

**SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN**  
"YO EXISTO PENSANDO"  
ONTO-PRAXEO-LOGÍA KANTIANA DEL SUJETO

Proyecto **Naturaleza humana y comunidad III: ¿Inactualidad del hombre y actualidad del humanismo?**

**SESIÓN SEGUNDA**  
**EXISTENCIA Y MODALIDAD**

**0.0. Presentación.**

En esta sesión nos vamos a ocupar básicamente de comprender la distinción entre matemático y dinámico, donde se juega una peculiar acepción de la noción de existencia. Queremos reconocer, primero, el sentido que tiene la modalidad y por qué lo así marcado (categorías y principios, ideas y antinomias) pertenece a lo dinámico. En este sentido veremos el ser del fenómeno y la doctrina de la idealidad comprenden esta particular acepción de existencia.

Pero como prólogo, tenemos de ver cómo sigue la determinación crítica del concepto de existencia, la que toma como categoría de *Wirklichkeit*, que se anunció al final del texto del Ideal.

Los textos, por tanto, quedan como siguen:

**0.1. Textos (KrV):**

**α) B 271-284\*.<sup>1</sup>**

**a) B 266-267, B 285-287\*; B 184; B 199-200, B 221-224.**

**b) B 446-7, B 556-560, B 563-565.**

**0. Prólogo. Textos: 271-284.**

1. En el Ideal hemos visto que "ser" no es un predicado real. Cuando decimos que algo existe no estamos añadiendo algo que pertenezca a su concepto, un predicado de constituye una de las notas de su ser. La existencia supone la posición, *Position*, absoluta de la cosa. La existencia es, ciertamente, un predicado (no es que no sea un predicado en absoluto, como diría en el *Beweisgrund*, porque importa su carácter de vínculo). Pero no es un predicado más, que podría decirse siempre relativamente a otro predicado, sino *el predicado que expresa la relación entre el objeto y el concepto*, es decir, es el predicado se dice relativamente a lo que no es ya más predicado. Concretamente el predicado de existencia da cuenta de una relación entre el *concepto* y las condiciones de la *experiencia*. Ahora veremos que en el caso de la existencia se trata de las condiciones materiales de la experiencia, pero lo que importa es que el predicado "es" constituye una particular cópula, una *cópula inédita*, que vincula el concepto con algo que no es concepto. Por eso Kant llama a este vínculo síntesis. Esto es lo que quiere decir "pensar" el objeto "como absolutamente dado" (B 627), pensar un sujeto que ya no es relativamente a otro, esto es, un sujeto que no es predicado

---

<sup>1</sup> Con asterisco se señalan los textos añadidos y no contemplados en la planificación inicial de la sesión.

(la cópula saca al concepto fuera de sí, de ahí su carácter inédito, mostrando así una noción igualmente inédita de relación).

(Fijémonos en que si la existencia fuera un predicado real tendríamos una suerte de desajuste en el mismísimo pensar. Kant dice que si la existencia añade algo, si es un predicado real, entonces cuando nos sirvamos de él el contenido pensado en el concepto habrá quedado atrás, es decir, no podremos considerar que el sujeto del que se afirma sea ya el mismo, como si se produjera una suerte de contradicción performativa. No podemos decir que el ser es un predicado real pues entonces cada vez que lo pensáramos estaríamos ante algo distinto de lo pensado en el concepto. Habríamos alterado el concepto por medio de una particular síntesis intelectual, pero ¿y qué? Convengamos para empezar en que en nos encontramos con que *este predicado saca de quicio al concepto*. La razón es que lo añadido no recae sobre el contenido del concepto sino sobre su mismísima unidad, esto es, sobre su esfera (la cópula pone todos y cada uno de los predicados). Ahora bien, primero, la esfera misma del concepto es justamente aquello que no puede ser ampliado. Segundo, este desajuste se revela desde la sola lógica. Esto es importante. Porque lo que se hace al añadir "es" a un concepto es una operación que no está contemplada en la mera lógica, pues lo predicado se dice no de un sujeto, como una nota más, sino de la esfera del concepto, que es algo específico. Es un predicado de la forma y no un predicado del contenido, esa es la clave.

2. Veamos ahora las tres fórmulas de la modalidad tal y como aparecen en los postulados. Cada uno de ellos especifica la modalidad de los objetos de experiencia. Esta distinta modalidad queda especificada por el *encuentro* del objeto con distintas clases de condiciones de la experiencia. Porque una cosa son las condiciones formales, otra las condiciones materiales y otra las condiciones universales; hasta el punto que los modos de encuentro también son distintos. Y así hablamos de concordar, *übereinstimmen*, o coincidir, cuando el encuentro tiene lugar con las condiciones son formales; en cambio, cuando las condiciones son materiales Kant se sirve del término *zusammenhangen*, que indica un modo de vínculo más fuerte, una conexión. Sea como fuere, lo que importa es con qué guarda vínculo el objeto.

**“Lo que concuerda, *übereinkommt*, con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible*” (B 265)**

Tenemos así que la posibilidad es la concordancia o coincidencia del concepto con las condiciones de formales de la experiencia, con la forma del conocimiento empírico de los objetos o con la síntesis (B 267). *La posibilidad es la realidad objetiva del concepto*. Kant insiste en que esta posibilidad objetiva no implica únicamente la no-contradicción y, así, una figura encerrada entre dos líneas rectas no es contradictoria pero sí es imposible pues no conviene a la forma del espacio, es decir, porque no conviene a la síntesis que sólo podría hacerla posible, en este caso la síntesis que permitiría construirla (luego incidiremos en la cuestión de la síntesis). Pero el espacio pertenece a la posibilidad de la experiencia. Kant ha insistido todo el tiempo en la estética trascendental en que las intuiciones puras habilitan la necesidad y universalidad de las proposiciones de la geometría, pero que ello sólo es así en la medida en que constituyen las condiciones de los objetos exteriores *de la experiencia*, esto es, de los *fenómenos* del sentido externo (en B 64 ss. encontramos el mismo ejemplo de la imposibilidad de una figura hecha sólo con dos líneas rectas). Porque *el hecho relevante no es que la geometría rinda conocimientos sintéticos a priori sino más bien que sus afirmaciones guarden una “necesaria coincidencia”, *Einstimmen*, con las “proposiciones de experiencia”, *Erfahrungssätze* (B 57)*. La posición fuerte que impide el idealismo, que tomáramos los

objetos de la matemática como objetos en sí mismos, estriba en el vínculo entre tales objetos y “nosotros” como sujetos finitos de conocimiento, que es lo que supone a la postre el matiz de trascendental añadido a aquel. La posición fuerte es la de la *fenomenidad de los objetos de conocimiento* (la posición de su respectividad o de nuestra finitud). La posición de los fenómenos como los objetos que pueden “encontrarse, *angetroffen*, en la experiencia” (B 267), donde ese encontrarse, y esta es la clave, está transido por el ejercicio de cierta síntesis. O si se quiere, la posición fuerte es la de la condición empírico-subjetiva, o fáctico-subjetiva (digamos metafísica) y *de principio* de los contenidos del conocimiento. (Luego abundaremos en la cuestión de la síntesis.)

En este sentido debe comprenderse la referencia a la construcción en los Postulados. No se trata de idealizar el postulado de la posibilidad sino más bien de mostrar que está vinculado con la experiencia, esto es, con la experiencia como *el acontecimiento del conocimiento en cuanto tal*, que es de donde la geometría toma su valor de verdad. Por eso importa que *el vínculo entre las proposiciones de la geometría y las proposiciones empíricas sea también subjetivo*, que es lo que encontramos en B 271, donde se recuerda que

**“la síntesis figurada, *bildende*, mediante la cual construimos un triángulo en la imaginación sea enteramente idéntica, *einerlei*, que la síntesis que ponemos en ejercicio, *ausüben*, en la aprehensión de un fenómeno” (B 271)**

3.

**“Lo que está conectado con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es efectivamente real.”**

La existencia no está en el mero concepto sino en el ser-nos-dado de la cosa. Donde la percepción es la representación de este ser-nos-dado, esto es, la representación de una sensación con conciencia. Ahora bien, para que algo sea real no tenemos que tener la percepción inmediatamente sino que basta con que esté en conexión con alguna percepción realmente efectiva, lo que luego llama *Anhang*, anejo (las reglas de esta conexión son las analogías de la experiencia). Es decir, una cosa es una percepción inmediata (presente) y otra cosa es la existencia, que es la que constituye el conocimiento propiamente dicho: ora conciencia de la percepción presente ora conciencia de la relación con otra percepción no-presente.

Aquí encontramos una dificultad que va a requerir de la Refutación del idealismo. Pues la clave es que aceptar la realidad como un conocimiento obtenido mediatamente a partir de las analogías de la experiencia, ¿y no es esto, la idea de que hace falta una mediación, lo que sostiene el idealismo? La complicación consiste en que externo e interno parecen suponer una cierta interpretación de la mediación, cosa que, como sabemos desde B 33, sólo tiene que ver con la mismísima condición de la intuición. Pero, ¿es así? Repárese en que la verdadera dificultad viene de la imaginación, es decir, de una facultad que puede tener un objeto sin que esté presente, que es como Kant la define en numerosos lugares. Porque parecería que podemos tener noticia de lo interno con total independencia de lo externo. Pero aquí hay una dificultad.

Por una parte, Kant desarrolla una prueba objetiva que pone la fuerza en la cuestión de la experiencia, esto es, del conocimiento, y en sus condiciones de posibilidad trascendentales. Pero al mismo tiempo, no puede dejar de referirse a los términos subjetivos de la misma, que es cuando abunda en la distinción entre sentido e imaginación (B XL) y aún entre sentidos (nota B 276-7). Lo primero por tanto es señalar la tensión entre una prueba objetiva y una prueba subjetiva. Señalemos por de pronto que la duda de Kant va más bien en esta dirección, como si la prueba objetiva expuesta no fuera del todo

satisfactoria (en términos de edición ha de suponerse que la nota de B 276-77 es anterior al Prólogo y a la nota del Prólogo). Pero vayamos por partes.

