

CARLOS B. GUTIERREZ
Universidad de los Andes

LA NOCION DE EXPERIENCIA EN KANT

Algunas consideraciones históricas-conceptuales

Al abordar nuestro tema no está de más recordar que el término 'experiencia' ha tenido una connotación eminentemente restringida desde los comienzos mismos de la tradición filosófica europea. Los Pre-socráticos tendieron a concebir la 'empeiria' de manera negativa: esto se manifiesta claramente en Parménides^{/1/} y de un modo más atenuado en Heráclito^{/2/}, Empédocles^{/3/}, Anaxágoras^{/4/} y Demócrito^{/5/}, quienes esperan llegar al conocimiento de la verdad y del ser no a través de la experiencia del hombre común y corriente, la experiencia de los sentidos, sino a través del pensamiento especulativo. También para Platón^{/6/} era la experiencia el conocimiento vulgar de los hechos que nada sabía de sus fundamentos y causas —distinto por

^{/1/} Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1964 I 28 B 7-8.

^{/2/} Ib. 22 B 1-2.34.41.107.108; A 16.131.

^{/3/} Ib. 31 B 2.

^{/4/} Ib. II 59 A 92; B 21.

^{/5/} Ib. II, 68 B 11.

^{/6/} Platon, *Gorgias*, 462 b - 466 a; cf. *Phaidros* 270 b.

lo tanto del arte y de la razón. Esto hace que Platón desprecie a disciplinas como la retórica, la sofística y la culinaria en razón de su carácter meramente empírico en comparación con las artes científicamente fundadas como las de la legislación, la medicina y la gimnasia.

Aristóteles le asigna a la ‘empeiria’ un sitio intermedio entre la percepción sensorial y la memoria, por una parte, y el arte y la ciencia por la otra^{/7/}. ‘Empeiria’ para Aristóteles es siempre conocimiento de lo individual y particular así como de lo universal que en ello va mediado, a diferencia del arte y de la ciencia que se orientan hacia lo universal como tal^{/8/}. La ‘empeiria’ nos proporciona tan solo el saber del ‘qué’ pero jamás el saber del ‘por qué’^{/9/} y, sin embargo, puede ser un medio para ganar atisbos universales ya que ella surge del acopio de recuerdos a partir de la percepción sensorial y sirve de preparación para la aclaración conceptual que lleva a conocimientos universales y abstractos^{/10/}.

Valga la pena anotar que cuando Aristóteles precisa el concepto de ‘experiencia’ en la *Metafísica* y en los *Analíticos Posteriores*, la relaciona con capacidades o talentos adquiridos, con el ser diestro y el tener práctica en algo^{/11/}. Y mientras que a la inducción hacia juicios generales la presenta como técnica, a esas habilidades adquiridas (a las que justamente cabe el predicado de ‘empeiria’) las caracteriza Aristóteles como “*gnosis ton kath' ekaston*” (saber de lo particular)^{/12/}. Este saber se entendía como el dominio de un esquema de acción, es decir, de una capacidad de diferenciar con base en la práctica adquirida en muchas situaciones concretas. Dicho en términos lógicos, este conocimiento de lo particular discurre a nivel de juicios elementales cuyo análisis remite finalmente a la familiaridad con los ejemplos y contra-ejemplos correspondientes^{/13/}.

El aristotelismo medieval conserva esta concepción de ‘empeiria’ como dimensión predicativa elemental, tradición que perdura hasta Christian Wolff, para quien la experiencia “no es otra cosa que juicios

/7/ Aristóteles. *Met.* I, 1, 980b 25 - 981b 13.

/8/ Ib. 981a 15-16.

/9/ Ib. 981a 24 ss.

/10/ Ib. 980 b 28 ss.; *Anal. Post.* II, 19, 100a 3 ss.

/11/ Ib. 980b 28 ss.; *Anal. Post.* II, 19 100a 4 ss.

/12/ Ib. 981 a 15 ss.

/13/ Cf. *Etica a Nicómaco* 1142 a 23.

acerca de cosas individuales" y por tanto nada tiene que ver con los juicios generales que resultan de la inducción^{/14/}. Wolff da el siguiente ejemplo: "Quien afirme saber por experiencia que el aire es pesado tiene necesariamente que aducir un caso especial de mediciones comparativas de un mismo cuerpo, antes y después de que se le haya colocado en el vacío por medio de una bomba neumática"^{/15/}.

