

ESTABILIDAD E INESTABILIDAD DE LA «REVOLUCIÓN COPERNICANA»

Primado del *a priori* y la forma
en la *Crítica de la razón pura**

Corolarios y reflexiones sobre tal primacia**

*Pere MARTÍ, **Joaquím MARISTANY

¿No debía deducirse de la revolución copernicana que en el «yo pienso» como «acto que determina mi existencia» se arraiga la pertenencia del pensamiento al ente, que funda la objetividad ontológica del pensamiento, como ser *que revela al ente en su esencia*?

F. CANALS VIDAL, «Sentido de la revolución copernicana»,
Convivium, núm. 17-18, 1964.

(Del mismo autor, *La deducción subjetiva en el intento capital de la crítica*,
Convivium, núm. 21, 1966.)

*Primado del «a priori» y la «forma»
en la Crítica de la razón pura*

Existen motivos suficientes para creer que la *Crítica de la razón pura* es, al menos en su propósito, una fundamentación de la metafísica aunque, ciertamente, depurada en su dominio especulativo y limitada al *phenomenon* en su marco de indagación. La *Crítica de la razón pura* es definida, por el propio Kant, como la *arquitectónica de un sistema* que él no completa pero sí estructura en sus rasgos esenciales. Así resulta de una lectura de los *Prólogos* a las dos ediciones en los cuales el autor define su propósito; a esto da pie el plan general de la *Estética transcendental* y sus más inmediato desarrollo al que aquí nos ceñimos.

Espacio y tiempo —es ya sabido— en cuanto *formas «a priori»* de la intuición determinan toda posibilidad de conocimiento sensible. Mas también es cierto que, dada la absoluta preeminencia del tiempo sobre el espacio, éste —el tiempo—, como *forma* del sentido interno, determina asimismo el espacio sometiéndolo a él. La sensibilidad externa queda así sometida al sentido interno, de modo que éste orienta «a priori» todo el ámbito de experiencia posible, dirigiéndolo según su ley: «la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes (...) y tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin plan previo no van ligadas a ninguna ley

necesaria; ley que, de todos modos, la razón busca y necesita» (C.R.P., «Prólogo», B XIII). La sumisión del sentido externo al tiempo proporciona a la matemática una absoluta prioridad frente a la física, la cual debe ceñirse para la consecución de un enunciado a la previa elaboración de la razón especulativa como determinante de la extensión, previa mediación temporal. Podemos ahora preguntar: ¿hasta qué punto se aleja o se aproxima Kant a la metafísica tradicional en su concepción del ente? Si el término «física» conserva aún la raíz de su origen griego *physis*, puede decirse, en verdad, que la consideración del *ente* dependerá del ojo con que se mire y, a través de ello, el enunciado que sobre él se haga; ya que el enunciado ontológico orienta la totalidad de la experiencia óptica. La depuración que Kant realiza en el dominio de la metafísica no afecta tanto a los enunciados de éste sobre el *ente* cuanto a la teología que la envuelve. Así, la *Crítica de la razón pura* sería, en sus consecuencias, un proyecto de destrucción de la historia, quizás hasta los presocráticos, dado que la concepción de éstos acerca de la *physis* no parece ir mucho más allá de una indagación acerca de los primeros principios, immanentes al ser del *ente*. Lo que hasta cierto punto parece arrasarla es, fundamentalmente, un problema de conocimiento; mas es precisamente la resolución de este problema aquello que debía ponerla nuevamente en pie.

