

TRADUCCIÓN

UN COMENTARIO A LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*: “REVOLUCIÓN COPERNICANA”, “TRASCENDENTAL”, “TRASCENDENTE” Y “EXPOSICIÓN METAFÍSICA DEL TIEMPO”

Norman Kemp Smith*
Princeton University,
The University of Edinburgh

Traducción:
Andrés Lema-Hincapié
The University of Colorado Denver

La hipótesis copernicana

Kant compara su nueva hipótesis con la hipótesis de Copérnico: esta comparación ha sido usualmente mal entendida. El lector concibe de manera muy natural la revolución copernicana en términos de su consecuencia principal y última: desplazar a la tierra de su orgullosa situación de ser central y preeminente. No obstante, esta interpretación no tiene la más mínima similitud con las consecuencias deseadas por la filosofía crítica de Kant. La verdadera comprensión de la hipótesis se halla en una interpretación radicalmente contraria. La hipótesis de Kant está inspirada en el propósito confeso de neutralizar las implicaciones naturalistas de la astronomía copernicana. Su intención es nada menos que la fundamentación sólida de lo que puede quizás ser descrito como una metafísica ptolemaica y antropocéntrica. Una filosofía naturalista como la de David Hume tal vez pueda ser presentada como una filosofía copernicana, más la filosofía críti-

* Conocido internacionalmente por sus estudios sobre René Descartes, sobre David Hume, y sobre Immanuel Kant, el filósofo escocés Norman Kemp Smith (1872-1958) llevó a cabo una de las traducciones inglesas más reconocidas, más consultadas y más elegantes de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Parte de la propia doctrina idealista de Smith, quedó consignada en su libro *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge* de 1924. Las páginas que siguen son tomadas del ya famoso estudio de Smith sobre la primera *Crítica* de Kant, y cuyo título original es *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, de 1918. La edición usada aquí es la de Humanities Press, New Jersey, 1984, pp. 22-25, 73-76, 123-128. (*N. del T.*).

ca, en cuanto filosofía humanista, tiene un genuino parentesco con el punto de vista griego.

Incluso, algunos de los más agudos comentadores de Kant han interpretado la analogía según la caracterización anterior¹. Así es interpretada por T. H. Green² y por James Hutchison Stirling³. En su libro *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, Edward Caird no hace la menor mención de la analogía, probablemente porque si ella es leída a la manera de Green, Caird reconoce que tal y como la comparación ha sido hecha, la comparación es inapropiada. La analogía es presentada de forma claramente ambigua por Friedrich Albert Lange⁴ y por Harald Höffding⁵. Samuel Alexander, aunque enérgicamente insiste en el carácter ptolemaico de la filosofía kantiana, también aprueba la interpretación anterior en los siguientes términos:

182 “Es muy irónico que Kant mismo identifique la revolución efectuada por él como una revolución copernicana. Ahora bien, en ella no hay nada de copernicano salvo el hecho de que él la considera una revolución. Si todo cambio es copernicano en cuanto invierte el orden de los términos involucrados, pues afirma que A depende de B cuando B había sido antes pensado como dependiente de A, entonces Kant—quien cree haber invertido el orden de dependencia entre la mente y las cosas—estaba en lo cierto al afirmar que él había llevado a cabo una revolución copernicana. Sin embargo, en cualquier otro sentido, Kant estaba equivocado. Así pues, su revolución, en la medida en que era una revolución, fue en verdad anti-copernicana”⁶.

Puesto que el “Prefacio” de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* no está contemplado en los volúmenes publicados hasta ahora de su *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hans Vaihinger tampoco ha estudiado este aspecto.

En todo caso, las propias palabras de Kant son claramente inequívocas y no justifican ningún tipo de interpretación a la manera de Green o de Alexander. Según creo, estos autores han omitido la verdadera característica de la analogía. La mala interpretación nunca habría tenido lugar si no fuera por nuestra negligencia en relación con los clásicos de la ciencia.

¹ Cfr. Watson, John, *The Philosophy of Kant Explained*, Glenn Maclehose and Sons, Glasgow, 1908, p. 37.

² *Prolegomena to Ethics*, Libro I, Capítulo I, Parágrafo II, Clarendon Press, Oxford, 1906.

³ Cfr. Hutchison Stirling, James, *Text-Book to Kant. The Critique of Pure Reason: Aesthetic, Categories, Schematism*, Oliver and Boyd, Tweeddale Court, Edinburgh, 1881, p. 29.

⁴ Cfr. *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, trad. Ernest Chester Thomas, vol. II, Houghton, Mifflin, and Co., Boston, 1881, pp. 156, 158, 237.

⁵ Cfr. Höffding, Harald, *Geschichte der neuen Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unsere Tagen*, vol. 2, 1896, p. 64.