Al despuntar la moderna teoría de la ciencia comienza a ganar fuerza un concepto de experiencia que se aparta ya de la noción clásica en un aspecto básico cual es el del disponer técnico-práctico de proposiciones y reglas generales. Francis Bacon fue uno de los primeros en considerar la adquisición de un disponer semejante como una tarea especialmente digna que requiere un proceso cuidadosamente planificado. Experiencia, por lo tanto, no designa ahora el poseer ciertas habilidades sino más bien el método para llegar a poseerlas. Bacon, consecuentemente, distingue la 'experiencia vaga' de la 'experiencia ordinata'^{/16/}: la primera hace depender las proposiciones generales de vivencias casuales, del 'occursus rerum' o, simplemente, del asistemático probar cualquier cosa: la 'experiencia ordinata' por el contrario, es un proceder sistemático que se compone de dos etapas: la 'experiencia literata' y la 'interpretatio naturae'. En tanto que esta última consiste en ascender de los experimentos a los axiomas, la 'experiencia literata' representa el presupuesto metodológico de la 'interpretatio' por consistir precisamente en la realización de series ordenadas de experimentos, con énfasis especial en la metódica variación de las condiciones experimentales. Con Bacon pues termina la sinonimia de 'experimentum' y 'experiencia', que había subsistido hasta el Renacimiento, y se perfila la distinción del uso general del término 'experiencia' frente a la bien limitada comprensión científico-natural del término 'experimentum'. El significado de 'experiencia', intimamente ligado por la tradición al acervo de casos particulares vividos, se desplaza ahora hacia el descubrimiento de lo nuevo. Ahora no se trata de experiencia sin más sino de una experiencia controlada y dirigida. La experiencia deja entonces de tener primordialmente que ver con lo que es para concentrarse en torno a lo que debe ser.

Un nuevo desplazamiento conceptual del término 'experiencia' se produce luego con el así llamado "empirismo inglés". La determinación terminológica en Aristóteles y Bacon permitía aún hablar de un "remitirse a la experiencia" como recurso a los resultados del trabajo

^{/14/} Christian Wolff, *Vernunftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes* (1719), Cap. 5, Par. 2.

^{/15/} Ib. Cao. 5, Par. 3.

^{/16/} Francis Bacon, *Novum Organum*. México 1975. I, Par. 82.

humano para fundamentar los juicios particulares. Locke va a entender este remitirse a la experiencia de un modo diferente. La teoría del *Ensayo* según la cual todos los contenidos del entendimiento humano provienen de la percepción (externa o interna) termina reduciendo el remitirse a la experiencia a un remitirse a la percepción/17/. De aquí arranca la gran confusión conceptual que ya se hace patente en el muy ambiguo empleo del término 'experiencia' por parte de Locke. A la pregunta de dónde provenga todo el conocimiento humano, Locke responde enfáticamente: "From Experience"/18/. Sólo que esta "experience" comprende sensación y reflexión, impresiones sensoriales y toda la amplia gama de actividades del entendimiento, incluyendo a las ideas abstractas.

Hume, por su parte, se da cuenta de que a pesar de que Locke incluye dentro de la experiencia a las diferentes actividades de reflexión, reduce en último análisis todos los elementos de esa experiencia al material de impresiones fugaces y pasajeras, y, de que, por lo tanto, hace falta un "uniting principle" que relacione entre sí a las 'ideas' pues de lo contrario no podría haber conocimiento dado que los fenómenos aislados no son inteligibles. Como solución propone Hume la reducción de la razón a habitualidades asociativas, a manera de instinto fundamental que permite el desarrollo del pensamiento y la orientación práctica en el mundo: "La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esta especie de sensación que denominamos calor. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos llamamos a los unos causa y a los otros efecto, e inferimos la existencia de unos de los otros"/19/.

La reducción de la razón a instinto asociativo deja en pie la concepción del entendimiento como simple instancia ordenadora del material de las impresiones sensoriales. Y es precisamente contra esta concepción a lo que Kant va a dirigir su ataque. Aquí es donde Kant

/17/ John Locke *An essay concerning human understanding*. Ed. by A. C. Fraser, New York 1959. Book II, Chapter I.

/18/ Ib. Book II, Chapter I, 2.

/19/ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid 1977 Libro I, Sección VI, p. 194.

se distancia definitivamente del empirismo inglés tras beneficiarse de muchos de los atisbos de Locke y de Hume. El entendimiento para Kant no es simple instancia ordenadora sino, ante todo, fuente de representaciones, “la facultad de crear por sí mismo representaciones”/20/. Valiéndose de estas representaciones propias sintetiza el entendimiento el material que aportan las afecciones de los sentidos, dándoles al mismo tiempo realidad a esas representaciones. Tal es la función y la tarea de la experiencia en Kant.