La captación kantiana del *phenomenon* es, ciertamente, sensible pudiendo esta sensibilidad ser, a su vez, pura o no según le correspondan

intuición pura o sensación. La elaboración del enunciado ontológico corresponde, partiendo de ella, a la sensibilidad pura por cuanto sólo desde ella es posible la determinación «a priori» del espacio y del tiempo. Pero no se olvide que es precisamente este enunciado lo que permite conocer el *phenomenon* en cuanto que versa, fundamental y originariamente, sobre su *forma*. Así, el primer acercamiento al *ente* se realiza previo un conocimiento de su *forma*, que permite reconocerlo como *ente* al sacar a la sensación de su indeterminación. Se establece así una ligazón absoluta entre la sensación y la *materia* en cuanto la *materia* es lo determinable y lo determinable es sensación. Sensación y *materia* se hacen sinónimos en el dominio especulativo y así logra Kant la perfecta cerrazón del círculo: si sólo puedo conocer algo en virtud de la *forma* que lo determina y la intuición pura es *forma* del *phenomenon*, la determinación que realizará «a priori», con lo cual la sensación le estará de antemano sometida. Con la sumisión de la *materia* a la *forma*, del espacio al tiempo, el tiempo pasa a convertirse en lo único determinable. Y al ser *forma* del sentido interno, en lo único determinante.

Ahora bien, para Kant el *ente* es *phenomenon*; más aún, *phenomenon* es lo que se me presenta y, en sentido más estricto, representación. Pero representar no es sino el acto de someter lo inmediatamente dado a determinaciones espacio-temporales y ello, asimismo, de forma inmediata. Para que haya conciencia de representación, lo primariamente representado tiene que ser pensado, es decir, recuperado por el entendimiento; éste aplicará sobre ello el concepto o *categoría*. Queda así establecida una duplicidad en el acto de la representación, de modo que el conocimiento de un objeto será siempre mediato. Kant lo dice de forma explícita ya desde el inicio de la *Lógica trascendental*: «Como ninguna representación que no sea intuición se refiere inmediatamente al objeto, jamás puede un concepto referirse inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación de este último (sea tal representación una intuición o sea concepto también)» (C.R.P., A68-B93).

El establecimiento de una duplicidad en el hecho del conocer da a entender ya, de forma previa y clara, que el entendimiento, en cuanto facultad, nada tiene que ver con la sensibilidad. Mas como todo conocimiento no es sino el pro-

ducto de un pensar con intuición, así resulta que «pensar un objeto y conocer un objeto son, pues, cosas distintas» (C.R.P., B146). La idea que Kant tiene del entendimiento es la de una facultad autónoma que se reviste con sus propios intereses, siendo su función primordial la de juzgar. Mas, al ser el juicio en cuanto tal una síntesis de conceptos que, a su vez, emanan del entendimiento debido a su espontaneidad, habrá que ver, desde la *Lógica trascendental*, cómo estos conceptos se gestan ya que si en algún lugar no deben buscarse es en la experiencia.

El motivo fundamental para hacer de la *categoría* un producto de la espontaneidad del pensamiento hay que buscarlo en el propósito mismo de la *Crítica*, en cuanto que lo que ésta busca es una universalidad que, en modo alguno, puede derivar de la experiencia. Una *Crítica de la razón pura* exige, cuando menos, que sus juicios puedan lograr verdad y universalidad estrictas ya que ella es, fundamentalmente, legisladora. La búsqueda de la *categoría*, como *forma* del entendimiento, la emprende Kant desde el análisis de su función. «Entendiendo por función —dice— la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común» (C.R.P., A 68-B 93). Por consiguiente, la función debe ser entendida como síntesis sucesiva de sucesivas representaciones realizadas en virtud de la espontaneidad del pensamiento, las cuales, en cuanto síntesis, presuponen a su vez un núcleo originario del cual emanan y al cual tienden. Si síntesis debe entenderse en su estricto sentido, como sucesivas representaciones de representaciones, será siempre posible reunir la síntesis total en una representación única la cual, por ser del entendimiento, no puede derivar ni del espacio ni del tiempo. Por otra parte, si el conocimiento de un objeto desde el punto de vista empírico debe proceder por análisis, resulta que, de idéntica forma pero en sentido inverso, habrá que partir de un núcleo sintético y originario por medio del cual se efectúa el análisis y gracias al cual es posible. Vemos, pues, que la consecución de este núcleo sintético y originario puede realizarse según dos vías: descendente y por análisis (del sujeto al objeto) o ascendente y por síntesis (del objeto al sujeto). Pero análisis y síntesis sólo pueden realizarse por y a través del entendimiento en su función lógica y éste es, y no otro, el hilo conductor que en la *Lógica trascendental* lleva a Kant al

descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento.