4. *Prueba objetiva*. La prueba objetiva consiste en que la experiencia externa es inmediata, lo que quiere decir que hay un vínculo inalienable entre la existencia de cosas fuera de mí y la determinación objetiva del tiempo en mí. La clave de esta prueba es que hay experiencia interna, que *el yo se encuentra a sí como fenómeno*. Pero esta remisión a la experiencia externa no es del todo consecuente, digamos con un proceder objetivo-trascendental. Contra lo que pudiera parecer, la experiencia interna no puede dejar a un lado, no ya la experiencia externa (bajo la figura de lo permanente), sino la condición de eso externo de la experiencia, la presencia mostrenca (y preobjetiva) de lo externo, que es esa "cosa", *Ding*. En efecto, sólo la experiencia externa aporta *lo permanente*, que es lo que hace falta para las determinaciones relacionales del tiempo (lo permanente es el esquema de la sustancia que habilita la relación causal, como sostén o sustrato de la regla de sucesión), también cuando se trate de la experiencia interna. Fenomenológicamente hablando, la prueba comienza con lo que es primero para nosotros, que es la mera conciencia "empíricamente determinada", la conciencia como fenómeno. Desde este primer estadio, en un retroceso o paso atrás que encontramos siempre que Kant intenta demostrar la presencia de conocimiento *a priori*, se colige que debe haber algo permanente, *etwas Beharrliches* (B 275), que es lo que la condición de posibilidad de la determinación temporal, esto es, de la experiencia. Hasta aquí los pasos son coherentes con el proceder de la crítica que encontramos en otros lugares. Pero el salto, si puede decirse así, se da cuando se pasa de la permanencia a la existencia de objetos en el espacio fuera de mí, es decir, cuando lo colegido como causa de la permanencia es "una cosa, *Ding*, exterior" a mí y no simplemente una "*representación* de una cosa exterior a mí" (B 276; sub. Kant). ¿Y no es esto una *metábasis eis allo génos*? Esta es la razón de que la prueba necesite de un apoyo subjetivo.

La clave está en que la determinación temporal que conlleva la experiencia interna está vinculada a la experiencia, y ello es así porque *la conciencia de mi propia existencia es siempre y únicamente conciencia empírica*, esto es, conciencia de mi determinación empírica. El producto de esta determinación es una experiencia, en este caso interna (en el caso de la intuición empírica indeterminada no hay experiencia). Pertenecen a una tal determinación las condiciones de posibilidad a las que tiene que avenirse todo conocimiento. En este sentido los esquemas funcionan como tales condiciones, esto es, condiciones, o mejor como *modi*, de determinación temporal. Pero no es menos cierto que la determinación no puede producirse al margen de la experiencia. La doctrina de la autoafección de B ha recordado la necesidad de este hecho. La experiencia no es la posibilidad de la experiencia sino que se trata de algo que queda un poco por detrás y un poco por debajo. Kant intenta dar una prueba fenomenológica de este hecho cuando recuerda que en la conciencia empírica de nuestra existencia hay siempre experiencia, que esa conciencia *nos experimentamos internamente* si puede decirse así. En la conciencia empírica accedemos a un peculiar fenómeno, el fenómeno (objeto de experiencia interna) de la conciencia empírica.

La conciencia supone percepción, pero bien entendido que está en juego una conciencia de *mi existencia en el tiempo presente* (estamos en el postulado de la realidad efectiva), *no una conciencia de mi existencia en todo tiempo*. En tal caso estaríamos ante una determinación necesaria (la conciencia sería un objeto necesario); asimismo, tampoco puede tratarse de la presencia de la conciencia en otro tiempo, pues para ello primero tenemos que ser conscientes actualmente de ese recuerdo, conciencia en la que se cifraría la experiencia (donde en este caso se trataría de la conciencia de mi existencia como ser capaz de recuerdos –yo existo recordando, etc.). Sea como fuere, es claro que esta particular determinación tiene que ser empírica si es que se trata de la experiencia de mí mismo, pues otra cosa es el conocimiento de mí mismo como sujeto lógico y otra distinta como sujeto trascendental, que es donde entrarán en juego otra clase de facticidades. Por eso no debe

olvidarse que estamos hablando de la experiencia interna, del conocimiento empírico de nosotros mismos.

Una de las dificultades la encontramos en el caso de la imaginación, esto es, cuando podemos representarnos objetos exteriores en la imaginación que no existen en absoluto. Como dice Kant, en ese caso se trata de un efecto, de una efectuación (obra y efecto), *Wirkung*, de la imaginación, un objeto reproducido. Es el caso de los sueños, lo mismo que de la locura, que ponen ante nosotros intuiciones bien que no intuiciones de objetos efectivos. ¿Y qué? En este caso podemos hablar también de experiencia interna pero con la salvedad de que en el sueño o la locura no se trata de la conciencia empírica de mi existencia, justamente no se trata de ella, sino de la conciencia que tengo de otras cosas. En cierto modo, en el sueño y en la locura no tenemos auto-conciencia, pues estamos inundados por representaciones oscuras. Ello no obsta para que podamos ensayar un conocimiento de tales estados, que es lo que hace la antropología. En tal caso sí debemos hablar de una experiencia, y por ende de una particular presencia lo externo. Convengamos en que aquí eso permanente es el mundo. Sea como fuere, Kant insiste en que es la experiencia interna *en general* la que necesita de la experiencia externa *en general*. ¿Significa eso entonces que no se trata de una experiencia efectiva? A nuestro juicio habría que distinguir entre las condiciones de una tal experiencia y el contenido mismo de la experiencia; pues, como Kant indica, es claro que los objetos de nuestra fantasía son objetos meramente reproducidos, y que en algún momento tuvieron que estar fuera de nosotros (encontramos este mismo argumento en A 374-5 donde se dice que si lo efectivamente real no se diera a través de la intuición tampoco podría ser imaginado; en este sentido se habla de lo *Reale* o de la *Stoff* de los objetos de la intuición externa; en A 373 Kant lo deja meridianamente claro: la imaginación no puede inventarlo o producirlo al margen de la percepción y de la sensación requerida). Al igual que no podemos afirmar la realidad de algo no presente por medio de la conexión con lo que sí tenemos delante, Kant parece que acepta reconocer la realidad de objetos externos que sólo se presentan a través de la imaginación. Otra cosa, como indica al final de la tercera observación, es si tales objetos han podido ser experimentados o no, para lo cual habría que acudir a “los criterios de toda experiencia efectivamente real”. Pero ¿qué analogías nos permitirían conectar las figuras y objetos imaginados con los objetos percibidos en algún momento?, ¿acaso Kant está nada menos que haciendo del conocimiento matemático una experiencia interna? Algo de ello hay cuando pensamos en la doctrina de la autoafección, esto es, cuando Kant la conecta precisamente con el hecho de trazar una línea, en lo que sería una profundización en la facticidad del conocimiento matemático, una profundización cuya intención al menos sí podemos reconocer, a saber, la de ser claramente antiidealista. Pero pasemos a la prueba subjetiva, donde quizás se aclare todo esto.

5. *Prueba subjetiva*. Recordemos que la dificultad es que lo permanente es la condición de toda determinación temporal y que eso permanente demuestra la existencia de cosas fuera de mí. Una dificultad es que entonces la experiencia interna es la que resulta ser mediata (con lo que los problemas achacados al idealismo parecen volverse contra él). Sea como fuere, Kant distingue entre la imaginación y el sentido, que es donde se encuentra el núcleo de la prueba subjetiva. ¿Y cuál es la *crux* de esta distinción? Vamos a referirnos a dos textos. En la nota de B 276-7 nos encontramos con el primero. Sólo para imaginarnos un objeto exterior debemos tener sentido, el cual sirve para distinguir inmediatamente, *unmittelbar unterscheiden*, “la mera receptividad de una intuición externa y la espontaneidad que caracteriza a toda imaginación”. De otro modo, si el sentido fuera imaginable (si no se resistiera al poder de la imaginación), entonces no habría facultad de intuición, *Anschauungsvermögen*, o mejor, la imaginación impediría que algo así pudiera existir (B 277), *pues algo que intuye y no imagina constituye en verdad el fracaso del poder de imaginar (porque la intuición sería una suerte de impoder o Unvermögen de la imaginación, sometida como está al darse de los objetos)*.

Con esto claro, Kant insiste en que la representación de la espontaneidad de un sujeto pensante es “meramente *intelectual*” (B 278) y en que no aporta predicado intuitivo alguno. En la nota de B XL se contraponen doblemente *Erfahrung* y *Erdichtung*, y *Sinn* y *Einbildungskraft*. En esta nota se dice que el sentido externo “es ya en sí referencia, *Beziehung*, de la intuición a algo efectivamente existente fuera de mí” (B XL); donde la realidad, *Realität*, de esto existente fuera de mí no es otra cosa que en el inseparable enlace con la experiencia interna. O como dice más abajo, la dos realidades, del sentido interno y del externo, están necesariamente ligadas, pues de otro modo no habría experiencia (es decir, no se podría distinguir de la imaginación). Pues bien, de acuerdo con esto, *tenemos que eso permanente demuestra que hay cosas fuera de mí porque lo que sostiene la determinación del sentido interno no es otra cosa que el sentido externo mismo*. No es una cosa sino el sentido mismo lo que sostiene esa permanencia, *el sentido que me pone siempre ya en relación, Relation, con respecto a mí mismo, que haría las veces del sentido interno*. Como si el sentido se abriera en dos vertientes cuya cresta no es un sentido intermedio sino la mismísima experiencia.