La ambigüedad del término ‘experiencia’ en Kant

El término ‘experiencia’, a pesar de que Kant lo emplea como algo conocido y que como tal no requiere explicación, tiene diferentes acepciones en la *Crítica de la Razón Pura* las cuales dan pie a confusión y a ciertas contradicciones. Es así como allí se pueden distinguir los siguientes matices conceptuales:

1. Cuando Kant afirma que “si bien todo nuestro conocimiento parte de la experiencia, no por eso originase todo él en la experiencia”/21/ y cuando distingue tajantemente los conocimientos a priori de los conocimientos a posteriori/22/ se entiende por ‘experiencia’ *la materia bruta de las impresiones sensibles*, la sensación como materia para los conceptos/23/. En esta acepción de experiencia se ha apoyado la interpretación de la *Crítica* a la luz del esquema tradicional materia y forma.

2. En el momento en que se supera la pasividad total de la afectación sensible y se pasa a la conciencia de las impresiones, Kant habla de la *percepción como “conciencia empírica”*/24/.

3. En varios pasos argumentativos de la *Crítica* se hace referencia a la ‘experiencia’ como a *percepciones a menudo repetidas*, como a “lo que hasta ahora hemos percibido” (reminiscencia, podríamos decir, de la noción aristotélica de experiencia). Esto es lo que Kant tiene en mente cuando dice que es la experiencia la que nos enseña que si se socavan los cimientos de una casa, ésta se desploma/25/.

/20/ Kant, *Crítica de la razón pura*. México 1973, p. 58.

/21/ Ib. p. 27.

/22/ Ib. p. 27-28.

/23/ Ib. p. 27, 29; cf. p. 52, 55, 58, 69.

/24/ Ib. p. 91, p. 109, p. 113; cf. *Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir*. México 1973. Par. 20, p. 55.

/25/ Ib. p. 28; cf. p. 47, p. 52, p. 79.

4. Por ‘experiencia’ entiende también Kant en algunos pasajes la elaboración del material de las impresiones por el entendimiento ordinario, es decir, *el enlace meramente lógico de las percepciones en un sujeto pensante*. Kant alude aquí a la transformación de las impresiones en conceptos empíricos generales a través de una actividad lógica elemental que aún no encierra elemento a priori alguno y a la elaboración puramente lógica (no transcendental) de las percepciones en los “juicios de percepción” a los cuales también designa como “juicios de observación”/26/.

5. ‘Experiencia’ significa para Kant, ante todo, el material de impresiones elaborado por el entendimiento puro, es decir, *La síntesis de conformación categorial que se articula en los “juicios de experiencia”*/27/. A ella se refiere Kant en los siguientes términos:

“Ahora bien la experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual la experiencia no sería siquiera conocimiento sino una rapsodia de percepciones, incapaces de juntarse en un contexto según reglas de una conciencia continuamente enlazada, y por tanto, en la unidad transcendental y necesaria de la percepción. La experiencia tiene pues, como fundamento, principios de su forma a priori, a saber: reglas universales de la unidad, en la síntesis de los fenómenos, cuya objetiva realidad como condiciones necesarias puede siempre mostrarse en la experiencia y aún en su posibilidad”/28/.

Kant, valga mencionarlo, sabe de la aparente contradicción entre éste su sentido fundamental de experiencia y los diferentes matices que se han enumerado hasta aquí. En la nota al Par. 22 de los *Prolegómenos* se pregunta: “cómo concuerda esta frase: 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 solo puede ofrecer juicios contingentes?”/29/. La solución de la contradicción radica en el aspecto de necesidad categorial que posibilita el paso del juicio de percepción a la “una experiencia en la que todas las percepciones son presentadas como en una conexión general y sujeta a leyes”/30/. Hablar de expe-

/26/ Ib. p. 113; cf. *Prolegómenos* Par. 18-20 p. 53-55.

/27/ *Prolegómenos*. Par. 18-20 p. 53-55.

/28/ *Crítica de la razón pura*, p. 104.

/29/ *Prolegómenos*, Par. 22, p. 58.

/30/ Kant. *Die Kritik der reinen Vernunft*. A 110.

riencias, en plural, solo es posible a nivel de percepción dentro de la unidad de la experiencia posible en general.

6. En un sentido más amplio Kant identifica 'experiencia' con las "ciencias de la experiencia"/31/, es decir, con la ciencia experimental. Kant, como es bien sabido, toma al sistema de juicios de la Física de Newton como modelo de conocimiento empírico.

7. Dado que las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de sus objetos, Kant algunas veces llama 'experiencia' al *todo de la realidad que se nos da en el conocimiento*. Tal el caso de la paráfrasis "nosotros tan solo podemos sacar como conceptos claros las representaciones puras a priori de la experiencia, porque las hemos puesto en ella, y solo así hemos producido la experiencia a través de aquellas"/32/.

