

Sobre la noción de experiencia en la Crítica a la Razón pura de Immanuel Kant

Carlos Contreras Medina
Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

Resumen

El artículo se propone una exploración sobre la noción de experiencia en el pensamiento de Immanuel Kant, tomando como referencia, principalmente, la propuesta del autor en la *Crítica de la Razón Pura*. Se procurará establecer un itinerario que pueda ayudar a seguir el rastro de esta noción a lo largo de la *Crítica*, intentando desarrollar, brevemente, las implicaciones, tanto ontológicas como gnoseológicas, que conllevan las conclusiones del autor.

Palabras claves: experiencia, sensibilidad, objetividad, subjetividad, imaginación, síntesis, Kant, *Crítica de la razón pura*.

On the notion of experience in Critique of Pure Reason from Immanuel Kant

Abstract

The article proposes an exploration of the notion of experience in the thought of Immanuel Kant, taking as its point of reference, mainly the author's proposal in the *Critique of Pure Reason*. It will endeavor to establish an itinerary that can help to follow the traces of this notion throughout the *Critique*, trying to develop, briefly, both the ontological and gnoseological implications that the author's conclusions entail.

Key words: experience, sensitivity, objectivity, imagination, subjectivity, synthesis, Kant, *Critique of pure Reason*.

“No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”¹

Kant ocupa, sin lugar a duda, un puesto central en el desarrollo de la filosofía moderna. Puede decirse que, inspirado en la *nueva ciencia* y haciendo uso de una epistemología original, establece una síntesis única entre el racionalismo y el empirismo. De igual forma, en el pensamiento kantiano encuentran su raíz todos los grandes sistemas idealistas –incluso las reacciones en contra–, iniciados frecuentemente con el lema: *¡Vuelta a Kant!* Por otra parte, en él se hallan en germen los grandes ideales de la modernidad, cuya versión más representativa viene dada precisamente por la Ilustración. En nuestro autor ya es posible ver las características propias del hombre ilustrado: “... esa confianza en poder emitir un juicio favorable de las facultades intelectuales del hombre en general y de su propio tiempo en particular, el creer estar en posesión de un amplio saber que le descubre y comunica todas las verdades fundamentales, así como haber desvelado los misterios esenciales del mundo visible y del invisible, situándose muy superior al estado de las ciencias en el pasado”². De ahí que, como dice Alejandro Llano, tratar de entender los ideales e intereses kantianos equivalga, en buena parte, a *pensar el propio tiempo*, a comprendernos a nosotros mismos³.

Los intereses de la filosofía crítica de Kant aparecen expuestos de manera clara en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura* (1787). Los ideales kantianos pudieran ser resumidos en el lema ilustrado de la “autonomía de la razón”; *autonomía* entendida como emancipación de tutelas externas: *la salida del hombre de su culpable minoría de edad*⁴. Esta autonomía se manifiesta en la ciencia

¹ Kant, I., *Crítica a la Razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998, (B 1-2)

² Valjavec, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp, Madrid, 1964, p. 17

³ Llano, A., *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, p.112

⁴ Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en, *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999, p. 63

cuando, por medio de ella, el hombre controla la realidad empírica que, abandonada a sí misma, no sería más que una sucesión indeterminada, contingente, particular, meramente casual, de sucesos. Gracias a la ciencia el hombre logra liberarse de la imprevisibilidad de la naturaleza y logra imponer su propia ley a los fenómenos.

La teoría kantiana de la ciencia se constituye, precisamente, como una *epistemología*: No se trata de dar razón del ser de las cosas, sino de la posibilidad del conocimiento mismo, entendido este, principalmente, como conocimiento científico. Teniendo en mente este presupuesto, Kant considera que las características propias de este conocimiento son la *universalidad* y la *necesidad*. En este punto, nuestro filósofo se aleja de las significaciones tradicionales de ambos términos. *Universalidad* será “la apertura de un ámbito de comunicación intersubjetiva en el que todas las personas se encuentran en pie de igualdad”⁵ y no una característica que se funda en el ser de las cosas. De igual manera, la *necesidad* no reside en el hecho de que algo “sea tal como es”, sino la señal clara de que se ha producido “una activa intervención del ser humano en su objeto de conocimiento”⁶. De acá se desprende que la *necesidad* sea algo *a priori*, es decir, la convicción kantiana de que ni la *necesidad* ni la *universalidad* pueden estar *dadas* en el objeto de conocimiento, sino que estas deben remitir a una instancia previa al contacto del hombre con lo real. El hombre estaría, de esta manera, dotado de *antemano*, aunque no de manera innata, con unos principios cognoscitivos que no son recibidos de la *experiencia*.