⁶ *The Hibbert Journal*, October 1909, p. 49.

Kant debió de haber conocido de primera mano el libro *De revolutionibus orbium coelestium*, y la comparación que él de ahí extrae supone un conocimiento similar por parte de los lectores. A través de la prueba de su “hipótesis”—él usa este término—acerca del movimiento de la tierra, Copérnico únicamente buscó llevar a cabo una ordenación más armoniosa del universo ptolemaico. Además, por ser únicamente una simplificación de la cosmología tradicional, el tratado de Copérnico pudo ser dedicado, con la dignidad requerida, al papa reinante. El sol, del cual depende nuestra vida terrestre, era no obstante considerado como claramente diferente de las estrellas fijas. Asimismo nuestra tierra estaba, a pesar de todo, situada en la región central de un universo pensado a la manera tradicional como siendo único y esférico. Giordano Bruno fue el primero, una generación más tarde, en darse cuenta de las consecuencias revolucionarias a las cuales habría de conducir la nueva posición de Copérnico, si ella era consistentemente desarrollada. Bruno fue quien primero enseñó lo que nosotros hemos dado en considerar como una parte integral de la revolución copernicana, a saber, la doctrina tanto del sistema de la infinitud de los planetas como la del espacio infinito.

El argumento de Copérnico parte del principio aristotélico del movimiento relativo. Conviene citar aquí las palabras de Copérnico, tomadas de su *De revolutionibus orbium coelestium* de 1543.

183

Toda percepción de cambio de lugar es debida al movimiento, sea del objeto observado o del observador, sea de las diferencias de los movimientos que están ocurriendo en ambos. Pues si el objeto observado y el observador se están moviendo en la misma dirección con igual velocidad, ningún movimiento puede ser percibido. Ahora bien, es desde la tierra desde donde nosotros nos damos cuenta visualmente de la rotación de los cielos. Así, pues, si algún movimiento es atribuido a la tierra, al movimiento producirá la apariencia de sí mismo en todas las cosas que le son externas, como si tal movimiento estuviera ocurriendo en la dirección contraria, y como si lo estuviese desplazándose enfrente de la tierra. Esto es particularmente cierto en la rotación diaria. De esta forma, la rotación parece afectar la totalidad del mundo, y en verdad a cada cosa que está alrededor de la tierra, más no a la tierra misma... En cuanto que los cielos, los cuales contienen y cubren todo, son el sitio común de las cosas, no es en absoluto evidente porque debería atribuirse un movimiento con más razón al continente que al contenido, que a lo localizado que al lugar de la localización⁷.

⁷ Copérnico, Nicolás, *De revolutionibus orbium coelestium*, Libro I, capítulo V, 18. folio 3 recto, 19. folio 3 verso. Facsímil en <http://digital.lib.lehigh.edu/planets/cop.php?num=1.5.1&exp=false&CISOPTR=17&lang=lat&view=full&limit=cop>.

Los movimientos aparentemente objetivos de las estrellas fijas y del sol son tan sólo aparentes, debido a la protección de los cielos de nuestro propio movimiento.

La primera y la más elevada de todas las esferas es la esfera de las estrellas fijas la cual se auto-contiene y contiene todas las cosas; por esto mismo, ella es inmóvil. Para decirlo brevemente, la esfera de las estrellas fijas es el sitio del universo. Además, es en relación con la esfera de las estrellas fijas que el movimiento y el lugar de cualquier otro cuerpo habrán de ser calculados⁸.

Es entonces a esta doctrina, y solamente a ella, a la que Kant se refiere en los pasajes de B XVI y en la nota de B XXII de la *Crítica la razón pura*, es decir, aquellos que tienen que ver con la hipótesis copernicana de una explicación de los movimientos aparentemente objetivos. E, incluso, comparando así su procedimiento crítico con el de Copérnico, Kant está más interesado por las consecuencias positivas que por las consecuencias negativas de la hipótesis común a ambos. La comparación es formulada principalmente desde el punto de vista de las partes constructivas en la *Estética*, de la *Analítica*, y de la *Dialéctica*. Por medio de la hipótesis crítica, Kant pretende dar cuenta, por un lado, de nuestro conocimiento científico, y, por otro lado, salvaguardar nuestras legítimas aspiraciones metafísicas. El espectador proyecta su propio movimiento en los cielos; la razón humana legisla sobre el dominio de la ciencia natural. La esfera de las estrellas fijas demuestra ser inmóvil; las cosas en sí mismas están libres de las limitaciones del espacio y del tiempo. Según palabras de Kant en la *Crítica de la razón pura*: “Copérnico se atrevió, contrariamente a los sentidos y no obstante de manera verdadera, a buscar los movimientos observados no en los cuerpos celestes, sino en el espectador”⁹.