8. Finalmente, y en anticipación de lo que trataremos en el último capítulo del presente trabajo, señalemos la noción de experiencia que ya anunciada al comienzo de la *Critica* se abre paso en el Capítulo de la Dialéctica, a saber, *la experiencia como parte del gran todo de la razón humana sometida al orden de ideas que autónomamente crea la razón*, orden en el que a la postre se basa la posibilidad misma del conocimiento empírico, su progreso y su exactitud. Aquí, libres ya de la camisa de fuerza de la síntesis categorial, nos encontramos en el campo de lo práctica, abiertos al pensamiento de lo incondicionado "en donde la experiencia no puede proporcionarnos ni hilo conductor ni rectificación alguna"/33/. ¿Cabrá entonces hablar de un nuevo tipo de 'experiencia', p.e. de experiencia moral y de experiencia estética allí donde ya no se tiene la base de la constitución teórica de la objetividad?

El análisis kantiano de la experiencia

No deja de resultar paradójico que Kant aborde el tema de la experiencia dentro de la deducción de las categorías, es decir, allí donde fundamenta su respuesta a la "pregunta principal" de la *Critica*: cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, o dicho en buen castellano, *¿qué y cuánto podemos saber independientemente de la experiencia?* Para aclarar esta dificultad topológica es necesario remitirse al proyecto copernicano y a su intención central.

Kant parte supuestamente del mundo que se da en la experiencia cotidiana que, según él, es el mundo de los objetos particulares relacio-

/31/ *Critica de la razón pura*. Prólogo a la 2a. Edición, p. 13 ss.

/32/ Ib. p. 122.

/33/ Ib. p. 30.

nados entre sí y temporalmente ordenados, los cuales, en su conexión regular, constituyen la “unidad de la naturaleza”. (Como es obvio, Kant proyecta sobre la experiencia cotidiana características exclusivas de la experiencia científica confundiéndolo así, en grado considerable, experiencia con ciencia experimental). Sin embargo a la luz del enfoque copernicano que exige que los objetos se rijan por el entendimiento, la pregunta por la posibilidad de que se dé un mundo semejante se convierte en la pregunta por las condiciones de la constitución transcendental de los objetos de que se compone el mundo de la experiencia. Y puesto que es el entendimiento el que realiza la constitución, la respuesta a la pregunta por las condiciones transcendenciales de ella exige una investigación del entendimiento mismo, de “todas las fuentes subjetivas que constituyen el fundamento a priori de la posibilidad de la experiencia”^{/34/}. Tenemos entonces que la pregunta inicial acerca de la naturaleza que se nos da en la experiencia se troca en la pregunta de ¿cómo se debe concebir la estructura del sujeto cognosciente para que a partir de ella resulte necesaria la constitución del mundo fenomenal? Es aquí donde la reflexión kantiana sobre la ciencia se transforma en una filosofía que comprende entendimiento como principio constitutivo de la experiencia.

Kant entra así a tematizar la experiencia únicamente con relación a sus condiciones necesarias en el entendimiento, dejando de lado cualquier cuestión fáctica o de génesis temporal. El método que sigue es el del análisis de todos los elementos de que se compone y tiene que componerse todo nuestro saber sobre objetos, cuya concreción paradigmática vislumbra Kant en las Matemáticas y en la Física de su tiempo.

El análisis kantiano de los elementos de la experiencia procede entonces a rescatar toda una serie de actividades del entendimiento constitutivas de la objetividad del olvido al que las había relegado el empirismo inglés. Este rescate de la riqueza de funciones sintéticas a muy diferentes niveles del entendimiento es para Kant de capital importancia ya que él asume que si llegamos a entender a cabalidad la totalidad de esa riqueza, podremos hacer proposiciones a priori sobre lo que todo objeto de experiencia deba ser por necesidad.

La analítica del conocimiento empírico se plantea, a grandes rasgos, de la siguiente manera: tomemos como ejemplo el simple juicio de experiencia “este salón es octogonal”. Para llegar a él no basta que algo se dé a nuestros sentidos y tengamos una expresión fugaz e instantánea de él; y sí más bien es necesario que complementemos dicha impresión relacionándola con otras dentro de un ordenamiento temporal; es menester, además, determinar la posición de lo que se nos da

^{/34/} *Die Kritik der reinen Vernunft*. A 97, A115, A 125.

respecto a otros fenómenos en un mismo espacio. Tenemos luego que agrupar los fenómenos considerándolos referidos a una misma cosa; esta agrupación deberá ser tenida no por algo simplemente subjetivo o ficticio sino por un objeto real dentro de un mundo único y ordenado. Esta diferenciación la hacemos por medio de juicios. La discursividad del conocimiento consiste por lo tanto en nuestro permanente diferenciar lo subjetivo de lo objetivo, lo cual presupone una noción de la unidad de nuestro pensamiento que se contrapone a la unidad del mundo objetivo.

Veamos ahora el análisis de la experiencia en mayor detalle.

