacio son meras apariencias no debe tomarse en el sentido de que son ilusiones.

Sin embargo, cabe plantear una cuestión, que difícilmente puede encontrar una solución satisfactoria en la concepción kantiana, y que revela de nuevo el inestable equilibrio de los diversos elementos doctrinales —fenomenismo, subjetivismo y racionalismo— que confluyen en la noción que Kant tiene del fenómeno. En cada caso de la experiencia real, ¿cuál es el criterio de distinción entre el fenómeno real y la mera ilusión? Si se analiza fenomenológicamente este problema se advierte que hay “diferencia real” entre el hecho de sufrir una apariencia y el hecho de captar la realidad. Ambos son hechos *de* la subjetividad y los dos pueden informarnos *sobre* ella,

⁸⁸ Martin, G.: op. cit., pág. 181-182.

si se les hace objeto de la reflexión. A través de ésta, la subjetividad se aparece a sí misma como lo afectable por lo uno y por lo otro. De ahí que el hecho de sufrir una apariencia no puede ser enteramente aislado. Su relación con la subjetividad es, a la vez, relación con el hecho de captar lo real, en la medida en que esta captación expresa las posibilidades “positivas” de la subjetividad consciente en acto. Justo por ello, el hecho de sufrir una apariencia es, aunque real, algo que la subjetividad experimenta como provisto de un sentido negativo. La realidad, en ella, de tal hecho es la realidad (?) de una “privación”. Volviéndose sobre el hecho y sobre la posibilidad de sufrir la apariencia, la subjetividad se ve a sí propia como un ser orientado hacia la realidad. El mismo hecho de sufrir una apariencia solamente es posible en cuanto cabe tomar como real algo que no lo es. Tal posibilidad es el modo deficiente o negativo del poder radical de abrirse a la realidad. La privación, el fallo, se dan, por tanto, en algo que por esencia está “bien orientado”. Son posibles tan sólo sobre la base de una esencial orientación al ser, conservada aun en medio de la mayor aberración posible.”⁸⁹ Si, dejándose llevar por su propia “vocación de realidad”, la conciencia ha atribuido, a lo que de suyo (*objective*) era una *simple apariencia*, un valor de realidad que no tenía, al rectificar este error lo que hace es conocer, de una manera explícita y propiamente objetiva, lo evidente de su evidencia misma y lo aparente según su propia apariencia. Como el mismo Millán Puelles indica, la realidad se nos hace entonces presente como inequívoca y claramente dada, por la misma fuerza de la *enérgeia* de la realidad o “evidencia objetiva”: “*la subjetividad se trasciende en virtud de la enérgeia de la realidad que irrumpe en la conciencia*. Así, pues, la subjetividad se experimenta entonces a sí propia como estando realmente en la evidencia, de tal manera que el juicio que hace es, por decirlo en términos de Husserl, “vivencia de la evidencia” (*Evidenzerlebnis*).”⁹⁰

Pero si, como hace Kant, no se admite un conocimiento directo de lo real en el fenómeno, lo único que puede mostrarnos lo ilusorio de una representación, y llevarnos por tanto a rectificar nuestro juicio sobre ella, es su disconformidad con otra representación que, por más sólidos motivos, consideramos como real. Cabría entonces

⁸⁹ Millán Puelles, Antonio: “La estructura de la Subjetividad”, Madrid, Rialp, 1967, pág. 20.

⁹⁰ *Id.*, pág. 29.

preguntarse: ¿cuál ha sido el criterio que nos ha impulsado a admitir como real la segunda de estas representaciones, dando por ilusoria la primera, que en un principio había presentado también todos los visos de realidad? El único criterio posible es la permanencia, constancia e inseparabilidad de las características propias del fenómeno real, frente a la variabilidad de las propias de la ilusión. Así, por ejemplo, si un bastón se nos muestra como recto en la mayoría de las situaciones en las que se encuentra, y solamente aparece quebrado cuando sumergimos parte de él en el agua, nos inclinamos a afirmar que *realmente* el bastón *es* recto, y que sumergido en el agua *parece* quebrado ilusoriamente. También se podría acudir a dar un carácter preferencial al conocimiento verificado en determinadas circunstancias que estimamos más favorables que otras, como por ejemplo la mayor cercanía al objeto que se contempla. Así, si al observar Saturno con un telescopio elemental —como el de Galileo— lo vemos rodeado de un anillo continuo, y al mirarlo con un aparato que lo aproxima más a nuestro campo visual advertimos en su derredor, en lugar del anillo, varios satélites, afirmamos que esta última representación es la real, mientras que la primera es una ilusión óptica.

Así pues, como señala Kemp Smith, la distinción entre *Erscheinung* y *Schein*, en su justificación, es más práctica que teórica,⁹¹ más positiva que filosófica. En todo caso, es preciso admitir que no deja de ser muy relativa. Porque, ¿dónde se pone el límite de las sucesivas verificaciones? ¿qué nos asegura que la representación que ahora damos por cierta no nos parecerá ilusoria al verificar un nuevo conocimiento en unas condiciones más favorables? Los fenómenos de la vida corriente serían ilusiones para una ciencia científica, y los fenómenos que la ciencia considera ciertos, podría pensarse que fueran ilusorios para una inteligencia intuitiva que el hombre no posee, para un *intellectus archetypus*, concepto-límite que Kant exigirá para el conocimiento comprensivo de las esencias.⁹²

Es preciso, sin embargo, contrastar estas dificultades con el hecho —aunque paradójico, incuestionable— de que Kant en ningún momento pone en duda la existencia de las *cosas en sí*, que están

⁹¹ Kemp Smith: "Commentary", ed. cit., pág. 149.