La confirmación de todo esto está en el uso empírico de nuestra facultad de conocer a la hora de determinar el tiempo. Es entonces cuando se revela que hay algo permanente en el espacio, esto es, fuera de mí. Importa sin embargo que eso permanente fuera de mí sea identificado como la materia. La materia es lo único permanente que podemos poner a la base, *unterlegen*, del concepto de *una sustancia como intuición*, se dice en la Refutación. Pero, ¿qué es la materia? En los Paralogismos se impone la relevancia de la materia como la condición misma de lo externo. Lo que Kant llama en ellos “*das Materiale oder Reale*” (A 373) no es sólo lo que debe presuponerse para que la imaginación tenga su objeto (pues buscamos algo más, subjetivamente hablando), sino que tiene que estar vinculado ello mismo con lo externo inalienable. No basta con la definición que da de ella en A 385 como una particular “heterogeneidad”, *Ungleichartigkeit*, entre nuestras representaciones externas y las representaciones internas, pues aquí simplemente distingue las cualidades de los fenómenos externo e interno. Hace falta que esta cualidad se vincule con los sentidos, que es la determinación metafísico-subjetiva que ganará en B. (En la *Reflexion* 6338 dice Kant que la materia no es otra que cosa que “un Algo en general en el que no podemos representarnos otro predicado que el de una relación externa”; carta a Hellwag, 1791, AA 11: 246. Es decir la materia es algo que sólo aporta como predicado la relación.)

Concretamente la encontramos ya en un texto de los *MA*, donde se define la materia en estos términos, esto es, *subjetivamente, o subjetivo-metafísicamente* (se trata, vamos a decirlo así, de su definición modal).

*«Wenn ich den Begriff der Materie nicht durch ein Prädicat, was ihr selbst als Object zukommt, sondern nur durch das Verhältniss zum Erkenntnifvermögen, in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden kann, erklären soll, so ist Materie ein jeder Gegenstand a ü s s e r e r S i n n e, und dieses ware die blos metaphysische Erklärung derselben. Der Raum aber wäre blos die Form aller äusseren sinnlichen Anschauung (ob eben dieselbe auch dem aufieren Object, das wir Materie nennen, a n s i c h selbst zukomme, oder nur in der Beschaffenheit unseres Sinnes bleibe, davon ist hier gar nicht die Frage) . Die Materie ware im Gegensatz der Form das, was in der ausseren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das Eigentlich-Empirische der sinnlichen und aussären Anschauung, weil es gar nicht a priori gegeben werden kann.» (MA, AA 04: 481)<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> "Si tuviera que explicar/definir el concepto de materia, no por medio de un predicado que le conviniera [a ella misma] como objeto, sino sólo por medio de la relación [que guarda] con la facultad de conocer en la cual puede estarme dada antes que ninguna otra cosa la representación [de la materia], en tal caso la materia sería cualquier objeto del sentido externo, y esta sería la mera explicación metafísica de la misma. El espacio, sin embargo, sería sólo la forma de toda intuición sensible externa (si el espacio también corresponde al objeto externo en sí mismo que llamamos materia o si sólo se encuentra en la hechura de nuestro sentido, esto es

En la Refutación Kant termina la Observación 2 refiriéndose al predicado de la “impenetrabilidad” como un predicado intuitivo de la materia; donde la materia es considerada como “intuición *empírica*”. Este predicado aporta eso permanente que no cabe encontrar en la autoconciencia pero sobre todo conviene a la mismísima condición empírica de la intuición. ¿Pues qué cosa puede ser la materia sino la presencia de eso empírico en la intuición?

6. El postulado de la necesidad [...]

**I. Primera parte. Textos: B 110; B 266-267; B 184; B 199-200, B 221-224.**

7. Introducción. Kant establece una distinción en varios aspectos entre matemático y dinámico. En ella nos encontramos con un particular sentido de “existencia” que no es ni el de la categoría dinámica ni tampoco el concepto metafísico, digamos pre-crítico, de la misma pero que juega un papel esencial para poder comprender esos otros usos que Kant empleará tanto en los Paralogismos de B como en la segunda y tercera Crítica.

Kant establece que las categorías, los principios, las ideas y las antinomias admiten una tal distinción. Repárese en que esta distinción no alcanza a los esquemas ni a los juicios, como tampoco a los paralogismos. Simplemente dejemos este hecho constatado.

Vamos a referirnos a la distinción siguiendo las distintas determinaciones que encontramos en los textos referidos. Que son:

8. En las observaciones a las categorías (§ 11) Kant señala sólo que las categorías matemáticas no tienen correlato ni opuesto (*opposita*) mientras que las dinámicas sí lo tienen. Esto tiene que ver con la naturaleza, *Natur*, del entendimiento. Recuérdese que las categorías matemáticas son las de unidad, pluralidad y totalidad, por lo que hace a la cantidad, y las de realidad, negación y limitación por lo que hace a la cualidad. En las primeras no hay correlatos, que deberían ser algo así como no-unidad, no-pluralidad y no-totalidad. Es claro que la unidad tiene como correlato la pluralidad, siendo la totalidad el producto de la síntesis de ambos. También puede considerarse, de acuerdo con la siguiente observación de este mismo párrafo, que es el producto originario sólo respecto al cual se comprenden las otras dos, pues si la tercera categoría surge de la síntesis entre la segunda y la primera (cf. B 110), entonces la totalidad es la unidad de la multiplicidad, la multiplicidad absolutamente determinada, etc. En el caso de la cualidad se plantea cierta dificultad. Por una parte, es claro que la realidad tiene su correlato en la negación, que sería la no-realidad, al igual que la no-negación sería la realidad; justo por ello, la realidad que adopta una negación sin dejar de ser realidad, eso es la limitación. Sin embargo, como señala Kant en la *Reflexion* 5697, cuando menos es digno de atención, *merkwürdig*, que éstas no tengan un opuesto ya que ellas sí contienen la negación, concretamente la degradación, *Abstufung*. Pero la degradación no se establece, como sucede en las categorías dinámicas, en el modo de una oposición complementaria, sino como una negación que admite un grado, es decir, una negación que puede modularse cuantitativamente (es continua), que es una negación que no admite complementariedad alguna. En efecto, los *correlata* no son meras oposiciones, esto es, contradictorias, sino que dan cuenta de la naturaleza complementaria del opuesto. Esta correlación se sostiene sobre una lógica que no es la meramente analítica, basada en la contradicción, sino, vamos a llamarla así, dialéctica, pues admite una oposición

---

algo que aquí no está en cuestión). La materia sería, en contraposición a la forma, lo que es un objeto de la sensación en la intuición externa, por consiguiente [sería] lo Empírico-mismo de la intuición sensible y externa, pues no puede ser dado en absoluto *a priori*."

que no se suprime a sí misma. Luego volveremos sobre la cuestión de los correlatos pues en ellos se pone en juego la clase de negación-oposición, y con ella también la clase de lógica, que sostiene la diferencia entre categorías.

Por lo que hace a la oposición y correlación entre las otras categorías. Los correlatos son inherencia-subsistencia, causalidad-dependencia, acción (recíproca) agente-paciente; posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia. Para empezar, se trata de opuestos que son correlatos, es decir, suponen una complementariedad inalienable. Lo que se opone a la posibilidad no es la nada (esto sólo sería así en el caso de la posibilidad lógica, que es la no-contradicción, auténtico *horror vacui* del pensar meramente lógico) sino el desacuerdo con la posibilidad, algo que no pueda encontrarse en la experiencia. En cualquier caso, nunca meramente una nada. El correlato sólo puede aparecer por tanto en las categorías en las que se considera la relación, pues la negación de una relación no supone sin más la nada sino la restricción de a uno de los dos términos.

9. En la Representación sistemática de los Principios Kant introduce la distinción entre principios matemáticos y dinámicos. El título de matemáticos apunta al hecho de que habilitan la validez objetiva *de los principios matemáticos* (B 199), es decir, su aplicación a la experiencia, pero sin dejar de ser específicamente principios *del entendimiento* (y habría que decir también de la filosofía). Kant indica la diferencia entre ambos como la que hay entre partir de los conceptos para pensar la intuición o de la intuición para construir los conceptos. Por su parte, entre los principios del entendimiento todavía se pueden distinguir los matemáticos y los dinámicos, donde los primeros se ocupan de la *intuición* y los que se ocupan de la *existencia, Dasein*, del fenómeno en general.

Kant hacer recaer en este texto la diferencia en la clase de evidencia que tienen ambas clases de principios. Sólo los primeros tienen una evidencia, *Evidenz*, inmediata; los segundos, sólo indirecta. En punto a la necesidad, los principios matemáticos son incondicionadamente necesarios, apodícticos, mientras que los segundos sólo son necesarios bajo la condición del pensar empírico. Esto se debe a que las condiciones *a priori* de la intuición, la forma de la intuición, son "enteramente, *durchaus*, necesarias" (B 199) para los objetos de una experiencia posible (sin ellas no hay presencia alguna en la intuición); las condiciones de los segundos son, en cambio, "en sí mismas contingentes", *zufällig*, es decir, las condiciones de la existencia de objetos de la intuición empírica tienen a su base otra condición, que es el pensar empírico, esto es, la presencia del pensar en la experiencia o que haya experiencia (que se den los objetos de conocimiento empírico o los objetos de los sentidos).

## **I. Primera parte. Textos: B 110; B 266-267; B 184; B 199-200, B 220-224.**

### **(a) Peculiaridad de las categorías de modalidad (exposición preliminar).**

10. Las categorías de modalidad no son objetivas por cuanto constituyen *predicados de la relación del concepto del objeto con la facultad de conocer*. Como hemos visto que sucede con el predicado de la existencia, Kant expulsa la modalidad de la *realitas* de un objeto cualquiera. La alternativa es ubicarlo en la relación del concepto con la facultad de conocer. Más específicamente, los predicados de modalidad (pues siguen siendo categorías) son *los modos de relación que guarda el concepto del objeto con las condiciones de la posibilidad de la experiencia*.