Como es sabido, Kant distingue dos fuentes del conocimiento, la sensibilidad y el entendimiento, distinción que ya se plantea en la *Disertación* en donde, sin embargo, se concibe a la sensibilidad como a una facultad espontánea capaz de producir objetos en espacio y tiempo/35/. Esta concepción se modifica en la *Critica* en la cual se trata de mostrar que los objetos de la experiencia son producto conjunto de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento. Esto excluye la posibilidad de que la sensibilidad nos dé representaciones acabadas de los objetos o de que ella sola pueda producir síntesis independientemente del entendimiento.

En la *Critica* tiende Kant a presentar la sensibilidad en una función completamente pasiva con el propósito de mantener libre el campo para las funciones del entendimiento. Y si antes en la *Disertación* se afirmaba tan solo que a nivel sensorial no podían darse la universalidad y la necesidad del conocimiento, ahora se asume que en dicho nivel se dan tan solo elementos fragmentarios y aislados de percepción que irrumpen en la sensibilidad de manera caótica. Lo dado sensiblemente es un texto ilegible que tiene que ser deletreado con ayuda de los conceptos para posibilitar así la lectura de la experiencia/36/.

La sensibilidad nos da una pluralidad de impresiones caóticas y las formas de espacio y tiempo. Estas formas ya están en la sensibilidad pero ésta no las puede relacionar con el material de las impresiones. Para ello se necesita una facultad distinta que se introduce en la *Critica* como la imaginación pura o transcendental, concebida como una facultad “ciega aunque indispensable del espíritu”/37/, como mediadora entre él y la sensibilidad. Esta facultad espontánea es la que agrupa la

/35/ Kant. *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible* (Trad. Jaime Vélez Sáenz). Bogotá, 1980. Sección II.

/36/ *Prolegómenos*. Par. 30, p. 63.

/37/ *Critica de la razón pura*, p. 69.

pluralidad de impresiones según las relaciones de espacio y tiempo creando la así llamada "sinopsis de la intuición".

El proceso de contrucción de los objetos pasa luego por tres síntesis a partir de las cuales va surgiendo gradualmente el mundo de la experiencia. En la primera, la "*síntesis de la aprehensión en la intuición*"^{/38/}, toma la imaginación las impresiones separadas para articularlas en una intuición. Hay que anotar que debido a que las impresiones son modificaciones del sentido interno, están sometidas a la forma del tiempo y se encuentran por tanto dentro del permanente discurrir de la sucesión temporal; en consecuencia su aprehensión por parte de la imaginación solo puede ser también sucesiva. Tal la razón para que la imaginación no pueda aprehender en un mismo acto varios elementos pues en el momento en que se centra en una intuición ya ha desaparecido la anterior. Por eso, y para que pueda avanzar la síntesis unitaria, Kant asume que la imaginación tiene además que ser capaz de una función transcendental de reproducción gracias a la cual en cada aprehensión de una intuición reproduce a la anterior y así puede tener presente en la "*síntesis de la reproducción*"^{/39/} un gran número de intuiciones. Aquí, sin embargo, aún no se ha llegado a una imagen unitaria de representación, a un todo del cual —por así decirlo— sean partes las diferentes intuiciones. Para este fin se requiere todavía una tercera síntesis, la "*síntesis de reconocimiento en el concepto*"^{/40/}, en la cual se constata la identidad de las intuiciones reproducidas con las intuiciones previamente aprehendidas.

Esta última síntesis, sin embargo, sólo es posible para Kant si a la base de la sucesión temporal de intuiciones se encuentra una conciencia inmutable idéntica consigo misma a la cual se remitan tanto los actos de aprehensión como los de reproducción. Es obvio que la conciencia empírica no pueda llenar esta condición en razón de que está sometida al flujo permanente del tiempo y a que por lo tanto no es más que una suma de estadios psíquicos en sucesión temporal. Por eso considera Kant que a la base de la conciencia empírica se encuentra una conciencia transcendental, una conciencia de permanente identidad de sí misma que se designa con el nombre de apercepción transcendental^{/41/}. Esta apercepción transcendental no es un ente metafísico sino la necesaria asunción lógica de un foco último de síntesis, del vértice de la actividad sintética del entendimiento. No como la unidad de una

^{/38/} *Die Kritik der reinen Vernunft*. A. 99.

^{/39/} Ib. A 100.

^{/40/} Ib. A 103.

^{/41/} *Crítica de la razón pura*, p. 82.

sustancia sino como la unidad de toda una actividad agrupadora. Así se entiende que toda pluralidad de intuiciones tenga como representación de mi conciencia una referencia necesaria a mi “yo pienso” como último punto de convergencia en virtud del cual se puede hablar de mis representaciones y estas puedan ser relacionadas por la imaginación transcendental. Por eso la unidad sintética de la conciencia es para Kant condición objetiva de todo conocimiento a la cual tiene que someterse toda intuición para poder llegar a ser objeto para mí.