Trascendental, trascendente

Kant fue el primero en hacer la distinción de estos dos términos, y ello en la *Crítica de la razón pura* A 11 = B 25. En la época de la escolástica, período cuando esos términos aparecieron por vez primera, los términos eran del todo sinónimos, aun cuando el término “trascendente” era el más usual. El verbo “trascender” aparece en San Agustín con un sentido metafísico más amplio. Por ejemplo, San Agustín escribió estos dos pasajes: “*Trascende et te ipsum*” en *De vera religione*, 72, y en *De civitate Dei*, VIII, 6:

⁸ *Ibidem*, Libro I, capítulo X, 30. folio 9 recto. De nuevo, puede consultarse el original latino en facsímil: <http://digital.lib.lehigh.edu/planets/cop.php?num=1.10.4&exp=false&CISOPTR=29&lang=lat&view=full&limit=cop>

⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B XXII nota.

“*Cuncta corpora trascenderunt [platonici] quaerentes Deum; omnem animam mutabilisque omnes spiritus trascenderunt quaerentes summum Deum*”¹⁰. En un sentido más especializado, el uso del término se halla por primera vez en un tratado, *De natura generis*, falsamente atribuido a Tomás de Aquino. En este tratado, *ens, res, aliquid, unum, bonum, verum*¹¹ son denominados *trascendentia*¹². Con el fin de entender el significado que tiene aquí esta palabra, parecería que debe tenerse en cuenta la influencia ejercida sobre el Aquinate por una obra titulada *De causis*, la cual a su vez es una traducción de un texto anónimo inspirado en un libro de Proclo. El *De causis* contiene la distinción neoplatónica entre las categorías aristotélicas, por un lado, las cuales eran consideradas derivadas (*being derivate*) por los neoplatónicos, y los conceptos universales, por otro, a saber, *ens, unum, verum, bonum*. A estos últimos conceptos Tomás les da una aplicación teológica. *Ens* tiene que ver con la esencia, *unum* incumbe a la persona del Padre, *verum* a la persona del Hijo, y *bonum* a la persona del Espíritu Santo. En el *De natura generis* el número de estos conceptos supremos se incrementa a seis por la adición de *res* y de *aliquid*, y como ya se dijo el título *trascendentia* es asimismo aplicado por primera vez. Con este significado, el vocablo “trascendente” y su sinónimo “trascendental” son de frecuente aparición en los escritos escolásticos. Los *trascendentia* o *trascendentalia*¹³ son aquellos conceptos que trascienden las categorías, por ser ellos mismos predicables de las categorías. Éstos conceptos son los “*termini vel proprietates rebus omnibus cuiusque generis convenientes*”¹⁴. Por esto Juan Duns Scoto habla del *ens* como del más elevado de los conceptos “*trascendentales*”. El término también aparece con un sentido más o menos similar en los escritos de Tommaso Campanella, Giordano Bruno, Francis Bacon y Baruch de Spinoza. Spinoza da una explicación psicológica de los “*termini Trascendentales... ut Ens, Res, Aliquid*”¹⁵ términos que representarían ideas. Estas ideas estarían en el más alto grado de la confusión debido a la multiplicidad de imágenes que se han neutralizado entre sí durante el proceso que da como resultado la generación de los trascendentales¹⁶.

185

¹⁰ Citado en Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, p. 1521. Mi traducción tentativa al castellano es ésta: “Y ve más allá de ti mismo” y “Los platónicos, que buscan a Dios, trascenderán todo cuerpo; todos los espíritus mudables que buscan al sumo Dios irán más allá de cada espíritu”. (*N. del T.*)

¹¹ ente, cosa, algo, uno, bueno, verdadero.

¹² las cosas trascendentes.

¹³ los trascendentales.

¹⁴ “Términos o propiedades de un género tal que convienen a todas las cosas”.

¹⁵ “Términos trascendentales como ente, cosa, algo”.

¹⁶ *Ethica more geometrico*, Parte II, Proposición XL, Escolio I.

George Berkeley también habla de “máximas trascendentales” que permanecen fuera del campo de la investigación matemática, pero que influyen en cada ciencia particular¹⁷. Evidentemente, el término ha llegado a generalizarse más allá de su significado estrictamente escolástico. Johann Heinrich Lambert en su *Neues Organon* de 1764 emplea *transcendente* en un sentido aún más vago para significar aquellos conceptos que representan lo que es común tanto para el mundo corporal como para el mundo intelectual.¹⁸ En verdad, podemos aseverar, que en la época de Kant, los términos *transcendente* y *transcendental*, aun cuando seguía siendo sinónimos y aunque eran usados de acuerdo con su connotación escolástica original, habían perdido toda claridad de significado y toda utilidad de aplicación. Kant tomó ventaja de esta situación para así distinguir con agudeza ambos vocablos, y para dotarlos de un significado acorde con su enseñanza crítica.