Para empezar, lo que importa es que en los conceptos de modalidad se expresa un *acuerdo* con tales condiciones; la definición de tales conceptos, que Kant reconoce expresamente como una *Erklärung*, no son pues sino otras tantas definiciones de la verdad transcendental (referida en B 269). Recordemos que la definición ha quedado proscrita de la filosofía transcendental (Disciplina) y que si aparece es porque estamos ante un ejercicio

muy distinto, aunque guarde con la definición cierta semejanza (en un modo y manera que habremos de ver). En todo caso, son definiciones que expresan críticamente el vínculo llamado "verdad", cuya definición nominal de coincidencia de un conocimiento con su objeto (B 82) ha quedado superada, y que ahora supone una coincidencia inédita del conocimiento con su posibilidad, que es donde se encuentra la mismísima facultad. Luego volveremos sobre este extremo cuando nos ocupemos de las síntesis. Sea como fuere, el predicado de modalidad es el predicado de una síntesis (genitivo subjetivo), una suerte de predicación de sí y de sus funciones (el predicado modal es un genuino predicado de reflexión, si puede decirse de este modo), en donde la Facultad de conocer busca simplemente exponer el acuerdo consigo mismo misma. Por eso los postulados no son objetivamente sino *subjetivamente sintéticos* pues *no añaden un predicado al objeto sino que añaden la facultad misma, o mejor, la particular función de la misma, la acción, Handlung*, propia, en la que se produce un tal concepto. Como si en ellos la facultad se esclareciera a sí misma.

Pero, ¿qué se gana en la modalidad? Ahora lo veremos. Por el momento insistamos en que el sujeto no hace sino *reconocerse* en esa función como sujeto cognoscente dotado de distintas fuerzas que operan también distintamente en el conocimiento empírico. En este juicio, que obra una particular síntesis, no se añade sino la síntesis que en cada caso tiene lugar, la acción de la facultad correspondiente en su uso empírico (a la idea de predicado de reflexión habría que añadir entonces la de síntesis de reflexión). Kant explica esa peculiaridad, además de con el término postulado, del que nos ocuparemos ahora, mediante la idea de principio regulativo. La peculiaridad de los principios de modalidad estriba por tanto en que, primero, son principios regulativos y, en segundo lugar, son postulados, que es una particular clase de enunciado.

***(b) ¿Qué es un principio regulativo? B 220-224***

11. En el final de cada uno de los Principios del entendimiento Kant introduce una particular exposición sobre el sentido del término empleado, sobre el nombre y el significado del nombre (donde en ambos casos su significado en filosofía es distinto al que tienen en la matemática, que es de donde se toman), como es aquí (B 221-224) la distinción entre principio constitutivo y principio regulativo, así como el término "analogía", y luego la exposición del principio llamado "postulado", en donde Kant, sin embargo, no recuerda la condición regulativa y no constitutiva de tales principios, aunque especifique el significado del término de la misma manera (recusando su identidad de significado a pesar de su homonimia con el recurso matemático).

En la determinación del nombre dado a estos principios aparece la noción de *existencia* que especifica a las categorías/principios. El término es *Existenz*, lo que le desmarca de principio de la categoría que recoge críticamente el sentido modal (vinculado a la necesidad) de la existencia en la tradición (el ajuste de cuentas que ha llevado a cabo en el Ideal). Ahora bien, tampoco consiste en una recuperación sin más de ese término, pues no se dice de las cosas en general. Kant se refiere específicamente a "la existencia de los fenómenos" (B 221), que va a distinguir expresamente de la "mera posibilidad" de los fenómenos. Tenemos de nuevo la oposición posibilidad/ existencia, sólo que ahora traída a un terreno distinto, que es el de los fenómenos, primero, que son los objetos de la experiencia posible, y el de los *principios del entendimiento*, que son los principios de la posibilidad de la experiencia. Habrá que distinguir por tanto entre *principios de posibilidad* y *principios de existencia* de los fenómenos, como dos modos distintos de estipular la condición reglada de presencia de los fenómenos como conocimientos.

Pero Kant lleva esta distinción más atrás, a la particular clase de síntesis que tiene lugar en cada caso así como a la distinción entre dos clases de principios (B 199). Convengamos en que se trata de una particular referencia subjetiva, que apunta a qué es

sintetizado y a cómo se aviene la síntesis a eso sintetizado, cómo queda modulada por eso mismo, desde el punto de vista de la operación o de la acción misma de la facultad (el modelo de este trabajo lo tenemos en el análisis de las tres síntesis en la Deducción A). Decimos esto recordando la distinción hecha entre una deducción subjetiva y una deducción objetiva, porque, en efecto, el segundo elemento que hay que tener en cuenta para poder comprender esta distinción no es otro que el de la clase de evidencia que presentan tales principios, que Kant reconoce expresamente como la clave de su distinción (B 200-201), y nos pone de lleno en el respecto de la demostración (B 223).

*(b.i) Principios de posibilidad y principios de existencia. Respecto subjetivo: clases de síntesis. B 220-221; B 199-200; B 557-559.*

12. La nota añadida en B 201-202 contiene la primera indicación sobre la diferencia entre las dos clases de síntesis. El modo de ataque a la diferencia no está en la cuestión de la evidencia (que Kant desarrolla en la Disciplina) sino en el modo mismo de la síntesis; en un respecto, si se nos permite decirlo así, específicamente subjetivo-metafísico (por contraposición al objetivo-trascendental que sería el de las demostraciones). En el fondo está la mismísima naturaleza del fenómeno, aunque, como Kant ha indicado en B 110, también está en juego algo de la naturaleza del entendimiento.

La síntesis es un enlace, *Verbindung*. Pensemos que tal y como Kant presenta la síntesis, tanto en su primer ataque a la misma, en B 103 ss., como luego en el nuevo comienzo de la Deducción, en B 129-131, tenemos en ella una acción, por tanto una obra de la espontaneidad, que se las ha con una multiplicidad, *Mannigfaltigkeit*, de la que es responsable la intuición sensible y que se achaca al modo de la receptividad. Luego está también la unidad (B 130). Pero lo que importa es que no se dice nada de esta multiplicidad, de si podemos hablar de distintas clases de multiplicidad, o distintos modos, pues ese no es el asunto; es decir, al menos no lo es hasta tanto no entran en juego los principios del entendimiento (la observación que anticipa esta distinción en relación a las categorías es sólo una *Anmerkung* añadida en B 110 pero no juega ningún papel en la Deducción, tampoco en la de B). La distinción entre los dos modos de síntesis es al fin y al cabo una distinción entre dos posibilidades de síntesis, o también (recíprocamente), entre dos modos de multiplicidad. ¿También entre dos modos de receptividad? Veamos.

Tómese el siguiente cuadro.

modo de la síntesis <i>Verbindung/ conjunctio</i>	1ª división de la síntesis	2ª segunda división	1er modo de la multiplicidad (interno)	2º modo de la multiplicidad (externo)
matemático	<i>Zusammensetzung / compositio</i>	<i>Aggregation</i>	homogéneo / copertenencia no-necesaria entre lo múltiple	magnitud extensiva
		<i>Coalition</i>		magnitud intensiva
dinámico	<i>Verknüpfung / conexio</i>	<i>physische</i>	heterogéneo / copertenencia necesaria entre lo múltiple	existencia de los fenómenos
		<i>metaphysische</i>		existencia de la facultad de conocer <i>a priori</i> (y de los fenómenos)

Consideremos la síntesis desde los modos de multiplicidad y desde lo así sintetizado.

*(b.i.i) Principios de posibilidad.*

13. Los principios matemáticos se refieren a la mera posibilidad de los fenómenos, no a su existencia. Por posibilidad de los fenómenos entendemos eso que "puede ser considerado matemáticamente" (la expresión está en la nota de B 201), esto es, su *condición de magnitud* (la cantidad extensiva y la cantidad intensiva constituyen "las determinaciones del fenómeno en cuanto magnitud": B 221). ¿Pero qué significa esto? Podemos distinguir entre dos respectos, el de los términos que entran en la síntesis y, de consuno con él, el del modo de síntesis que habilita la magnitud.

(i) Por lo que hace a los términos, Kant dice que son homogéneos. Esto significa que *entre sí son indiferentes*. Los términos de esta multiplicidad están simplemente unos con otros, en una relación que Kant llama, para referirse a las partes del espacio, *Beisammensein* (A 374), y que en el caso del tiempo sería la relación de *Nacheinandersein* (B 67). Pero la clave está en la condición *continua* o *fluyente*, como la llama también Kant, de las magnitudes (B 211-2), el hecho cualitativo de su *continuidad*, que podríamos definir como *vínculo paratáctico de sus partes*, pero también el hecho cualitativo de su síntesis, que las produce, como veremos ahora (el flujo va de consuno con la acción progresiva de la síntesis que da cuenta de cada magnitud).