Aún con todos los anteriores presupuestos la imaginación transcendental no logra todavía la constitución según leyes de los objetos de experiencia. Para ello se necesita que a los elementos de intuición se añadan las categorías, las formas a priori que conforman el material de las intuiciones sensibles y lo agrupan de acuerdo a reglas necesarias. La unidad del objeto de experiencia es el reflejo y el producto de la unidad sintética de la apercepción trascendental que el entendimiento solo puede lograr a través de sus categorías/42/. Sólo a través de la funciones categoriales unitarias del entendimiento puede la materia de la sensibilidad cristalizar definitivamente en objeto de la experiencia y sólo a través de ellas se puede llegar a la unidad legal de la naturaleza a la que Kant algunas veces llama ‘experiencia’.

Aquí, al culminar el sistema de constitución de los objetos de la experiencia, se le plantea a Kant una última dificultad, dificultad que resulta de la crasa contraposición de sensibilidad y entendimiento en la “Estética Trascendental”, a la luz de la cual tiene que cuestionarse la posibilidad de conjuntar elementos tan disímiles como son las categorías puras y las intuiciones sensibles, dependientes éstas últimas, al fin de cuentas, de la afectación por las cosas en sí. Kant se percata de la dificultad, pero convencido de la función determinante de las categorías procede a resolverla afirmando rotundamente: “Es pues claro que tiene que haber un tercer término que debe ser homogéneo por una parte con la categoría y por otra parte con el fenómeno, y hace posible la aplicación de la primera al último”/43/. Este medium es la forma pura del tiempo en cuyo ámbito sitúa Kant a los esquemas trascendentales, es decir, las reglas que sigue la imaginación para proporcionar a las imágenes un concepto (“los horizontes de sensibilización” de que habla Heidegger/44/). Con la doctrina del esquematismo responde Kant a la pregunta de cómo pueda el entendimiento garantizar leyes naturales y de cómo puedan los proyectos de la razón, en su calidad de conexiones puramente intelectuales, resultar vinculantes para lo dado en la percepción sensible.

/42/ Ib. p. 84.

/43/ Ib. p. 97.

/44/ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. México 1954. Par. 19-22.

Resumamos: al poner de relieve que la realidad a que se refieren los juicios objetivos se constituye en la conjunción de sensibilidad y entendimiento, se está diciendo que en la determinación de los objetos de la experiencia hay que tener en cuenta las determinaciones propias del entendimiento. En la realidad, es decir, en la unidad de los objetos de experiencia posible, debe haber un entrelazamiento ordenador de lo múltiple que corresponda a la combinación de características presente en los conceptos. Esta correspondencia es la que hace que haya objetos de experiencia. Estos solo surgen en la referencia de la intuición a los principios de ordenamiento sintético del entendimiento humano. En palabras de Kant: “La misma función que da la unidad a las diferentes representaciones en un juicio da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición, y esa unidad se llama, de manera general, el concepto puro del entendimiento”/45/. Esta es la clave para entender adecuadamente la afirmación de que “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia”/46/.

Hasta aquí la presentación del análisis de los elementos necesarios de la experiencia en la *Critica de la Razón Pura*. La ‘experiencia’ que Kant ha analizado es la experiencia científica. Sobre esto Kant no deja la menor duda: “Los principios de la experiencia posibles son pues igualmente leyes generales de la naturaleza, las cuales pueden ser reconocidas a priori”/47/. Podríamos entonces preguntar: si se tiene en cuenta tan decisiva limitación, ¿qué aporta el análisis kantiano a una teoría general de la experiencia humana?

Además de la recuperación de la riqueza de actividades del entendimiento involucrada en todo conocimiento que había ignorado el empirismo, queda el atisbo fundamental de que a todo conocimiento humano es inherente una pretensión de objetividad, es decir, de ir más allá de lo meramente subjetivo, y de que dicha pretensión necesariamente se articula a través de la discursividad de la razón. ¿Podrá encontrarse un fundamento distinto de ‘objetividad’?

El análisis de la experiencia en Kant deja abierta toda una serie de interrogantes: ¿cómo podemos llegar a tener un mundo común, colectivo, de fenómenos, un mundo compartido de experiencia, si el contenido de ese mundo se articula a partir de impresiones sensoriales individuales y su forma depende de la índole propia de diferentes racionalidades? ¿Cuál es el estatuto trascendental de las así llamadas

/45/ *Critica de la razón pura*, p. 70.

/46/ Ib. p. 105.

/47/ *Prolegómenos*, Par. 23, p. 58.