“Trascendental” es principalmente empleado por Kant como un sustantivo para una cierta clase de conocimiento. El conocimiento trascendental no es un conocimiento de objetos, sino el conocimiento de la naturaleza y de las condiciones de nuestro conocimiento *a priori* de los objetos (*a priori cognition of them*). En otras palabras, tan sólo porque es *a priori*, un conocimiento *a priori* no debe ser declarado sin más como conocimiento trascendental; éste título únicamente se atribuye a un conocimiento tal que constituya una teoría o una ciencia de lo *a priori*¹⁹. Conocimiento trascendental y filosofía trascendental deben ser, por esto, tomados como coincidentes, y debido a esta coincidencia ellos significan la ciencia de la posibilidad, de la naturaleza y de los límites del conocimiento *a priori*. De manera similar, el término se aplica a las subdivisiones de la primera *Crítica*. La *Estética* es trascendental por cuanto ella establece el carácter *a priori* de las formas de la sensibilidad; la *Analítica* lo es en razón de que allí se determinan los principios *a priori* del entendimiento y se define el papel que juegan estos principios en la constitución del conocimiento; la *Dialéctica* es trascendental, a su turno, ya que define y limita las Ideas *a priori* de la razón, a cuyo poder extraviado es debida toda falsa metafísica. Al ser éste el significado principal y fundamental del término común a sus múltiples usos, es comprensible que Max Müller lo haya desatendido. Por esto, en A 15 = B 30 de la *Crítica de la razón pura*, Müller traduce *Tranzcendentale Sinnlehre* como “doctrina del sentido trascendental”, en lugar de “doctrina trascendental del sentido”. Al transformar *Tranzcendentale Elementarle-*

¹⁷ *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, § CXVIII.

¹⁸ *Neues Organon*, I, 484, citado por Rudolf Christoph Eucken en su *Geschichte der philosophischen Terminologie* de 1879.

¹⁹ A 11 = B 25, A 56 = B 80.

hce en “elementos de trascendentalismo” Müller evita el error anterior, pero sólo gracias a la intención de una palabra que no tiene cabida en la terminología de Kant.

Sin embargo, más adelante en la *Crítica a la razón pura*, Kant emplea el término *trascendental* en un segundo sentido, a saber, para denotar los factores *a priori* implicados en el conocimiento. Todas las representaciones que son *a priori*, y que no obstante son aplicables a objetos, son trascendentales. El término es, pues, definido a través de su diferencia con respecto a lo empírico, por un lado, y con relación a lo trascendente, por otro. Una intuición o un concepto es trascendental cuando se origina en la razón pura, y cuando sin embargo al mismo tiempo lleva a constituir un conocimiento *a priori* de objetos. El contraste entre lo trascendental y lo trascendente, según es establecido antes por Kant, es igualmente fundamental, pero este contraste es de naturaleza completamente diferente. Es *trascendente* lo que por completo permanece más allá de la experiencia; mientras que lo *trascendental* significa todos aquellos elementos que están en la base de la experiencia y que son las condiciones necesarias de esa misma experiencia. Lo trascendente es siempre incognoscible. Lo trascendental es aquello que, en cuanto condición de la experiencia, hace posible todo conocimiento, sea *a priori* o sea empírico. Lo que se opone de manera directa a lo trascendente es lo inmanente, que como tal incluye tanto la trascendental como lo empírico. Así, pues, aunque Kant utiliza el término “trascendental” en un sentido muy particular— sentido que él mismo definió de manera arbitraria—, él regresa al significado etimológico original del término “trascendente”. *Trascendente* adquiere un sentido propiamente crítico al ser usado para explicar la doctrina según la cual todo conocimiento está limitado a la experiencia sensible. El intento por encontrar alguna significación etimológica similar para el uso que Kant hace el término trascendental, condujo a Arthur Schopenhauer y a Kuno Fischer a afirmar que Kant califica su filosofía de *trascendental* ¡porque ella trasciende tanto el dogmatismo como el escepticismo de los sistemas precedentes! Otro intento fue hecho por Stirling²⁰ y Watson²¹. Al menos como corolario de sus planteamientos, estos autores aseguran que lo trascendental es una especie de lo trascendente por cuanto lo trascendente trasciende el horizonte de la experiencia y porque lo trascendental trasciende el contenido sensible de dicha experiencia. Kant mismo, sin embargo, en ninguna parte justifica con argumento alguno el uso que hace de este término.

187

²⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 13.

²¹ Cfr. *op. cit.*, p. 89.