Hay que hacer hincapié en el hecho de que lo *trascendental* nunca puede ser conocido, sino que debe entenderse como aquello que hace posible el conocimiento mismo. Esto se deriva de la definición que da el propio Kant de la exposición trascendental: «Entiendo por exposición trascendental la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos "a priori"» (C.R.P., B40-A25). Con esto se quieren significar dos cosas: a) que el principio capaz de explicar la posibilidad de otros conocimientos no es, en sí mismo, *trascendental*, y b) que la síntesis de este concepto es "a priori" pero que, en tanto síntesis "a priori", no es sino el producto de algo anterior de lo cual emana: el núcleo *trascendental*. Ahora bien, la *categoría*, en cuanto conocida, debe ser comprendida como perteneciente al ámbito de lo fenoménico, lo cual da a entender, por otra parte, que el hecho mediante el cual esta categoría es elaborada resta, para nosotros, desconocido.

La función primordial del entendimiento es la de realizar síntesis de conceptos, orientadas hacia la unidad sintética de la que surgen. Pero al ser esta unidad, en cuanto *categoría*, síntesis representativa y, por tanto, conocida, Kant se ve obligado a ir mucho más lejos en su indagación; conduce a ésta hasta la *apercepción pura*, como aquello que puede hacer consciente un *yo pienso*, precisamente por el hecho de que hay algo oculto a lo cual se refiere. Fácilmente se ve que el descubrimiento del *yo trascendental* no podía realizarse desde la *Estética*, sino sólo desde la *Lógica*, por cuanto el *yo pienso* es un acto de la espontaneidad, mas no de la sensibilidad (C.R.P., B132). Pero como para ser consciente, y por tanto fenoménico, precisa de la intuición, el tiempo se constituirá en *forma «a priori»* de este captarse y, por consiguiente, en absoluto determinante. Y éste es el punto de partida fundamental para llegar a la certeza de la existencia de lo exterior y a la total refutación del idealismo.

Conocimiento del *yo* no quiere decir sino que mi *yo* es captado como *phenomenon*, no intuido de *forma pura*, sino determinado en el tiempo. Mas, para que exista conocimiento, al pensar debe añadirse una *materia* (sensación) que haga posible una intuición que es totalmente sensi-

ble. Esta *materia* está en función de un determinado umbral de sensación que, en cuanto tal, sólo puede depender de su percepción por el sentido externo. Y es esta percepción de lo exterior la que, sometida a las *formas* de la sensibilidad y del entendimiento, garantiza, a través de la representación, la existencia real de lo exterior y mi existencia en cuanto *phenomenon*. Algo, pues, debe ser permanente al margen de la representación. «Pero ese elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo mediante dicho elemento. La percepción de éste, pues, sólo es posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple *representación* de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí» (C.R.P., B275). Se hace posible ya, a partir de este momento, una exposición de las relaciones que el *yo* guarda con el exterior en su función representativa al haber hallado un núcleo fundamental de determinación: el *tiempo*. Queremos con esto significar dos cosas: primero, que la posibilidad de determinación temporal del *yo* propicia, por un procedimiento semejante, la objetividad en el conocer lo otro y, segundo, que esta posibilidad es garantía, a su vez, de un núcleo de verdad ontológica.

Ahora bien, para llegar a este segundo punto, cabe recordar que la determinación del *yo* como *phenomenon*, esto es, la existencia de un *yo* cognoscible, sólo es posible al unísono con el fenómeno externo como su correlato. Se pretende indicar con esto la ligazón absoluta entre un núcleo fundamental de permanencia real y objetivo en lo externo y otro, asimismo fundamental y objetivo, constituyente en su trascendentalidad, del sujeto. Sólo así es posible que la más íntima representación del cognoscente, *yo pienso*, pueda acompañar, garantizándolo, su conocimiento del exterior. Con esta simultaneidad en la representación, *yo* como *phenomenon*, correlato de lo externo, es posible obtener una absoluta ligazón entre el *yo pienso* y un espacio y un tiempo determinados; a la vez, este *yo* queda ligado a una conciencia empírica, y por tanto objetiva, de representación. Para que la representación, en su más estricto sentido, exista, debe ésta acompañarse de conciencia, a la vez que tal conciencia debe ser susceptible de síntesis, asimismo cons-