⁹² Cfr. Muller, Max: op. cit., pág. 43.

a la base de los fenómenos, y tampoco se hace cuestión de que los fenómenos lo sean de *cosas en sí*.⁹³ Para el regiomentano, el fenómeno no es un mero producto de nuestra mente, ya que en esto consiste precisamente la mera apariencia, la ilusión. El fenómeno —aunque, como hemos visto, depende en su constitución de las estructuras subjetivas del conocimiento— es siempre un fenómeno de una cosa completamente independiente de nuestra mente, y que existe por propio derecho. Incluso cabe suponer que las características espaciales y temporales concretas que el fenómeno posee, se corresponden de algún modo con las características reales de la cosa tal como es en sí misma. Porque así como depende de la naturaleza de nuestra mente el que las cosas aparezcan como espaciales y temporales, parece necesario admitir que depende del carácter propio de la cosa el que un objeto lo veamos redondo y otro cuadrado.⁹⁴

Así pues, sostiene Kant, queda incólume la realidad objetiva del fenómeno y la certeza de su conocimiento. De los objetos que la experiencia nos proporciona estamos bien ciertos, tanto en el caso de que sus determinaciones pertenecieran a las cosas en sí, como en el de que provengan de nuestra intuición de ellas.⁹⁵ Caben efectivamente dos respectos: uno el de considerar el objeto en sí mismo (prescindiendo del modo de intuirlo) y otro el de mirar a la forma de intuición de ese objeto, forma que ha de buscarse, no en el objeto en sí mismo, sino en el sujeto a quien éste aparece, aunque corresponde, sin embargo, necesaria y realmente al fenómeno de ese objeto.⁹⁶

Podríamos concluir que es indudable que caben estos dos respectos, pero también lo es que Kant se inclina decididamente por el segundo, con su concepción del fenómeno como relación, que implica una limitación del alcance del conocimiento humano. Queda así muy restringido el significado clásico de fenómeno, que ya no es el objeto que se manifiesta, sino el objeto que se manifiesta *al*

⁹³ Paton: op. cit., tomo I, pág. 61.

⁹⁴ Id., tomo II, pág. 417.

⁹⁵ "Diese Realität des Raumes und der Zeit lässt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet: denn wir sind derselben ebenso gewiss, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen." Kr r V, A 39, B 56.

⁹⁶ Kr r V, A 38, B 55.

hombre, en las particulares condiciones limitativas que la recepción de los datos externos en el ámbito de la subjetividad implica. Pero —atendiendo de nuevo a la otra cara de la solución kantiana— es preciso tener en cuenta que Kant —como señala Bird— no afirma que los fenómenos sean representaciones de *cosas en sí*, que son desconocidas para nosotros. Más bien sostiene que el fenómeno representa cosas que nos son desconocidas, no en absoluto, sino solamente considerándolas tal como son en sí mismas.⁹⁷ Por tanto, tampoco es lícito concebir la gnoseología kantiana como un puro agnosticismo sustancial.

Nos encontramos, pues, al término de este estudio, en el que hemos considerado la concepción kantiana del fenómeno a nivel de la sensibilidad, con que hemos alcanzado unas conclusiones que difícilmente pueden recibir una formulación unívoca, que traicionaría la ambigüedad de este concepto de fenómeno, señalada en numerosas ocasiones.

Por una parte, no parece que quepa duda en que los textos kantianos afirman expresamente que los fenómenos no son más que nuestras representaciones. En cuanto tales fenómenos, sólo pueden existir en nosotros. Y así, al término de la *Estética Trascendental* podrá volver a afirmar Kant que *wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können*.⁹⁸ Pero, junto a ésta y otras inequívocas afirmaciones, Kant sostiene con no menor contundencia, como hemos visto, la realidad objetiva del fenómeno —que lo es de una cosa realmente existente— y la certeza de su conocimiento. El *exemplum crucis* de la teoría kantiana del fenómeno estriba precisamente en la problemática articulación de su *idealidad trascendental* con su *realidad empírica*.

Podemos concluir que el *problema del ser del fenómeno* no encuentra en Kant —al menos a nivel de la sensibilidad— una respuesta clara y satisfactoria: *Das den Erscheinungen sein zukommt, braucht nicht erst belegt zu werden*.⁹⁹ Sin embargo, aunque registre-

⁹⁷ Bird, G.: "Kant's theory of knowledge", Routledge and Kegan Paul, London, 1962, pag. 4.

⁹⁸ Kr r V, A 42, B 59.

⁹⁹ Kr r V, A 129.

mos las insuficiencias de la solución que Kant da a este problema, hemos de advertir que no se deben sólo a las dificultades internas del desarrollo del análisis kantiano, sino —ante todo— a la dificultad misma del problema. Como señala Martin,¹⁰⁰ se trata —ni más, ni menos— que de la secular cuestión de cuál sea la aportación del mundo exterior y cuál la del sujeto, en la formación de los objetos de nuestro conocimiento. Es el mismo problema con que tropiezan Platón y Aristóteles, Tomás de Aquino y Descartes, sin que podamos atrevernos a afirmar que alguno de estos pensadores acertó a formular una solución completamente satisfactoria.

ALEJANDRO LLANO

¹⁰⁰ Martin, G.: *op. cit.*, pág. 184.