El término *experiencia* (*Erfahrung*) se refiere, en un primer sentido, justamente al contacto con los objetos que afectan nuestros sentidos: se trata del *encuentro* necesario con la realidad que *activa* el ejercicio de nuestras facultades cognoscitivas. Sin embargo, del texto de la introducción a la *Crítica de la Razón pura* pudiera extraerse un segundo sentido, estrechamente vinculado con el primero: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿cómo podría ser despertada a actuar la

⁵ Llano, A., *Op. Cit.*, p. 113

⁶ *Ibidem*, p. 113

facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza en ella.

Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo *él* de la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) a partir de sí misma. En tal supuesto, no distinguiríamos esta adición respecto de dicha materia fundamental hasta tanto que un prolongado ejercicio nos hubiese hecho fijar en ella y nos hubiese adiestrado para separarla.”⁷

Tal “prolongado ejercicio” no es otra cosa que el cuestionamiento –la *crítica*– de nuestras facultades cognoscitivas. El término *experiencia* se referiría entonces, en primer lugar, a los conocimientos *dados*. Sin embargo, inmediatamente Kant da a entender que el conocimiento de objetos meramente dados no es propiamente conocimiento. Más aún, aquel del que echamos mano en la vida ordinaria y, sobre todo, en la ciencia, es ya un saber que revela una intervención activa de la mente, la presencia de elementos *a priori*, gracias a los cuales el conocimiento empírico adquiere universalidad y necesidad, mereciendo así el título de *experiencia* en un segundo y más cabal sentido. La *experiencia* implicaría, entonces, una elaboración de las representaciones sensibles que, de manera activa, son comparadas, enlazadas o separadas. Propiamente, esta actividad de enlazar o separar representaciones es la misma actividad de juzgar. De esta manera, la *experiencia*, en su sentido más pleno estaría compuesta de juicios, entendidos estos como los actos de la mente que nos proporcionan un auténtico conocimiento⁸.

⁷ (B 1-2)

⁸ Gutiérrez, C., “La Noción de Experiencia en Kant,” *Ideas y Valores* 34 (1985): pp. 5–20. Al respecto dice el profesor Gutiérrez: “La reducción de la *razón* a *instinto asociativo*, llevada a cabo por Hume, deja en pie la concepción del entendimiento como simple instancia ordenadora del material de las impresiones sensoriales. Y es precisamente contra esta concepción a lo que Kant va a dirigir su ataque. Aquí es donde Kant se distancia definitivamente del empirismo inglés tras beneficiarse de muchos de los

En este punto, se hace evidente que los juicios que constituyen la *experiencia* como tal no pueden ser formados a partir de una conjunción más o menos casual de objetos dados, puesto que no estaría entonces asegurada la universalidad y la necesidad exigidas por la ciencia. En este sentido, estos juicios no pueden ser una mera síntesis *a posteriori*. Ahora bien, si los juicios sintéticos *a posteriori* no pueden constituir el fundamento del conocimiento científico, tampoco pueden hacerlo aquellos de tipo opuesto, a saber, los juicios analíticos *a priori*. De estos solo se obtiene una explicación del sujeto en el predicado. Se trata entonces de una universalidad y necesidad de carácter meramente formal, puesto que este tipo de juicios no nos dice nada nuevo acerca de la realidad.