‘cualidades secundarias’ dentro de un mundo de experiencia estructurado de manera categorial? ¿Cuál es la relación entre el proceso de desenvolvimiento del entendimiento individual y la secuencia de cambios en el mundo físico?/48/.

Queda también la cuestión de la “materialidad”, la cuestión de lo dado al entendimiento como ‘contenido’ de la experiencia por una realidad independiente de él. Pues lo dado, según Kant, se hace patente (si se nos permite la expresión) de una manera asaz precaria. Su evidencia se reduce al hecho de que si bien el entendimiento es el que determina que las cosas nos aparezcan como cualidades extensivas e intensivas en espacio y tiempo siempre, sin embargo, está más allá de su poder la determinación a priori de la cantidad en la que una cosa vaya aparecer. El orden de la naturaleza es producido por el entendimiento; pero éste, dice Kant, no puede determinar a priori el que, por ejemplo, una determinada combinación de oxígeno e hidrógeno tenga siempre que convertirse en agua. A Kant se le puede abonar lo difícil que resulta precisar por medios analíticos lo que en cada instante se nos dé, ya que esto consiste para él en impresiones fugaces en continua transformación. Lo dado, además, está sometido al tiempo pero este tiempo no es accesible en la simple percepción sensorial puesto que en ella solo tenemos acceso al instante presente e incluso éste solo se conoce como tal al sintetizarlo o relacionarlo con instantes anteriores que ya no se ‘dan’. Pero aún así cabe preguntar: ¿es posible sobre la base de semejante exigüidad de lo dado que el entendimiento y la imaginación construyan no solo el yo y su historia sino también el mundo en el espacio y tiempo y la historia de ese mundo?

La fundamentación de la experiencia en la unidad práctica de la razón

Es tan grande la tentación de presentar a Kant como el apóstol de la positivización del saber humano y a su filosofía crítica como el mayor intento de reducir la razón a la científicidad que quizá no esté demás insistir en el hecho de que la esfera del “uso empírico” representa tan solo un pequeño enclave dentro del vasto ámbito de la razón humana para Kant, “una isla en un mar inmenso y tempestuoso”/49/, como él dice. Kant sabe que la razón tiende siempre a “echar abajo todas las cercas y a pasar a un territorio completamente nuevo sin demarcaciones conocidas”/50/. Por eso es enfático al afirmar que “el uso de la expe-

/48/ Cf. H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*. London 1970. Vol. I, p. 584.

/49/ *Crítica de la razón pura*, p. 142.

/50/ Ib. p. 167.

riencia, al cual la razón limita al entendimiento puro, no satisface su propia y total determinación”/51/. La razón no puede estar satisfecha con su uso empírico porque en él surgen permanentemente “cuestiones infinitas que la despojan de toda esperanza de solución completa de las mismas”/52/. Así las cosas, “¿quién no ve en la contingencia y en la dependencia generales de todo lo que puede ser pensado y aceptado según los principios de la experiencia la imposibilidad de permanecer en ellos?”/53/. Esto desde luego no es un descubrimiento de Kant. El recuerda que ya “Platón advirtió muy bien que nuestra facultad de conocer siente una necesidad mucho más elevada que la de deletrear fenómenos. . . para poderlos leer como experiencia; y que nuestra razón se encubra naturalmente basta conocimientos que van tan lejos, que cualquier conocimiento que la experiencia pueda ofrecer, nunca puede congruir con ellos; pero que no por eso dejan de tener su realidad y no son meras ficciones”/54/.

Es entonces comprensible que la razón se sienta humillada al no poder resolver nada con su uso empírico y al verse de encima sometida a “una disciplina que reprime sus digresiones e impide las apariencias que de ella resultan”/55/. Esta humillación, no obstante, tiene mucho de positivo. Primero, porque la disciplina a la cual se somete la razón la ejerce ella autónomamente sobre ella misma, es decir, sin apelar a ninguna instancia por fuera de ella. Y, segundo, y esto es lo decisivo, porque solo desde esa asfixiante reducción al uso empírico puede entrever la razón en blanco y negro que más allá de esos estrechos límites hay “conocimientos” que “por su importancia son mucho más excelentes y sublimes que todo lo que el entendimiento puede aprender en el campo de los fenómenos”/56/.

El ascetismo teórico fue pues necesario para ganar una visión contrastivamente enriquecida del vasto horizonte de lo que la razón puede producir ya libre de condicionamientos empíricos. La razón emancipada de la tiranía del “orden de las cosas tal como ellas se presentan en los fenómenos” pasa a hacerse “con perfecta espontaneidad un orden propio según las ideas, a las cuales adapta las condiciones empíri-

/51/ *Prolegómenos*, Par. 40, p. 73.

/52/ Ib. Par. 57, p. 91.