Un tercer significado del término *trascendental* surge cuando se amplía su sentido desde los conceptos y desde las intuiciones *a priori* hasta los procesos y facultades que se suponen como origen de tales conceptos y de tales intuiciones. De allí que Kant hable de la síntesis trascendental de la aprehensión, de la reproducción y del reconocimiento, y de las facultades trascendentales de la imaginación y del entendimiento. En este sentido, lo trascendental se convierte en la rúbrica para titular las condiciones que hacen posible la experiencia. Y puesto que los procesos y las facultades difícilmente pueden ser llamados *a priori*, en esta tercera aplicación del término Kant se ha desviado aún más de la definición primera del término.

188 La distinción entre lo trascendental y lo trascendente puede ser ilustrada con referencia a las Ideas de la razón. Consideradas tan sólo como regulativas, es decir, como simples ideales que inspiran al entendimiento en su búsqueda de conocimiento, las ideas son trascendentales. Interpretadas como constitutivas, es decir, como representaciones de realidades absolutas, ellas son trascendentes. No obstante, y a pesar del carácter fundamental de esta distinción, Kant es tan poco cuidadoso en el uso de sus términos técnicos que llega a emplear trascendental en un sentido exactamente equivalente al de trascendente. Ésta es una situación habitual en la obra de Kant, de la que sólo basta con citar aquí dos ejemplos. “La idealidad trascendental del espacio y del tiempo” es una expresión de importancia donde el término “trascendental” se usa en lugar del término “trascendente”. Así, pues, Kant afirma aquí que, juzgado desde un punto de vista *trascendente*, esto es, desde el punto de vista de la cosa en sí, el espacio es tan sólo subjetivamente real. En efecto, la frase permitiría llevar a cabo con facilidad una interpretación ortodoxa. Sin embargo, como lo muestra con claridad el contexto, esta interpretación no sería la adecuada de acuerdo con el uso que Kant hace allí del término. Otro ejemplo, igualmente sorprendente, se encuentra en el título “Dialéctica trascendental”. Aunque la expresión es definida de manera correcta en A 63-64 = B 88, en A 297 = B 354 y en A 308-309 = B 365-366, por lo general ella es interpretada como teniendo que ver con la ilusión comprometida en los juicios trascendentes y, así, como teniendo virtualmente el significado de Dialéctica *trascendente*²².

²² En su edición de la *Crítica de la razón pura*, Erich Adickes se tomó la libertad de sustituir “trascendental” por “trascendente” en A 297 = B 354. La edición de Berlín, muy acertadamente, mantiene el texto original.

La exposición metafísica del concepto de tiempo

Tiempo: Primer Argumento.— En todos sus aspectos, este argumento es igual al primero sobre el espacio. Su tesis es la siguiente: la representación²³ de tiempo no es de origen empírico. La prueba de esta tesis está basada sobre el hecho de que esta representación debe estar dada previamente con el fin de que sea posible la percepción de la coexistencia o de la sucesión. Esta prueba también está en total armonía con el primer argumento sobre el tiempo que se encuentra en la *Disertación* de 1770. Allí, Kant escribe:

La idea de tiempo no nace de los sentidos sino que es supuesta por ellos. En efecto, únicamente por la idea de tiempo puede representarse si las cosas que caen bajo los sentidos son simultáneas o sucesivas; no es la sucesión la que engendra la idea de tiempo. Por el contrario, es la sucesión la que recurre a la idea de tiempo. Ésta es la razón por la cual se caracteriza muy erróneamente la noción de tiempo cuando, considerándosela como adquirida por experiencia, se la define por medio de las cosas efectivas que existen las unas después de las otras. Pues yo no puedo comprender lo que significa la pequeña palabra *después* si no tengo previamente el concepto de tiempo. En verdad, son *sucesivas* las cosas que existen en *tiempos diversos*, y *simultáneas* aquéllas que existen *en el mismo tiempo*²⁴.

189

Segundo Argumento.— De nuevo, Kant aplica al tiempo el argumento que ya había empleado cuando se ocupó del espacio. Ésta es la tesis: “El tiempo está dado *a priori*”. La prueba se encuentra en el hecho de que el espacio no puede ser eliminado del pensamiento, esto es, en el hecho de su necesidad subjetiva. De su necesidad subjetiva se sigue su necesidad objetiva, pues todas las apariencias tienen que ver con el tiempo. En la segunda edición de la *Crítica la razón pura* (1787), Kant añadió una frase—“(el tiempo) en cuanto condición de posibilidad de las apariencias”—que es gravemente engañosa. Por esto, la frase final ha de ser leída como si Kant estuviera argumentando desde la necesidad objetiva del tiempo, es decir, desde su necesidad como componente en lo que se aprenden las apariencias, en un primer momento, a la *aprioridad* del tiempo, en un segundo momento. En verdad, es posible que Kant mismo considerara esta necesidad objetiva del tiempo como contribuyendo con la prueba de su *aprioridad*. Sin embargo, un argumento de este tipo no puede ser aceptado. El tiempo puede ser necesario para las apariencias, mas sólo una vez que *las apariencias son dadas*. Esto no prueba, no obstante, que el tiempo deba por esta razón preceder *a priori* a las apariencias. Este cambio de la segunda

²³ Nuevamente, Kant mismo utiliza el término “concepto” de manera confusa.