Recordemos en este punto las conclusiones a las que llegan Leibniz y Hume. A pesar de que representan, respectivamente, el racionalismo y el empirismo extremos, ambos coinciden en distribuir los juicios en dos subclases que se excluyen mutuamente. Leibniz distingue entre *verdades de razón* y *verdades de hecho*, mientras que Hume lo hace entre *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Ambos llegan a esta partición por caminos distintos, sin embargo, y según Kant, ambos consiguen el mismo resultado: hacer imposible el conocimiento de *experiencia*. Y es acá donde Kant se propone elaborar una síntesis de ambas propuestas antagónicas: para que la ciencia sea posible es necesario conseguir un terreno intermedio, un tipo de juicios cuya *aprioridad* no provenga de su *analiticidad*, al modo pretendido por los racionalistas. Si este tipo de juicios de la ciencia amplían –como es posible verificar– nuestro conocimiento, habrán de ser *sintéticos*, pero no *a posteriori* según mantenían los empiristas. Habrán de ser entonces juicios sintéticos *a priori*. Para Alejandro Llano, la solución kantiana “supone nada menos que mantener estas dos tesis históricamente insólitas: a) No todo juicio *a priori* es analítico (la necesidad y la universalidad no estarían vinculados a la *analiticidad* del juicio). b) No todo juicio sintético es *a posteriori*: la ampliación del

atisbos de Locke y de Hume. El entendimiento para Kant no es simple instancia ordenadora sino, ante todo, fuente de representaciones, *la facultad de crear por sí mismo representaciones*. Valiéndose de estas representaciones propias sintetiza el entendimiento el material que aportan las afecciones de los sentidos, dándoles al mismo tiempo realidad a esas representaciones. Tal es la función y la tarea de la *experiencia* en Kant”.

conocimiento puede ser lograda con *anterioridad* al efectivo contacto con los objetos sensibles, aunque siempre en el contexto de un conocimiento experiencial.”⁹

Para justificar esta convicción, Kant necesita una teoría del conocimiento completamente original. Esta gnoseología ha de sostener la existencia de una mediación extra-conceptual *a priori*, ya que la síntesis *a priori* entre el sujeto y el predicado no puede llevarse a cabo solo con los recursos que ambos ofrecen. Se hace necesario un *tercer término*, que no podrá ser meramente conceptual, puesto que esto nos llevaría a un proceso al infinito. Para Kant se trataría de un factor experiencial que supone algo nunca antes planteado: admitir una especie de experiencia sensible cuyos elementos constitutivos son *a priori*, incluso *puros*. Esto permite a nuestro autor afirmar que “el objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos”¹⁰. La investigación de dichos principios constituirá el objeto fundamental de la gnoseología –hecha ontología– que Kant llama *filosofía trascendental*.

Con el término *trascendental* ocurre algo similar a lo de muchas otras nociones que, una vez *incorporadas* en el pensamiento kantiano, les corresponde una significación distinta de aquella a la que era tradicionalmente relacionada. En una primera aproximación, Kant describe lo *trascendental* como “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”¹¹. Así, la *filosofía trascendental* se ocupará de las estructuras del sujeto en cuanto estas son el fundamento del conocimiento sintético *a priori* de la realidad objetiva. De esta manera, haciendo un elenco de estos elementos *a priori* podrá verse cómo, en efecto, fundan el conocimiento al que Kant llama *experiencia*.

El punto de arranque de esta filosofía no puede ser otro que el objeto fenoménico, *ya que todo nuestro conocimiento comienza con la afección sensible*. Nos encontramos en el comienzo de la teoría kantiana de la sensibilidad: *la Estética trascendental*. Como es sabido, para Kant la sensibilidad tiene un

⁹ Llano, A., *Op. Cit.*, 118

¹⁰ (A 9, B 13)

¹¹ (A 11, B 25)