/53/ Ib. Par. 57, p. 90.

/54/ *Crítica de la razón pura*, p. 174.

/55/ Ib. p. 345.

/56/ Ib. p. 30.

cas”/57/. La experiencia queda ahora subordinada al nuevo horizonte de la totalidad del conocimiento, “un conocimiento del cual el conocimiento empírico es sólo una parte, y si bien ninguna experiencia lo alcanza, siempre pertenece a él”/58/. Es en este punto donde se hace finalmente evidente que la unidad de la razón es la verdadera condición de posibilidad de la experiencia”/59/. Sin la referencia a esa unidad el entendimiento no sabría a dónde ir y carecería por tanto de todo criterio de verdad empírica/60/. Mas aún: sin la guía sistemática que le da la razón en su unidad el conocimiento empírico no tendría exactitud, ya que ésta depende de sus posibilidades de irse expandiendo por “los nuevos cauces que permanentemente le abre la razón”/61/.

Con base en esta evidencia Kant concluye que “*lo que llamamos ciencia no puede fundarse técnicamente*, en razón de la analogía de los elementos diversos o de las aplicaciones contingentes del conocimiento in concreto a toda clase de fines arbitrarios, y si arquitectónicamente, en razón de la afinidad de las partes y de su derivación de un único fin supremo e interno, conforme a la idea”/62/. El conocimiento científico queda así al servicio del despliegue total de la espontaneidad de la razón, es decir, al servicio de su productividad incondicionada, de la libertad. A partir de aquí puede afirmarse que la posibilidad de la ciencia, es decir, del concebir a la naturaleza como conexión unitaria de fenómenos según leyes, se fundamenta en la creatividad incondicionada de la razón que es la que en último análisis determina esas leyes de la naturaleza, a las cuales ella misma no puede quedar totalmente supeditada por ser mucho más que un fenómeno condicionado. La vincularidad de las leyes de la naturaleza termina así fundamentándose en la libertad de la razón/63/.

Libre de su condicionamiento empírico, la razón creativa se ha encontrado por fin consigo misma. La razón siempre insatisfecha en el campo de su uso empírico (Analítica Transcendental) nos había llevado primero al campo de las ideas especulativas (Dialéctica Transcendental), sólo que allí dominaba también la represión teórica y por ende la

/57/ Ib. p. 248.

/58/ Ib. p. 172.

/59/ Ib. p. 292.

/60/ Ib. p. 291.

/61/ Ib. p. 302.

/62/ Ib. p. 360.

/63/ Cf. Friedrich Kambartel, *Experiencia y estructura*. Buenos Aires 1972, p. 107 ss.

razón tampoco pudo encontrar satisfacción plena. Sólo “el uso práctico nos lleva a los fines supremos, dándonos lo que nos rehusa enteramente desde el punto de vista especulativo”/64/.

Es mucho lo que puede decirse sobre este postulado sometimiento del uso empírico de la razón a la unidad de la razón. Podría pensarse que ante la imposibilidad de reducir la razón a la actividad científico-objetivizante, Kant astutamente postule un nebuloso ‘más allá’ “en donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna”/65/. Podría muy bien ser que Kant, con pérvida intención, le diga a la razón que puede salir de su reducto empírico seguro de que apabullada por la procelosa inmensidad a que se abre volverá presurosa y hasta arrepentida al seno de la ciencia, dejando así de lado los planes de fantásticos edificios para optar ya libremente por la casita, modesta pero sólida que erigió en el uso empírico con los únicos materiales de que verdaderamente dispone y que son apropiados a sus necesidades/66/.

Kant nos dice que más allá del uso empírico de la razón hay “conocimiento”. ¿Habrá realmente conocimiento para Kant por fuera de la ciencia?

Y si Kant postula que es el orden de las ideas el que determina al conocimiento empírico, ¿no estará encubriendo con ello la verdad contraria, es decir, que es el uso empírico de la razón el que determina por vía negativa y a manera de compensación psicológica a su ‘más allá’?

Para disipar todas estas dudas Kant puede remitirnos a sus rigurosas reflexiones éticas y estéticas. La historia de la filosofía reciente le daría razón. El trabajo filosófico en torno a los problemas de la Estética acusa actualmente —por lo menos en Alemania— la tendencia a volver a la *Critica del Juicio* una vez que se ha visto que el refundir las cuestiones estéticas con el tema de la verdad (Heidegger y Adorno), ha resultado ser un callejón sin salida. Y en lo que a la Etica se refiere queda la fundamentación kantiana de la moralidad en la razón como alternativa principal a la fundamentación de la Etica en Aristóteles.

/64/ *Crítica de la razón pura*, p. 348.

/65/ Ib. p. 30.

/66/ Ib. p. 312.