²⁴ *Disertación* de 1770, § 14, I.

edición es un ejemplo excelente, aunque infeliz, del invencible descuido de Kant en lo que respecta a la exposición de su pensamiento. Dicha situación ha contribuido a erróneas interpretaciones, como la de Johann Friedrich Herbart y la de otros, y ello tanto de este argumento sobre el tiempo como de su argumento correspondiente en la exposición metafísica del espacio. Por ejemplo, Herbart escribe:

Permítasenos no hablar de un espacio absoluto en cuanto presupuesto de todas nuestras figuras construidas. La posibilidad no es nada sino pensamiento, y sólo se produce cuando es pensamiento. El espacio no es sino posibilidad, pues no contiene nada salvo imágenes de lo existente; y el espacio absoluto no es nada salvo la posibilidad general abstracta de tales construcciones, sustraída de dichas construcciones luego de haber realizado la construcción. La necesidad de la representación de espacio nunca debería haber jugado un papel en la filosofía. Desentenderse del espacio es desentenderse de la *posibilidad* de aquello que ha sido previamente puesto como *efectivo*. Obviamente que esto es imposible, y que lo opuesto es necesario²⁵.

190 Si Kant estaba argumentando aquí y en el segundo argumento sobre el espacio únicamente desde la necesidad *objetiva* del tiempo y del espacio, esta crítica sería incontestable. Pero aun tomando el argumento tal como aparece en la primera edición de la *Crítica de razón pura* (1781), como un argumento desde la necesidad *psicológica* del tiempo, el argumento queda todavía expuesto a la objeción hecha contra el argumento del espacio. El argumento se apoya sobre un falso enunciado fáctico. Nosotros no podemos conservar el tiempo en ausencia de todas las apariencias del sentido externo y del sentido interno. Con la supresión de la diversidad dada, el tiempo mismo tiene que desaparecer.

Cuarto argumento.—²⁶ Este argumento difiere tan sólo ligeramente, y de manera fundamental a través de las omisiones,²⁷ del cuarto²⁸ de los argumentos referidos al espacio. Ahora bien, algunos de los aspectos secundarios de este cuarto argumento requieren cierta atención. (a) En la primera oración, en lugar de “intuición”, que únicamente está en consideración en su contraste con el concepto, Kant emplea la frase “forma pura de la intui-

²⁵ Herbart, Johann Friedrich, *Werke*, volumen II, 30. Citado por Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.*, volumen II, p. 198.

²⁶ El tercer argumento sobre el tiempo será considerado más adelante en su conexión con la exposición trascendental.

²⁷ La principal omisión conduce, como nosotros lo mostraremos, a formar un argumento final sobre el tiempo.

²⁸ El tercero en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

ción”. (b) En la tercera oración, Kant utiliza una frase completamente insostenible, a saber: “dado a través de un único objeto (*Gegenstand*)”. Pero el tiempo no es dado desde fuera, ni es debido a objeto alguno. (c) Las oraciones finales pertenece propiamente a la exposición trascendental. Aquí se las introduce no de la forma ambigua usada en el cuarto argumento sobre el espacio, sino de manera explícita como un argumento adicional para probar el carácter intuitivo del tiempo. La proposición sintética que cita Kant no es tomada ni de la ciencia del movimiento, ni de la aritmética. La proposición expresa la naturaleza del tiempo mismo, y por esta razón está inmediatamente contenida en la intuición del tiempo.

Quinto argumento.— Este argumento difiere fundamentalmente de su correspondiente argumento sobre el espacio, ya sea el de la primera o el de la segunda ediciones de la *Crítica la razón pura*, y por esto debe ser analizado independientemente. La tesis es de nuevo que el tiempo es una intuición. La prueba es derivada del hecho de que el tiempo es una representación en la que las partes se originan sólo a través de la limitación, y en la que por esta misma razón el todo debe preceder a las partes. La representación original (*ursprüngliche*) de tiempo, es decir, la representación fundamental cuya limitación origina las partes como productos secundarios, debe ser una intuición.