carácter eminentemente *receptivo*. A diferencia de la tradición occidental que, al menos desde Aristóteles, suele conceder una actividad cognoscitiva a la sensibilidad misma, para Kant no cabe adscribir *acción* alguna a la sensibilidad. La aportación cognoscitiva, para poder darse a cabo, necesitará entonces de otro elemento gnoseológico, esencialmente *activo*, además de *espontáneo*: el entendimiento, la facultad de los *conceptos*. A nivel sensorial no pueden darse ni la *universalidad* ni la *necesidad*, puesto que solo se tendrían elementos fragmentarios que irrumpen en la sensibilidad de una manera caótica. Así lo dice Kant en los *Prolegómenos*: “Lo dado sensiblemente es un texto ilegible que tiene que ser deletreado con ayuda de los conceptos para posibilitar así la lectura de la experiencia”¹². Por su parte, siendo la sensibilidad la única facultad capaz de referirnos inmediatamente a los objetos, el entendimiento solo puede referirse a estos por medio de ella: el ser humano carecería, entonces, de intuición intelectual: ésta, por ser creadora, solo puede ser patrimonio del Ser supremo. El entendimiento no intuye porque los objetos no le son *dados*, puesto que “la intuición solo tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado”¹³. Solo la sensibilidad, por su carácter *receptivo*, tiene la capacidad de recibir *representaciones*, cuando somos afectados por los objetos. Son estas *representaciones* a las que Kant da el nombre de *fenómenos*. De acá se sigue que un *fenómeno* no es más que una modificación de nuestra capacidad receptiva, producida por la afección sensible. Más adelante, al final de la *Teoría trascendental de los elementos*, Kant lo dice claramente: “La teoría de la sensibilidad es, a la vez, la teoría de *noúmenos* en sentido negativo”¹⁴. A saber, por tratarse de una mera receptividad, “no tenemos un *acceso positivo a las cosas consideradas en sí mismas*”¹⁵, que, por lo tanto, solo pueden ser pensadas (*noumena*), no conocidas”¹⁶. Al aislar la sensibilidad, Kant hace abstracción de lo que el entendimiento introduce en ella con sus *conceptos*, obteniendo finalmente la *intuición pura*. Apartado todo aquello perteneciente a la sensación, quedaría entonces la *forma a priori* de los fenómenos: el sentido externo nos presenta a los objetos situados fuera de nosotros, en el *espacio*; el sentido interno nos hace

¹² *Prolegómenos a toda Metafísica del provenir*, Porrúa, México, 1973 Par. 30. p. 63

¹³ (A19, B 33)

¹⁴ (B 307)

¹⁵ Verneaux, R., *Immanuel Kant: Las tres críticas*. Editorial Magisterio Español, Madrid, 1982, 29-30. Dice el autor: “Kant admitió siempre la existencia de las cosas en sí, situadas más allá de los fenómenos, y que son causas de estos. Se trata de un punto delicado del kantismo, porque el agnosticismo es una postura insostenible. Si no conocemos *nada* de las cosas en sí, no podemos enunciar nada de ellas. Si sabemos que existen, conocemos de ellas algo muy importante. Pero Kant, al menos en la segunda edición, tiene buen cuidado de precisar que no debemos equiparar el fenómeno (*Erschützung*) con la ilusión (*Schein*). Ambas cosas son subjetivas, sin duda, puesto que son representaciones; pero la ilusión es una representación que no puede hacerse objetiva, mientras que el fenómeno puede llegar a serlo”.

¹⁶ Llano, A., *Op. Cit.*, p. 120

presentes nuestros propios estados de conciencia en el *tiempo*. Ambas formas son de índole fundante respecto al *fenómeno* puesto que lo constituyen como objeto sensible. Sin ellas solo tendríamos un compilado de sensaciones, entre las que no habría relaciones ciertas ni estables de distancia ni de sucesión. No puede haber conocimiento sensible sin esta *formalidad* espacio-temporal.

Recapitulando, nos encontramos con que, a nivel sensorial, contamos con una pluralidad de impresiones y las formas de *espacio* y *tiempo*. Teniendo en cuenta que los *fenómenos* son solo “objetos indeterminados de una intuición empírica”¹⁷ y un objeto indeterminado no sería propiamente un *objeto*, Kant nos presenta el camino a recorrer que culmina en aquello que precisamente *hace ser* al objeto: el ser conocido como un determinado objeto de una determinada índole real. Desde la sensibilidad puedo decir que la silla en la que me encuentro sentado tiene una extensión, una figura, una dureza... Sin embargo, la *experiencia* es incompleta, puesto que aún *no sé qué es todo eso* y, finalmente, si todo eso es *algo*: algo unitario, idéntico a sí mismo, inteligible, verdadero. La correlación necesaria entre la *subjetividad trascendental* y la *realidad objetiva*, Kant la lleva a cabo en la *Doctrina trascendental de los elementos: La Analítica trascendental*, que a su vez constituye la primera parte de la *Lógica trascendental*.