ciente. Son estas proposiciones analíticas, mas es a través de la relación que existe entre la conciencia de síntesis y la unidad sintética trascendental «a priori» o *apercepción pura*, que es posible el *yo pienso*. Inversamente, es la posibilidad de este *yo pienso* la que establece la de conciencia de síntesis.

El *phenomenon*, por su parte, ya sea externo o no, envuelve en sí una multiplicidad de intuiciones sensibles que, para su conocimiento, deben ser sintetizadas. Ahora bien, afirmar la necesidad de la síntesis de una multiplicidad dada empíricamente supone, asimismo, la necesidad de afirmar una facultad que puede realizarla; y ésta es la *imaginación*. «Lo que conecta lo diverso de la intuición sensible es la imaginación, la cual depende del entendimiento en lo que se refiere a la unidad de su síntesis intelectual, mientras que depende de la sensibilidad en lo que se refiere a la diversidad de la aprehensión». (C.R.P., B164). La relación existente entre la «síntesis de la aprehensión», en cuanto que es intelectual, debe ser de mutua conformidad. Y ello en virtud de la productividad de una misma espontaneidad que es quien, en definitiva, establece el enlace. Así, esta síntesis empírica depende también de la trascendental y, a través de ella, remite a la *categoría* como condición de posibilidad y *forma* de todo pensar. Puede, pues, decirse que a nivel de conocimiento objetivo la subsunción del *phenomenon* a la *categoría* es inmediata y que sólo es posible la representación, entendida ésta como un conocer. De este modo, puede el entendimiento erigirse en legislador y no tiene ya por qué recurrir a un criterio empirista de inducción ni a un paralelismo racionalista que justifiquen su ley. Se elimina, por consiguiente, cualquier posibilidad de escepticismo, incluso de idealismo, al quedar garantizada de forma mutua y acabada no tan sólo mi existencia y la del exterior, sino también su conocimiento. Pero con esto se establece, además, una nueva posibilidad de sistematización metafísica, reiteradamente anunciada por Kant, a la vez que la posibilidad de un diálogo con la metafísica tradicional en el que, a continuación, nos detendremos.

Corolarios y reflexiones sobre tal primacía

(I) Conocer, dando al ámbito del conocimien-

to una determinada ubicación. (II) Conocer, entendiéndolo éste como uso posible de una facultad del hombre. (III) Conocer, que mide el alcance de lo medido, resumen la perspectiva que Kant adopta en su *Crítica*.

Sin forzar en exceso tal perspectiva cabría valorarla como una cuidadosa y delicada asunción de lo que se llamó, en otras épocas, *teología negativa*; añádase la salvedad de que Kant no vería posible ir más allá de un saber de los límites o, en términos correlativos, de un saber epifánico, positivo, «a posteriori», que ampliara nuestro conocimiento del mundo. Con la perplejidad de si el modelo de experiencia elegido, la fisico-matemática, condiciona radicalmente método especulativo y metafísica negativa, o viceversa, sí puede considerarse decisivo el reparto territorial que Kant opera en su método especulativo, a saber, en su modo peculiar de entender la estructura del acto cognoscitivo: *materia* o recepción de los datos por una parte y *forma*, actividad que los elabora, por otra; términos centrales del sistema: *phenomenon* y *noumenon*, *a priori* y *a posteriori*, etc. giran, con los consabidos matices, en torno a este reparto. Veámoslo en una suerte de contragrabado kantiano ejercido sobre los términos «a priori», «a posteriori» y sobre la dosificación mediante la cual Kant los combina.