El *quantum* que sea el caso es extrínseco a los elementos o unidades. *Los elementos de una magnitud, los términos que pueden ser contados (los elementos cuya determinación es un número), no se pertenecen unos a otros necesariamente*. Esto lo explica Kant diciendo que la partes preceden al todo (B 204), o también que *el todo conformado es un agregado*. En el caso de la magnitud intensiva también hay continuidad, y en cierto modo agregación, sólo que aquí las partes no son otra cosa que los grados de realidad de la sensación, cuya particular síntesis es lo que Kant llama *coalición*. Pero lo que importa es que las partes de la intuición, lo mismo que los grados de realidad, sólo se pueden definir, y constituyen figura, en virtud de la cantidad o número, la *quantitas*, que realiza, en el sentido de que determina, un *quantum* meramente posible o magnitud. Como recuerda Kant, *este número no puede ser anticipado sino que tiene que ser dado*. Kant se refiere a esta particular condición con la expresión *empirische Beispiel* (*infra*), *ejemplo empírico, pues lo que tenemos es una cantidad determinada en la que se pone en juego fácticamente, como esta o aquella cantidad, la magnitud pura*. Por eso lo susceptible de ser conocido *a priori* es que el conocimiento empírico de todo fenómeno comprende un determinado *quantum* de magnitud pura, extensiva e intensiva.

Las partes de una magnitud extensiva son espacios o tiempos, en plural, partes limitadas por puntos o instantes (y contadas a partir de cierta unidad, es decir, de una parte-extensión tomada como modelo), que configuran la determinación matemática del fenómeno. Tales límites constituyen justamente esas determinaciones que sólo podemos encontrarnos en la experiencia (el hasta dónde de un espacio o el hasta cuándo de un tiempo, los lugares y los instantes). No hay ningún problema a la hora de comprender la homogeneidad de las magnitudes extensivas pues espacio y tiempo son "*quanta* originarios" (B 438), realidades cuyo ser se agota en ser-magnitud.

Las partes de una magnitud intensiva, los grados, también tienen su particular límite, sólo que no es el límite de la extensión sino el de la realidad, a saber, la conciencia meramente formal pero vacía de sensación, "nada = 0", (B 208; en los *Prolog.* Kant se refiere a esta conciencia como "inconsciencia completa (oscuridad psicológica)", *völligen Unbenusstsein* (*psychologischer Dunkelheit*), AA 04: 307). Pero, ¿y no hay otro límite? Como dice Kant, lo propio de la magnitud intensiva es que no se obtiene prociendo desde las partes al todo sino que se hace en sentido contrario, desde el algo, la realidad que esté dada, hacia la nada de la sensación, que esa conciencia formal. La nada es el único límite limitante (o bien, cuando hablamos

de conocimiento, la nada es la negación de la conciencia, del "yo pienso", que es lo que Kant expone en *Pról.* —aunque luego deseche esta expresión en la Prueba añadida en B a las Anticipaciones— como inconsciencia). Ahora bien, la cuestión, si hacemos una exposición paralela con la magnitud extensiva, no es otra que la particular naturaleza de la magnitud intensiva. Porque ¿cuál es la magnitud, el *quantum* puro u originario, de una sensación?, o también, ¿hay un *quantum* cuyo límite sea la nada? Kant responde que el grado, el número de la realidad, no es otra cosa que *la magnitud del "influjo, Einfluss, sobre el sentido"* (B 208; subrayados míos). El límite que especifica el grado es un determinado *quantum* de influjo, un "grado de receptividad" (B 214) o de pasividad, si puede decirse así, cuyo punto cero es la ausencia de sensación, que Kant llama conciencia vacía de sensación. Podría decirse entonces que esa magnitud pura no es otra que el espacio y el tiempo, que al fin y al cabo son los que merecen ser tenidos por "*quanta* originarios". La conciencia vacía de sensación no sería entonces sino la conciencia de la forma de la intuición. Esto encaja con el hecho de que sean formas de la intuición que no pueden darse en la experiencia como tales sino siempre por la ocasión de una intuición empírica. Kant se sirve de este argumento en B 214. Sin embargo, si podemos entender que aquí hay una magnitud es porque *el rastro que deja este influjo en la intuición empírica es un rastro que podemos cuantificar*. Esto nos lleva a la síntesis.

(ii) La síntesis de las magnitudes, en general, tiene de particular que constiuyen el fenómeno. Kant explica que esta clase de síntesis es, a diferencia de las síntesis que llama regulativas, síntesis que puede producirlos, *erzeugen* (B 221), lo que quiere decir que puede conocerlos *a priori*. Esto que puede ser conocido *a priori* es ora la intuición ora lo real de su percepción. Concretamente dice en B 221

"... el modo como algo es aprehendido en el fenómeno puede ser determinado *a priori* de tal manera que la regla de su síntesis pueda dar a la vez esta intuición *a priori* en cada ejemplo empírico que se presente, es decir, pueda producirla [la intuición], *zu Stande bringen*, a partir de allí" (B 220-221)

A esta producción de la intuición o de lo real de la percepción Kant lo llama también construir, *construieren*, poco después. No es la construcción del objeto en sí mismo, como sucede en las matemáticas, sino *la construcción de la posibilidad del fenómeno*, de sus determinaciones matemáticas o de sus determinaciones como magnitud.

Queda claro que el límite de la construcción está en el número de la magnitud, en la *quantitas*, que sólo podrá venir dado por la experiencia. Para Kant esa producción tiene que ver con el hecho de que estamos ante magnitudes puras que pueden ser producidas por medio de la imaginación. La "función de la imaginación productiva" es la operación por medio de la cual se producen las cantidades de líneas, figuras, y otros objetos matemáticos, pero también las de los intervalos temporales o duraciones, *en la intuición formal*. Pues bien, esta misma función es la que tiene lugar *en la aprehensión* de los fenómenos. La dificultad en el caso de la sensación es que aquí la síntesis no es de agregación, por tanto no progresa sucesivamente, sino que tiene lugar en un instante, *Augenblick*. Tiene que haber sin embargo cierta multiplicidad, y una multiplicidad *a priori* y producible de acuerdo con cierta función de la imaginación productiva. Pero, ¿cuál?

La síntesis de coalición no es la síntesis de una progresión sino la de una "transición", *Übergang* (B 183), concretamente entre nada y algo. La coalición es una "síntesis del incremento, *Steigerung*, uniforme desde 0 hasta la conciencia empírica dada" (B 218). No hay progresión porque estamos en un solo instante, pero hay

diferencia y multiplicidad y aún magnitud en la medida en que entre la nada y el algo se produce un cambio continuo expresable numéricamente (hay una particular continuidad, sólo que no es la de la cantidad del flujo sino la de la presión). La dificultad que tiene esta clase de magnitud es que, como dice Kant, sólo podemos representarnos la multiplicidad volviendo sobre los pasos de ese incremento, es decir, por medio de una "aproximación a la negación, *Annäherung zur Negation*, = 0" desde la magnitud dada (la fórmula matemática de esta aproximación sería la de la función de un límite donde " $0 \rightarrow x$ "). Así debe entenderse que toda sensación es susceptible de *reducción*, *Verringerung*, dice Kant. Esto es, lo que define la realidad de la sensación no es la agregación positiva, el incremento de la síntesis progresiva, sino su alejamiento logrado de la nada, que es donde sólo podemos encontrar alguna cantidad.

(ii.bis) La síntesis de las magnitudes es siempre *construible*. La indiferencia entre los términos de la magnitud implicados supone justamente que puede anticiparse su magnitud. Ciertamente no se puede decidir cuál será el número de la misma, pues eso sólo puede venir de la experiencia, pero sí se puede anticipar la magnitud misma, pues la síntesis que participa en la experiencia de la aprehensión y constitución de esa magnitud es una función pura de la imaginación. Desde el punto de vista de lo construido, para que pueda anticiparse una multiplicidad tiene que ser así que podamos producirla progresivamente, esto es, que todos los términos que la compongan sean uniformes. De otro modo estaríamos ante una multiplicidad que no puede anticiparse, pues la diferencia no es anticipable. (Ciertamente la diferencia se encuentra en el conocimiento empírico, pues en algún momento se interrumpe la síntesis, pero la diferencia no es una cualidad no anticipable sino el límite mismo de la síntesis, el final de eso homogéneo, no algo del todo distinto.) Esta uniformidad se encuentra en el fondo metafísico-subjetivo de la sucesión del tiempo. Toda vez que la magnitud espacial sólo puede conocerse por medio de la aprehensión, hace falta que la síntesis sea siempre continua, es decir, que no encuentre en la multiplicidad que se va abriendo paso nada que pueda limitarla de modo necesario o que fuerze a que sea llevada en una dirección determinada. En realidad, como se indica al comienzo de la primera analogía, la síntesis de las magnitudes no necesita de la permanencia pues se somete a la condición sucesiva de la aprehensión, y con ella se atiende a la necesaria continuidad de lo así sintetizado. *En el fondo de la construibilidad de la intuición está la obediencia a la sucesión de la aprehensión y, por qué no, al tiempo.*

Ello no obsta para que necesitemos el ejemplo empírico, esto es, de la experiencia como ocasión y como puesta en juego, *Bei-spiel*, de la síntesis, que de otro modo no tendría lugar en absoluto (la física no es matemática).

14. Para entender mejor qué pueda ser posibilidad del fenómeno debemos precisar que *el fenómeno es el objeto de experiencia*, lo que quiere decir que no agota en absoluto qué pueda ser un objeto, o lo que Kant llama "objeto en general". Si las distintas síntesis caminan desde a construibilidad hacia la no-construibilidad, es decir, desde un particular dominio del fenómeno hasta ese particular retroceso al sujeto y al juego de sus facultades (esto tendrá que ver con la certeza, como veremos), y si esto sólo puede tener lugar cuando tenemos fenómenos, la cuestión se puede plantear como la que hay entre *la posibilidad de los objetos de experiencia, que en cierto modo puede ser domeñada, y la existencia, que sería justamente aquella dimensión indomeñable*, o que si lo es, pues al fin y al cabo admiten cierta regulación, se desplaza progresivamente hacia el sujeto de conocimiento y sus particulares limitaciones, dejando atrás el objeto. Aunque todo esto es muy general.