Para este argumento, Kant realiza dos adiciones explicativas. (a) En cuanto los tiempos particulares se generan a través de la limitación de un único tiempo, el tiempo en su intuición original debe ser dado como infinito, esto es, como ilimitado. Así, la infinitud del tiempo no es una parte de la prueba sobre su carácter intuitivo, sino una consecuencia del rasgo por el cual su carácter intuitivo se establece de manera independiente. La idea de infinitud del tiempo como parte de la prueba nace al pensar que tal idea puede parecer que estaba implicada por la preeminencia concedida al tiempo y por la analogía con los argumentos finales tanto de la primera como de la segunda ediciones. El lector incauto, teniendo en mente correspondiente argumento sobre el espacio, es casi inevitablemente conducido al error. Toda referencia al infinito puede haber sido omitida en lo que concierne a este argumento. La manera como el argumento se inicia parece justamente indicar que Kant mismo no tenía total claridad sobre las relaciones de paralelismo entre los argumentos sobre el espacio y los argumentos sobre el tiempo, respectivamente. El paralelo real de este argumento ha de ser encontrado en la segunda parte del cuarto argumento sobre el espacio. Esta parte fue omitida por Kant en su cuarto argumento sobre el tiempo, y aquí se desarrolla en un argumento independiente. Ésta es, por supuesto, una causa adicional de confusión para el lector, quien no está preparado para esta nueva y arbitraria disposición. En efecto, al prepararlo para la segunda

edición, no es sorprendente descubrir que cuando Kant se convierte en lector de su propio trabajo, él mismo sea llevado al error por la perversidad intrincada de su exposición. Al releer el argumento, Kant parece haber olvidado que éste representa la segunda parte del cuarto²⁹ argumento sobre el espacio. Interpretándolo a la luz del quinto³⁰ argumento sobre el espacio, que Kant había estado rehaciendo para la segunda edición, le pareció posible a Kant, gracias a una ligera alteración, hacer compatible este argumento sobre el tiempo con la nueva prueba³¹. Esto perjudica infortunadamente la comprensión de todo el párrafo. El argumento pide una oposición entre la intuición, en la cual el todo precede a las partes, y el concepto, en el cual las partes preceden al todo. Para hacer compatible esta oposición con el nuevo argumento sobre el espacio, de acuerdo con el cual un concepto contiene un infinito número de partes, no en él si no bajo él, Kant sustituye esta idea al cambiar con otro enunciado la frase del paréntesis de 1781. Ahora, el enunciado dice que “los conceptos sólo contienen representaciones parciales”, significando, al parecer, que los elementos constitutivos de los conceptos son simplemente atributos abstractos, y no partes reales y concretas. En otras palabras, esos elementos constitutivos no son ni estrictamente, ni en ningún modo, partes, sino únicamente representaciones parciales. Sin embargo, esto no se aviene de ninguna manera con el contexto. Así, pues, el punto en discusión se oscurece.

(b) el argumento principal descansa y presupone una concepción claramente definitiva de acuerdo con la cual, según Kant, sólo hay un modo en la formación de conceptos. Este argumento es convincente si y sólo si esta posición puede ser garantizada como verdadera para todos los conceptos sin excepción. Esta doctrina³² del concepto está en conformidad con lo manifestado por Kant en las palabras del paréntesis. Las representaciones parciales, esto es, las diferentes propiedades que van a constituir el objeto del contenido concebido, preceden a la representación del todo. “La agregación de los atributos (*Merkmale*) constituye la totalidad del concepto”³³. Sobre el uso que Kant hace de la doctrina tradicional del concepto, y sobre la carencia de consistencia al referir esta doctrina al reconocimiento de categorías relacionales, nosotros ya nos hemos extendido ampliamente en reflexiones anteriores³⁴.

²⁹ El tercero en la segunda edición.

³⁰ El cuarto en la segunda edición.

³¹ *Cfr.* Vaihinger, Hans, *op. cit.*, volumen II, pp. 380-381.

³² *Cfr.* la segunda parte del cuarto (tercer) argumento sobre el espacio.

³³ Kant, Immanuel, *Logik*, “Introducción”, § 8.

³⁴ *Cfr. supra*, pp. 99-100.

Tercer argumento y exposición trascendental.— El tercer argumento debería haber sido omitido en la segunda edición, y su contenido incorporado en la nueva exposición trascendental, tal como fue hecho por el correspondiente argumento relativo al espacio. La excusa que Kant presenta para no efectuar este cambio, a saber, su deseo de brevedad, no es válida. Por insertar la nueva sección este argumento, el contenido global no habría cambiado y habría podido ser expresado tan brevemente como lo fue antes.

El propósito de la exposición trascendental ya fue definido. Éste consiste en mostrar cómo el tiempo, cuando es visto desde el modo requerido por los resultados de la deducción metafísica, es decir, como una intuición *a priori*, hace posibles juicios sintéticos *a priori*.

Esta exposición, según aparece en el tercer argumento de la primera edición, funda el carácter apodíctico de los axiomas referidos al tiempo³⁵ sobre la *aprioridad* confirmada la representación de tiempo. Además, y luego por implicación, la exposición halla en estos axiomas una nueva prueba de la *aprioridad* del tiempo.