Dice el filósofo de Königsberg que “nuestra naturaleza conlleva que la *intuición* sólo pueda ser sensible, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por los objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto de intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los conceptos pueden pensar nada. El conocimiento sólo puede surgir de la unión de ambos”¹⁸. La acción que realiza el entendimiento, de manera *espontánea*, es esencialmente *judicativa*. En rigor, los *conceptos*, entendidos en el contexto de la teoría kantiana, no son otra cosa que *funciones* de síntesis judicativas, en las que se

¹⁷ (A 20, B 34)

¹⁸ (A 51, B75-76)

unifican de manera objetiva los *fenómenos* sensibles. Ahora, dentro del ámbito de los *conceptos* del entendimiento, hay doce a los que, por su relevancia, les corresponde ser *conceptos-raíces*: las *categorías*. Estas son los patrones fundamentales de las acciones por las que el entendimiento sintetiza “la diversidad fenoménica constituyéndola en unidades objetivas”¹⁹.

Teniendo en cuenta la pretensión kantiana de lograr un conocimiento objetivo de la realidad a través de los conceptos puros del entendimiento, podríamos preguntar a Kant: ¿estos conceptos *a priori* no son más bien una mera construcción subjetiva, una mera combinación arbitraria de imágenes cuya coherencia aparente es sólo una lógica *de la ensoñación*? Como respuesta, nuestro filósofo ordena una estrategia argumentativa compuesta por tres niveles de síntesis cognoscitiva: la síntesis sensible, la síntesis imaginativa y la síntesis intelectual. A partir de este proceso sintético irá surgiendo gradualmente el mundo de la *experiencia*.

Sobre la primera síntesis se ha mencionado someramente la necesidad de una ordenación espacio-temporal que haga posible el conocimiento sensible. Es la segunda síntesis, la imaginativa, a la que Kant dedica una atención destacada en la primera edición de la *Crítica*. Lo primero que hay que hacer notar es qué se entiende por *imaginación*. Kant no se refiere a una mera *combinación de imágenes* según, por ejemplo, “las leyes de asociación de ideas” propia de los empiristas británicos. Se trata de la función –Kant la llama *ciega*– por la que los *fenómenos* adquieren la estabilidad –unificación objetiva, sentido pleno, etc.– necesaria para ser conocidos. Para que esto sea posible no basta con *reproducir* las secuencias temporales como se dan en el fenómeno. Es menester “construir” *a priori* las estructuras temporales en las que esas secuencias tienen que presentarse para que puedan ser tratadas como *objetos*. Por ejemplo, para que un proceso causal sea objetivo, tengo que *simbolizarlo* según el esquema temporal de una sucesión, en la que el fenómeno posterior dependa del fenómeno anterior. Por su parte, objetivar una cosa como sustancia implicaría entonces simbolizarla como un esquema permanente a través de los cambios. Ciertamente, estos esquemas no se encuentran *dados* en la síntesis de la aprehensión sensible, como advirtió Hume en su momento. Kant viene a proponer que esos esquemas tienen que ser *construidos* por una facultad superior,

¹⁹ Llano, A., *Op. Cit.*, p. 133

intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento: el sentido interno entendido como imaginación trascendental.

Sobre este punto dice Llano: “Y es aquí donde aparece el paso típicamente kantiano: la retroflexión, la vuelta al sujeto para justificar la objetividad del objeto. Porque si yo *tengo que* recurrir a una esquematización del tiempo es, en definitiva, porque yo me capto a mí mismo a través del sentido interno como una identidad subjetiva, como el sujeto que conoce los fenómenos empíricos en el tiempo. Y si mi conocimiento de tales fenómenos no estuviera sometido a esquemas temporales, mi propia identidad quedaría diluida en el curso de los acontecimientos empíricos, arbitrariamente entreverada con ellos, de suerte que –como en un sueño– yo no podría distinguir entre mí mismo y lo que no soy”²⁰. Sin embargo, aunque pudiera ser sensato defender la identidad de la mente en el tiempo, no parece quedar del todo justificado el origen legítimo de los *patrones a priori* de la construcción de objetos en el tiempo, con el solo recurso a la síntesis perceptiva y a la síntesis imaginativa. Por esta razón, en la segunda edición de la *Crítica*, donde se encuentra la versión definitiva de la *Deducción trascendental*, funda la síntesis imaginativa en la *síntesis intelectual*. Acá sostendrá entonces que las reglas de la construcción temporal de los objetos son la impronta que *las acciones del pensar puro o categorías* dejan en la imaginación²¹. Kant parece haber encontrado una base sólida desde la que puede ahora fundamentar la sensibilidad en todos sus niveles. Se trata de la *apercepción trascendental*, la unidad del *Yo pienso* que, como dice nuestro autor, debe acompañar a todas mis representaciones para que puedan ser consideradas como mías²². Para que el *Yo pienso* pueda mantener su identidad tiene que poder distinguirse de todas sus *representaciones*, precisamente en cuanto que las sintetiza intelectualmente según las *categorías*. Estas quedan justificadas porque, sin ellas, el sujeto intelectual –el *yo trascendental*– perdería su identidad específica: no tendría conciencia de sí mismo como sujeto cognoscente, irreductible a aquello que conoce. Como consecuencia, los propios objetos no podrían ser constituidos como tales, puesto que no “quedaría salvaguardada su ob-