Pero intentemos ver qué pueda significar construir y dominar la posibilidad del

objeto, volviendo sobre la particular naturaleza de la aprehensión. Como indica el comienzo de las Analogías, la experiencia es una cosa y otra distinta la intuición y la sensación (prueba añadida en B 218-9). Como hemos visto, esto significa que los términos del objeto conocido en la intuición y en la sensación son homogéneos o uniformes y que lo así conocido del mismo, la posibilidad, puede ser construida. Pero la clave está en la síntesis y el lo obrado por la síntesis. La aprehensión, dice Kant en B 219, es "sólo un juntamiento, *Zusammenstellung* [probablemente un sinónimo de la traducción de coniunctio, pues *compositio* es la traducción habitual de *Zusammensetzung*], de lo múltiple de la intuición empírica, pero no se encuentra en ella, en el espacio ni en el tiempo, representación alguna de la necesidad de la existencia enlazada, *verbundene Existenz*, de los fenómenos que ella junta". Pero, ¿por qué no hay necesidad? Pues porque hay algo que empuja la síntesis, y lo hace de manera que *cuando aprehendemos un objeto de experiencia lo hacemos mecánicamente, esto es, ciegamente*, pues simplemente tenemos en cada momento una parte, y otra, y otra, en esa suerte de movimiento que hemos calificado de paratáctico, el de un mero juntamiento, donde la indiferencia y uniformidad de las partes es el otro aspecto. ¿Y qué es lo que domina la síntesis? *El tiempo, o habría que decir mejor, el modo de la sucesión, que es la mera agregación o adición paratáctica, insistimos, eso es lo que domina la aprehensión*. Esto quiere decir, pues la síntesis no puede separarse de lo sintetizado, que *el tiempo es lo que construye la aprehensión, ora como el tiempo extendido, la sucesión de instantes, ora como el tiempo llenado, el incremento de conciencia* Kant ha indicado que *la posibilidad de la magnitud del fenómeno no es otra cosa que la producción del tiempo mismo* (B 184 y B 182) en tanto que esa producción se debe a la "aprehensión sucesiva", *sukzessiven* (B 184), lo que debe entenderse como una suerte de pleonasma. En efecto, "en las magnitudes no preciso de intuición alguna sino sólo del tiempo" (*Reflexion* 4674, *LBl. Duisburg*; AA 17: 646). El espacio no sería en modo alguno magnitud si ese trazo que Kant señala que es la operación de producción de la magnitud extensiva no estuviera empujado por el tiempo que empuja y arrastra la aprehensión y acuña el modo de la sucesión. *La homogeneidad de la multiplicidad no es pues otra que la que resulta de una representación producida sucesivamente, poco a poco, nach und nach, o si se quiere monótonamente, como el resultado de una mera prosecución, Fortsetzung* (como dice en B 212), *de la síntesis*. Esta operación, que se hace mediate un trazo de línea, *ziehen*, "en los pensamientos", es el dibujo o trazado, *verzeichnen*, de la intuición en punto a su condición extensiva (B 203). Kant luego insistirá en la segunda redacción de la Deducción en este "movimiento del sujeto" como la causa de la autoafección, pero está ya aquí indicada su particular necesidad y su condición productiva y uniforme (nos referimos al texto de B 154-155 del § 24), y también está aquí indicada la peculiar contribución del espacio a la producción del tiempo, que es el que verdaderamente tiene protagonismo, al menos cuando está en juego esta posibilidad del fenómeno, según venimos insistiendo todo el tiempo.

En cuanto a la peculiaridad de la síntesis de la intuición empírica, la monotonía se encuentra en este caso en la "concatenación, *Zusammenhang*, continua de realidades y de posibles percepciones más pequeñas" (B 211). El problema es que mientras que el espacio y el tiempo constituyen *quanta continua*, el tiempo es el que debe aquí comprenderse como particular *quantum* de la realidad, esto es, como una magnitud continua pero no extensa. La clave para poner en evidencia la necesidad del grado de sensación es que en una misma magnitud extensiva se pueden presentar distintos grados de realidad (los fenómenos de la dilatación y del calor son de esta clase) lo que nos devuelve a una cualidad que está totalmente desmarcada del espacio y por ende a un principio distinto que dé cuenta de sus diferencias (la sensación "*no ocupa parte alguna del espacio ni del tiempo*"; *Prol.* AA 04: 309, subrayados en el original). En el fondo, Kant pretende desechar el vacío, pues supone una pendiente resbaladiza en la que sólo nos podemos encontrar con hipótesis metafísicas (lo mismo encontramos en el caso de la necesidad de la experiencia, cuyo principio no es otro que el de *in mundo non datur casus*). Pero hay algo más, algo que remite a un respecto

subjetivo pero también inalienablemente metafísico, pues lo que se está afirmando también es que *a falta de receptividad no hay tampoco vida*. Ésta es la presencia que importa y que nos abre de alguna manera a la segunda clase de principios.

*(b.i.ii) Principios de existencia.*

15. La existencia de los fenómenos es algo que no puede ser construido. En realidad, no se trata únicamente de la existencia de los fenómenos. También está implicada su relación (B 220). En la posibilidad del fenómeno nos encontramos con la síntesis de elementos que son homogéneos y que no guardan un vínculo necesario entre ellos. En el caso de la existencia sí estamos ante términos que se copertenecen necesariamente, que es donde la relación tiene un papel determinante. Por eso *aquí se trata no sólo de la existencia sino de aquello en el fenómeno que guarda un vínculo necesario con otro fenómeno, donde esa necesidad del vínculo es lo que sólo puede quedar de parte de la existencia*.

Pero la existencia supone además otra cosa. O mejor, la relación que sólo puede haber entre existencias implica además al tiempo, y así debemos hablar de la relación de los fenómenos, de *la relación de su existencia en el tiempo* (B 262). El tiempo constituye una figura relevante de la relación. Aquí no se trata ya de la posibilidad del fenómeno ni por ende de la magnitud. El tiempo de los principios de posibilidad es un agregado puro, una magnitud o un *quantum* puro. Cuando está en juego la existencia, *el tiempo constituye el ámbito de la relación y el que marca los diversos modos de la misma*. Esto es claro en el caso de las analogías, cuyo nombre recoge justamente la idea de algo que se vincula con algo, bien que ese vínculo no es el de cierta congruencia o isomorfismo sino más bien, justamente, un vínculo que guarda cierta distancia (y que, como veremos, también salvaguarda esa distancia). Pero, ¿y en el caso de los postulados? Los postulados son igualmente principios regulativos. Parece, decimos, que esta regulación se establece inmediata y regularmente en las analogías, pues en ellas se trata de los tres modos de tiempo/relación con los que debemos pensar la experiencia. En los postulados, en cambio, la relación se establece entre el objeto pensado y las distintas acciones de las facultades de la Facultad de conocer implicadas, donde están en juego no los modos de relación en el tiempo, sino los modos de relación con el tiempo (el esquema de las categorías de modalidad contiene "el tiempo mismo": B 184), según los modos de presentarse el tiempo en cada caso, ora como tiempo indeterminado, como "un tiempo", ora como "tiempo determinado" ora como el todo del tiempo.

Sea como fuere, la existencia es regulada y no construida. Regulativo significa que contiene la "relación de la existencia", *Verhältniss des Daseins* (B 221) y relación de la existencia en el tiempo (esta relación es la que sólo puede ser regulada). Siguiendo el proceder de nuestro análisis de los principios de la posibilidad, podemos distinguir entre dos aspectos, el de los términos que entran en la síntesis y el del modo de síntesis que habilita la relación de los fenómenos entre sí y la modalidad, que implica la relación de los fenómenos con las distintas fuerzas de la Facultad de conocer.

(i) La clave de los principios regulativos estriba en la esencial copertenencia de lo múltiple que es sintetizado. Resulta *paradójico*, eso sí, que tratándose de elementos que son heterogéneos, el vínculo que los mantiene juntos sea *ahora* necesario. La relación en el tiempo constituye un vínculo necesario por obra de una particular regulación. Pero, ¿qué es eso sintetizado? Piénsese que cuando hablamos de la consideración matemática de los fenómenos, tomados como magnitud, nos referimos a *algo* de su ser. La posibilidad con que Kant tipifica los principios matemáticos significa que podemos anticipar en ellos algo que pertenece a su *quididad* como objeto de la experiencia. Pero cuando consideramos su existencia nos

encontramos con el mero *hecho de ser o de no-ser* (Kant se sirve de las expresiones *Sein* y *Nicht-sein* por ejemplo en B 232). Es este hecho y no algo de lo que es, ni *cuál* sea eso que sobreviene ni *de qué* magnitud (B 222), eso es el objeto de los principios reguladores. Por lo mismo, el tiempo en el que nos hemos con el ser y el no-ser no es el tiempo magnitud (la continuidad significa justamente que no hay vacío ni carencia alguna) sino lo que Kant llama "el tiempo en general", *überhaupt* (B 219), lo que quiere decir el tiempo que sólo puede estar transido de un orden vinculante y lógico, que queda de parte del entendimiento. *Es este vínculo lógico, que nos sitúa fuera de la intuición y que marca la posibilidad de los fenómenos, el que nos ubica en la existencia y en el hecho mismo de ser o no-ser de los fenómenos. O si se quiere, es precisamente esta clase de vínculo la que demanda el tiempo en general.* Ahora veremos esto —la importancia de lo lógico queremos decir— como la diferencia entre la aprehensión y la experiencia.

Fenomenológicamente hablando, podría decirse así, Kant introduce en los terceros principios el hecho del *cambio* como criterio fenomenológico y no meramente empírico. El cambio es justamente la clase de acontecimiento que sólo puede tener lugar y que sólo puede reconocerse en los fenómenos en el que se vuelve relevante la existencia, el ser sin más, así como el tiempo y los tres troqueles que modulan las relaciones entre existencias demandadas por el cambio, y ello siempre subjetivamente. Los tres modos del tiempo "expresan" el tiempo (B 226). El tiempo no se puede percibir en sí mismo sino sólo estos modos, que dan cuenta de tres troqueles de relación distintos, las distintas "relaciones temporales", *Zeitverhältnisse*, con las que siempre ya nos encontramos. Como dice Kant son los modos de relación de la conciencia empírica (B 220), que es esa conciencia inmediata y regular si puede decirse así.