La nueva exposición trascendental amplía la anterior gracias a dos nuevos enunciados: (a) tan sólo a través de la intuición del tiempo puede ser formado el concepto de cambio, y con éste el concepto de movimiento (como cambio de lugar); y (b) es porque la intuición del tiempo es una intuición *a priori* que las proposiciones sintéticas de una “doctrina general del movimiento” son posibles. Tomemos cada una de estas afirmaciones. (a) Salvo por referencia al tiempo, el concepto de movimiento es auto-contradictorio. El concepto de movimiento conduce a la atribución de predicados contradictorios a una misma cosa, por ejemplo, que un objeto tanto éste como no esté en un cierto lugar. A partir de este hecho, según el cual el tiempo hace posible lo que no es posible por puros conceptos, Kant, en su más temprano período racionalista, había derivado una prueba de la subjetividad del tiempo³⁶. (b) En *Los primeros principios metafísicos de la ciencia natural* de 1786, Kant había desarrollado los principios fundamentales de la ciencia general del movimiento. En la segunda edición de la *Crítica a la razón pura* (1787), Kant tienen así la oportunidad para asignar a tales prin-

³⁵ Estos axiomas son: (I) El tiempo tiene solamente una dimensión; (II) Tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos. En el cuarto argumento, el carácter *sintético* de estos axiomas es tomado como una nueva evidencia de la naturaleza intuitiva del tiempo. Realmente este pasaje también es parte de la exposición trascendental. Esta exposición da razón del carácter sintético de los axiomas así como de su carácter apodíctico. Igualmente, en cuanto cuestión de hecho, lo intuitivo y el consecuente carácter sintético del conocimiento *a priori* que nace del tiempo se enfatizan mucho más en la exposición trascendental que en su naturaleza apodíctica.

³⁶ Cfr. Kant, Immanuel, *Reflexionen*, volumen II, pp. 374 ss.

cipios un lugar en su sistema general. La implicación es la siguiente: la doctrina del movimiento mantiene al tiempo en la relación en la cual la geometría mantiene al espacio. Tal como lo ha sugerido Hans Vaihinger,³⁷ aquí Kant está probablemente respondiendo, a una objeción hecha por Christian Garve a la primera edición de la *Crítica*. De acuerdo con la objeción de Garve, ninguna ciencia, correspondiente a la geometría, está basada sobre la intuición del tiempo. Por dos razones, sin embargo, la analogía entre mecánica y geometría no se sostiene. En primer lugar, el concepto de movimiento es un concepto empírico; y, en segundo lugar, el movimiento presupone tanto al espacio como el tiempo³⁸.

Kant, en otro lugar, rechazó explícitamente la posición según la cual la ciencia del movimiento está basada sobre el tiempo. Así lo había hecho ya en el año anterior, 1786, en *Los primeros principios metafísicos de la ciencia natural*. Allí, Kant puntualiza³⁹ que en cuanto el tiempo no tiene sino una dimensión, las matemáticas no son aplicables a los fenómenos del sentido interno. A lo sumo, nosotros podemos determinar, con relación a los fenómenos (sin dejar de añadir por supuesto los dos axiomas ya citados), únicamente la ley según la cual todos estos cambios son continuos. Asimismo, en *Sobre la filosofía en general*—obra escrita por Kant en algún momento entre 1780 y 1790, y muy probablemente en el año 1789 o cerca de ese año—hallamos la siguiente declaración: “La doctrina general del tiempo, a diferencia de la doctrina pura del espacio (geometría), no ofrece suficiente material para una ciencia completa”⁴⁰.

¿Por qué, entonces, en 1787, Kant se habría distanciado de forma tan injustificada de su propia enseñanza? Ésta es una pregunta para la que no he encontrado respuesta. Aparentemente sin razón, y contrariamente a su juicio más constante, Kant repite aquí la sugerencia que ya en la *Disertación* de 1770 había presentado de manera accidental: “La matemática pura versa sobre el espacio en la geometría y sobre el tiempo en la mecánica pura”⁴¹.

No obstante, en la *Disertación* de 1770 este punto es sólo tocado tangencialmente. El contexto permite una interpretación: mientras que la geometría tiene que ver con el espacio, la mecánica se ocupa del tiempo en unión con el espacio.

³⁷ Cfr. Vaihinger, Hans, *op. cit.*, p. 387.

³⁸ Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 41 = B 58: “El movimiento que los combina a ambos (tanto al espacio como al tiempo) presupone algo empírico”.

³⁹ Kant, Immanuel, *Werke*, volumen IV, p. 471.

⁴⁰ Kant, Immanuel, *Ueber Philosophie überhaupt* (Hartenstein, volumen VI, p. 395).

⁴¹ *Disertación* de 1770, § 12.