²⁰ *Ibid.*, 138

²¹ Verneaux, R., *Op. Cit.*, p. 42: “Lo que caracteriza el nuevo texto –de la *Crítica*– es que en él desaparece casi totalmente la imaginación, que antes ocupaba un puesto preponderante. En el texto anterior, el entendimiento consistía sólo en la relación de la conciencia pura con la síntesis de la facultad imaginativa. En la segunda edición, la facultad imaginativa es simplemente el nombre que Kant da a la influencia del entendimiento sobre la sensibilidad. Esta idea es más coherente, ya que en virtud de las definiciones previas toda actividad deriva del entendimiento”.

²²(B 132)

jetividad, es decir, su “estar frente” al sujeto que los conoce, su ser *real*²³. De esta manera, la argumentación trascendental kantiana conlleva una implicación fundante de la identidad del sujeto con la realidad objetiva de los objetos o, siguiendo a Heidegger: *lo que funda la objetividad del objeto es la subjetividad del sujeto*.

¿Qué pasa entonces con la *experiencia*? Con lo dicho hasta acá, vale la pena recordar uno de los pasajes más emblemáticos de la *Crítica*: “Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo *condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia*, y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*”²⁴. *Experiencia* es el conocimiento científico, fundamentado *a priori*, de la naturaleza física. *Naturaleza* que, para Kant, no es más que un conjunto de *fenómenos*. De esta manera, las leyes generales de una naturaleza, así considerada, no vienen dadas por las estructuras de las cosas mismas, sino que es el entendimiento el que las prescribe a los fenómenos: “La verdadera experiencia, que consta de aprehensión, asociación (reproducción) y, finalmente, reconocimiento de los fenómenos, incluye en este reconocimiento, último y supremo elemento entre los meramente empíricos, los conceptos que hacen posible la unidad formal de la experiencia y, consiguientemente, toda la validez objetiva (verdad) del conocimiento empírico. Tales fundamentos del reconocimiento de lo diverso son, en la medida que *sólo afectan a la forma de una experiencia en general, las categorías*. Por tanto, la unidad formal de la síntesis de la imaginación se basa siempre en ellas, al igual que lo hace, a través de esta síntesis, todo uso empírico de las mismas en el reconocimiento, en la reproducción, asociación y aprehensión, hasta bajar a los fenómenos. En cambio, sólo mediante dichos conceptos pueden los fenómenos pertenecer al conocimiento en general, a la conciencia y, por tanto, a nosotros mismos.

Somos, pues, nosotros mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos *naturaleza*. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro psiquismo. En efecto, esta unidad de la naturaleza tiene que ser una unidad necesaria, es decir, cierta *a priori*, que ligue los

²³ Llano, A., *Op. Cit.*, p. 139

²⁴ (A 158, B 197)

CARLOS CONTRERA MEDINA

fenómenos. Ahora bien, ¿cómo podríamos establecer *a priori* una unidad sintética si en las fuentes cognitivas originarias de nuestro psiquismo no estuvieran contenidas, igualmente *a priori*, las bases subjetivas de tal unidad y si, a la vez, no fuesen objetivamente válidas estas condiciones subjetivas, puesto que son las que fundamentan la posibilidad de conocer cualquier objeto de *experiencia*?”²⁵

²⁵ (A 125)