(*i.bis*) En efecto, el hecho bruto que comienza reconociéndose es que hay algo así como experiencia, un conocimiento empírico que,

- 1º, *necesita de las percepciones*, pues de otro modo no puede conocer el objeto, y
- 2º, el conocimiento consiste en *la conexión necesaria de tales percepciones*, que es donde interviene una regla lógica.

Lo primero no puede ser sin lo segundo, es decir, una tal regla lógica y de conexión necesaria sólo tiene lugar cuando estamos ante percepciones. La clave de la heterogeneidad de los elementos de los principios regulativos está en la noción de *percepción*, que Kant distingue expresamente de la intuición y de la sensación (por ejemplo en B 218-219). ¿Por qué? *En la percepción*, tomada con otras percepciones y no en sí misma (que es como la encontramos en las Anticipaciones), *tenemos como nota esencial la de la multiplicidad*, pero una multiplicidad inasequible que no podemos construir. La de las intuiciones empíricas cuya materia constituye el índice de la existencia (B 751; el índice de eso cuyo ser se agota en darse, el ser de la sensación a diferencia del ser de la intuición, etc.) A diferencia de la multiplicidad que encontramos en la aprehensión, que unificamos al producir nosotros mismos la magnitud (anticipamos la magnitud porque la regla de construcción es independiente del tiempo en general, pues produce el tiempo), en el caso de la conciencia de las percepciones tenemos que cada uno de los términos percibidos están, vamos a decirlo así, *desglosados en sí mismos*. Esta condición desglosada, que es la que Kant atribuye a la existencia de los fenómenos, se debe a que *la conciencia va de consumo con el sentido interno, que es el que le sirve la multiplicidad dispersa y no unificada de representaciones*, cuya figura o modelo es justamente el tiempo en general. Es decir, *la dispersión tiene su origen y marca fenomenológica en la conciencia empírica* como la conciencia de la multiplicidad de representaciones del sentido interno (en la primera edición se

observa cierta ambigüedad entre apercepción empírica y sentido interno que en la segunda desaparece, pues la apercepción no puede estar vinculada al tiempo, que pertenece a la sensibilidad). No conocemos matemáticamente cuando nos damos cuenta de que nuestro acto de conocer está inmerso en la misma experiencia (conocer en la intuición o en la sensación son operaciones que sólo pueden tener lugar desde una particular distancia a la experiencia, que es donde habrá que situar la cuestión de la evidencia, a la que todavía no nos hemos referido). Pero la conciencia empírica no es una conciencia refleja, digamos la mera conciencia de que conocemos, es la conciencia que acompaña a las sensaciones que nos encontramos en la experiencia y que nuestro sentido interno presenta como múltiples y dispersas. *La conciencia empírica es la conciencia de la dispersión temporal* (de ese "en todos y cada uno de los tiempos", *zu jeder Zeit*, de B 220) de nuestras representaciones. Repárese en que en el caso de la construcción de una magnitud extensiva, por ejemplo, el tiempo funciona como fuerza que empuja a la síntesis y la provee de multiplicidad, como el trazo de una figura, pero donde hay monotonía pues justamente la extensión va siendo recogida y retenida a cada paso en la intuición (digámoslo así: gracias al espacio y por medio de la imaginación); la diversidad no está desglosada porque es el resultado de una suerte de repetición más que de una dispersión. Éste es el punto esencial en el que sentido interno se distingue de la imaginación.

Establecido este hecho, se comprende que los principios regulativos no hagan sino dar con una regla que unifique las percepciones, regla que remite, como no podría ser de otro modo, a "la necesaria unidad de la apercepción" o "apercepción originaria" (B 220).

(ii) Pero, ¿y qué es lo heterogéneo, y el vínculo necesario que comporta, en el caso de los Postulados? Recordemos que los conceptos de modalidad no añaden un predicado al objeto sino que añaden la particular acción de la misma que ponemos en ejercicio, *ausüben* (B 271). En este caso tenemos una conexión metafísica, la relación entre un concepto y la facultad correspondiente (así se explica en los *MA*, AA 04: 181), donde *la existencia queda de parte de la síntesis que hace falta para el conocimiento de los objetos*. Porque como dice Kant "la forma objetiva de la experiencia en general" contiene "la síntesis que hace falta para el conocimiento de los objetos"; este vínculo entre la forma objetiva y el ejercicio de la facultad de conocer es lo que expresan las categorías de modalidad. El vínculo se encuentra la acción de la facultad de conocer, en tanto que facultad en obra, como facultad que habilita el conocimiento empírico mismo, y el concepto del objeto de conocimiento que sea el caso. Esto no quiere decir que estamos ante una psicología de las facultades. La relación entre forma y síntesis significa que hay un genuino modo de tener lugar la síntesis que es universal y necesario, pero porque sea el que habilita los conceptos o los principios *a priori* del entendimiento, sino porque es justamente el que hace que la experiencia sea conocimiento. Para lo cual tiene que darse una avenencia entre la facultad de la síntesis que sea el caso y la apercepción. *Una facultad y un ejercicio que podemos llamar en obra*. Así, Kant señala expresamente que los conceptos de modalidad vinculan el concepto del objeto con *los ejercicios empíricos* (entiéndase cabe el conocimiento empírico) *de tales facultades, a saber, con el entendimiento en su uso empírico, con el del Juicio empírico y con la razón en su aplicación a la experiencia* (B 266). El hecho de ser ante el que nos ponía la existencia se revela ahora genuinamente como el modo de ser del sujeto que conoce en tanto que conoce, como *el modo de ser de sus facultades*.

*La modalidad de un objeto estriba en que podemos vincularlo con la acción de la facultad de conocer en su uso empírico. Un objeto es posible cuando lo conectamos con la síntesis de la aprehensión con que lo ubicamos en un tiempo en general. Un objeto es efectivamente real*

cuando lo conectamos con la síntesis del Juicio empírico, es decir, cuando podemos ubicarlo en un tiempo determinado o en relación a un tiempo determinado (o también cuando lo reconocemos como *casus in terminis*; cfr. B 173). Por último, *un objeto es necesario cuando lo conectamos con la síntesis de la razón* en su aplicación a la experiencia, esto es, *en su uso hipotético*, que establece que el objeto siempre tiene que poder encontrarse en algún tiempo (la síntesis del objeto con el contexto de la experiencia).

Este carácter subjetivo-metafísico permite comprender incluso que los postulados sean principios *dinámicos*, pues de la misma manera que las analogías se las tienen que haber con la existencia de los fenómenos que sólo revelan las fuerzas en la experiencia (los fenómenos dinámicos del cambio remiten al fenómeno de la acción y éste al de la fuerza: B 249), aquí *la conexión del concepto se hace con la fuerza de las distintas facultades que participan de la acción de conocimiento*, cual son el entendimiento, el Juicio y la razón. Pues al fin y al cabo la síntesis no es sino el ejercicio de una fuerza (recuérdese que la síntesis es un “mero efecto”, *Wirkung*)

***(b.ii) Principios de posibilidad y principios de existencia. Respecto objetivo: clases de evidencia.***

16. En realidad, la diferencia entre las dos clases de principios, matemáticos y dinámicos, está en el distinto modo en que se revelan como principios, esto es, en su *evidencia*. Dice Kant que no está en juego la certeza de tales principios (tienen un valor *a priori* igual) sino "en la clase de evidencia, es decir, en lo intuitivo, *Intuitiven*, de ellos (por tanto también en lo intuitivo de la demostración)" (B 223). Los principios matemáticos tienen una certeza intuitiva (B 201) por oposición a la certeza discursiva de los segundos. De hecho, los principios matemáticos son capaces de una demostración evidente, mientras que los principios dinámicos, que funcionan de otro modo, no pueden alcanzar la misma clase de demostración. Kant desarrolla este aspecto al final de las Analogías (B 216-7). Concretamente estipula que la peculiaridad de la demostración se debe a que las proposiciones que contempla son sintéticas e intelectuales a un tiempo. Como esto es así, no basta con la prueba dogmática que pretende demostrar "a partir de meros conceptos" (del concepto se sigue el principio, su propia necesidad). Hace falta un "tercero", *Dritte*, en la demostración, que es lo que Kant llama la experiencia posible, entre el concepto (el conocimiento) y el principio. Para demostrar los principios hay que suponer como su fundamento algo que no es en absoluto necesario sino "enteramente contingente" (B 765). La certeza de los principios se basa en un supuesto. Pero ¿y qué? Veamos lo que dice Kant. Supongamos el principio "todo lo que sucede tiene su causa". La fuerza de este principio está en el concepto de causalidad (en la necesidad de la relación causa-efecto), que constituye un concepto *a priori*. Lo que sucede es que no es dogmáticamente *a priori*, y su necesidad no se sigue del concepto mismo, ni tampoco de lo que sucede, pues entonces no podría ser *a priori*, sino que constituye un concepto necesario *para la experiencia*. De no haber experiencia no habría necesidad. Pero ¿cómo puede la experiencia, que siempre es contingente, ser un fundamento de la prueba de un principio, que supone necesidad? Pues porque la experiencia no es un hecho más sino *una particular facticidad, la facticidad de un conocimiento y de una certeza*, es decir, *porque la experiencia es el hecho de una posibilidad*. Es una contingencia necesaria, si se quiere expresar paradójicamente, pero donde esa necesidad no es lógica sino fáctica, concretamente es el hecho de que siempre ya estamos en el conocimiento y de que siempre ya tenemos experiencia. Es una contingencia inalienable, el conocimiento es una contingencia, sí, pero de la que no podemos zafarnos. Tenemos así la *particular circularidad de la prueba* a la que se refiere Kant: para demostrar el conocimiento, que es una posibilidad fáctica, tengo que suponer la posibilidad del conocimiento, lo cual

también es ciertamente fáctico (contingencia no es arbitrariedad). El hecho de la posibilidad, su condición de supuesto necesario, se revela no en que esté siempre ya ahí, de manera mostrenca (en tal caso el principio sería evidente); la necesidad de suponer la experiencia posible arranca de nuestra necesario inconformismo ante los hechos brutos, es decir, arranca de nuestra peculiar posición en la experiencia posible misma. Pues bien, *esta peculiar posición es lo que podríamos llamar existencia*.

La evidencia en este caso es ciertamente discursiva, pues la necesidad del principio no está ahí sin más, no hay intuición de la necesidad pues el objeto no es construible, sino que hay que partir de ella como hecho para volver a ella como fundamento.

### (c) *¿Qué es un postulado (de la razón teórica)?*

17. Llegamos a la determinación de la clase de principio específico de la modalidad que es el postulado.

Recordemos que si en los Postulados resuenan tantas otras definiciones o exposiciones de la verdad trascendental, y que si esto tiene lugar cuando no se está predicando nada del objeto de conocimiento, el sentido de una tal exposición para el sujeto mismo y para su actividad como sujeto de conocimiento tiene que ser igualmente subjetivo. ¿Y cuál puede ser el sentido del recuerdo de esta concordancia? Los predicados modales son los predicados que dan cuenta de los distintos acuerdos de las facultades. Esta es su condición subjetiva al tiempo que enriquecedora. Pero, ¿qué aportan?, ¿sólo la conciencia vuelta sobre sí? En realidad *constituyen criterios de uso*, pues expresan *el modo adecuado o la corrección en el acuerdo con la que se podrán juzgar tantos otros conocimientos* (expresan los distintos juegos o disposiciones acordes o acordadas, *Zustimmungen*, entre las facultades y sus fuerzas). Su carácter subjetivo repercute entonces en su peculiar *condición de restricción*. En los esquemas Kant expone la misma virtualidad cuando dice que constituyen condiciones restrictivas para el uso de las categorías, pues los esquemas no son más que conceptos sensibles de concordancias, es decir, modos de verdad (B 186). Volviendo sobre los postulados, estos principios constituyen la expresión de *cánones de la síntesis* y, en esa medida, funcionan al mismo tiempo como limitaciones a las operaciones de las facultades. El dibujo de la buena figura, si puede decirse así, que hacen, la figura que resulta de la concordancia o acuerdo del sujeto y su operación con las condiciones, es siempre y al mismo tiempo una figura limitante respecto a las operaciones que no se atienen a esa figura. Pero veamos su particular naturaleza.

17. Kant expone al final de los Postulados la naturaleza de esta clase de principio. Al igual que en otros principios, llama la atención que Kant se sirva de términos que sólo tienen cabida en el conocimiento matemático, y que esto siga siendo así incluso cuando estemos ante los principios de existencia que Kant se esfuerza es desconectar de los principios de posibilidad. Como si la matemática se obstinara en no apartarse de la filosofía. Esto es así en el caso de las Analogías, que se revelan con un sentido distinto al que encontramos de ellas en las matemáticas (B 222), así como en el caso de los Postulados. Pero también, y esta es la clave, hay algo en ese su sentido genuinamente matemático que necesita la filosofía. La analogías, por ejemplo, son anticipaciones pero no de una magnitud sino de una relación. Los postulados, por su parte, no dejan de ser proposiciones prácticas, bien que no práctico-constructivas, pues el sujeto y sus síntesis no pueden construirse, sino *práctico-restrictivas*.

Un postulado en matemáticas es una "proposición práctica que no contiene nada más que la síntesis por medio de la cual nos damos prístinamente, *allererst*, un objeto y [por medio de la cual] generamos su concepto." En cierto modo, el postulado es el procedimiento mismo de la construcción de un concepto, allí donde no se puede separar la regla de la acción. Kant pone el ejemplo de trazar un círculo a partir de un punto dado (en

las lecciones de Lógica Hechsel el ejemplo es trazar una línea recta). La fórmula del postulado es algo así como: "trácese una línea equidistante en todos sus puntos de un punto dado". El postulado es una proposición práctica, pues consiste en una acción que, vamos a decirlo así, se agota en sí misma. En estas lecciones Kant dice que es "una representación del modo, *Art*, de una acción", una representación cuyo contenido no es el objeto sino la ejecución misma de la acción. Por eso no puede demostrarse pues no puede uno situarse fuera de la acción misma ni se puede aportar tampoco el objeto de la acción como prueba o fundamento de la misma, ya que no está nunca separado de la acción. Como dice Kant del postulado matemático "el proceder, *Verfahren*, que demanda es precisamente el proceder con el cual producimos ya, *zuerst*, el concepto de una figura tal" (B 287).

Una proposición práctica no es un imperativo sino una exigencia. No se trata de obedecer sino de actuar, donde lo que se postula es la acción que dará lugar al concepto/objeto. Los postulados de la razón práctica constituyen exigencias o presuposiciones que la razón se hace para el seguimiento de la ley moral. No proporcionan un conocimiento teórico de los objetos postulados sino que sostienen el ejercicio de la ley moral. En el caso de los postulados del pensar empírico, por su parte, tenemos que lo que se sostiene no es otra cosa que *las acciones de síntesis del pensar*. Es el seguimiento de tales síntesis, que funcionan a modo de cánones, como hemos dicho, lo que es postulado como posibilidad, realidad y necesidad. Los postulados son por tanto proposiciones del tipo: "conecta la cosa con la síntesis de ...", es decir, "produce el objeto del concepto a partir de las condiciones formales, materiales o universales de la posibilidad de la experiencia".

## II. Segunda parte. Textos: **B 446-7, B 556-560, B 563-565.**

(d) *¿Qué hay de particular en la noción de Existenz que encontramos en la Dialéctica? (o por qué posponer esta cuestión a los Paralogismos).*

17. La segunda aparición relevante de la noción de *Existenz* la encontramos en la Dialéctica trascendental. Concretamente en la distinción entre dos clases de ideas, las matemático-trascendentales y las dinámico-trascendentales. La sección en la que aparecen está entre las soluciones de las antinomias primera y segunda y las soluciones de la tercera y cuarta. Kant recuerda la necesidad de considerar lo que llama aquí "diferencia esencial" (B 557), que es la diferencia entre categorías matemáticas y dinámicas (que están a la base de sus correspondientes ideas trascendentales). En esta diferencia se va decidir nada menos que la solución de las antinomias dinámicas (que no haya verdadera contradicción entre tesis y antítesis), que por lo mismo va a estar negada en el caso de las antinomias matemáticas. La diferencia entre conceptos matemáticos y dinámicos abre nada menos que una "nueva perspectiva", *Aussicht*.

Toda vez que en la Dialéctica la economía de la facultad relevante, que es la razón, impone el tratamiento de la totalidad de las condiciones para un condicionado dado, también se hace necesaria y toma todo su sentido la distinción entre dos todos, el del mundo y el de la naturaleza, que encontramos en la presentación de las antinomias (B 446-7). Repárese en que la segunda redacción de la Analítica abunda en la diferencia entre las dos clases de síntesis (la nota añadida al final de la introducción a los Principios). La presentación de la diferencia, en B 199-200, ha incidido en que se trata de una cuestión de *uso de la síntesis del entendimiento*, según que se dirigiera a la intuición de un fenómeno en general (que habilita la posibilidad del fenómeno) o a la existencia de los fenómenos, esto es, en tanto que objetos de una intuición empírica. Pero donde nos ha interesado que el paso de un uso a otro se tradujera en un progreso desde una necesidad incondicionada a una necesidad condicionada

(y cuya formulación por parte del vínculo de los elementos de una tal síntesis, es paradójica, pues mientras que los elementos homogéneos no guardan un vínculo necesario entre sí, sí lo guardan los elementos homogéneos que aúnan las síntesis dinámica). Por eso importa tener en cuenta que, de la misma manera que se progresa desde lo matemático-objetivo hacia lo dinámico-subjetivo, aunque los textos de los Principios no reciben otra modificación que la de las nuevas pruebas es importante que haya dos añadidos como la Refutación del idealismo y la Observación general, que inciden precisamente en la "existencia de nosotros mismos", cuyo índice fenomenológico es la presencia en el espacio (B 292; en este fragmento se refiere a la existencia sucesiva que revela el movimiento como cambio en el espacio, donde lo que importa es que la posibilidad de la modificación o *Veränderung* no es asequible para el entendimiento puro sino que necesita de la intuición externa, en lo que se revela algo así como la posición del sujeto en el mundo o algo así como su facticidad mundana).

En fin, podría decirse que el problema de la existencia o de la facticidad del sujeto de conocimiento justifica dicha Refutación así como la nueva redacción de los Paralogismos y de la Deducción en su totalidad. Por eso vale la pena considerar que la solución de las Antinomias, cuya *crux* encontramos en la particular condición finita del fenómeno como objeto de conocimiento (B 566), está igualmente presente en la segunda edición, *precisamente en tanto que en la nueva redacción se va a insistir en la condición fenoménica del conocimiento mismo, esto es, del sujeto de conocimiento mismo y de su particular hacer sintético* (la paradoja del sentido interno), revelándose el análisis del fenómeno tan fecundo en la analítica y en la dialéctica del sujeto pensante (segunda edición) como ya lo ha sido en la dialéctica del mundo y de la naturaleza (primera edición).