(I) Kant sabe de una cierta espontaneidad del objeto conocido, ya que seriamente nos advierte sobre la afección del sujeto. Por ejemplo: «Si tenemos en cuenta que hay en todo fenómeno algo (a saber, la sensación como materia de la percepción) que nunca conocemos «a priori» y que constituye, por ello mismo, la diferencia propiamente dicha entre el conocimiento empírico y el conocimiento «a priori», llegamos a la conclusión de que es, en realidad la sensación lo que no puede ser anticipado» (C.R.P., A 167-B208). ¿Qué otra cosa significaría el no poder anticipar la *materia* perceptiva sino esperarla? Si hemos de aguardar pacientemente la afección sensible, estamos de hecho confesando que ésta posee una enigmática libertad de concurrir o no a la cita. ¿Qué supone entonces la hipotética actividad de las cosas sobre nosotros y hasta dónde se extiende el área de lo que nos brinda? Hemos de admitir que Kant fue muy parco en los dos asuntos. Por un lado, la cualidades sensibles —las usualmente llamadas *cualidades secundarias*— inevitablemente enmudecen tras el filtro y elaboración de

cualquier cuantificación que sobre ellas se ejerza. Los colores, olores, sabores abren espacios mágicamente indefinidos ante la percepción atenta. Los colores y olores se matamorfosean los unos con los otros prestándose, cuando conviene, cambios misteriosos que tanto sorprenderían a Baudelaire. Por otra parte —con insistencia lo ha mostrado la fenomenología de Heidegger—, no se puede trazar una frontera entre la apariencia y lo que ésta vehicula. Sólo en un posterior análisis distinguimos, por ejemplo, un color o un sonido del coeficiente afectivo que conllevan. Podemos, pues, sospechar que no es clara la adjudicación que asigna la *pasividad* al objeto y la actividad al *sujeto* cognoscente. Si desde la experiencia científica, por lo tanto, adjudicamos en nuestra reflexión sobre ella pura pasividad a los datos recibidos, el hecho de no poderlos *anticipar* certifica indirectamente que no es ella la primera aproximación a las cosas ni desde el sujeto ni desde el objeto. El reparto territorial de Kant parece cuartearse y entrevemos, como en la antigua cosmovisión, que las cosas tienen también un *eidós*, una *forma* o un *a priori* respecto a la «segunda» experiencia que la actividad científica opera en lo real¹. Forcemos los términos kantianos y digamos ya que se esconde un extraño *a priori*, oculto, en las cosas mismas.

(II) Correlativamente, la asignación kantiana a la *forma* como territorio exclusivo del sujeto cognoscente será cuestionado por un examen más atento de la experiencia cognoscitiva. Sirva para mostrarlo con cierta contundencia sugestiva un texto de Kant sobre el *respeto* en la *Crítica de la Razón Práctica*: «El *respeto* se aplica siempre a personas solamente, nunca a cosas. Estas últimas pueden despertar en nosotros *inclinación*, y cuando son animales (v.g., caballos, perros, etc.) incluso *amor* o también *terror*, como el mar, un volcán, una fiera, pero nunca *respeto*» (C.R.P., cap. III, p. 113, E. Calpe, Madrid 1975). ¿A dónde nos dirigimos con esta cita aparentemente alejada de nuestro intento? Kant concede *respeto*, con las connotaciones de acogimiento y pasividad que tal sentimiento conlleva, a la relación

interhumana; las cosas, en cambio, no son respetables; son dominables, como lo muestra el talante colonizador de la experiencia científica que, según lo dicho, bloquea o, mejor, tamiza la actividad estrictamente cognoscitiva. Hagamos aquí una pregunta *ad hominem* al respecto: ¿Respetaría Kant las cosas de alguien? Más exactamente, ¿respetaría un objeto que involucrara en ausencia una experiencia intersubjetiva? Cualquier casa contiene objetos valiosos en los que ha hecho historia la presencia de un ser querido. Pensemos en los múltiples ejemplos que nos suministra G. Bachelard en la *Poétique de l'espace*: armarios, cofres, lechos, etc. Estos objetos artificiales (podrían ser objetos naturales, un paisaje, un tilo) son conocidos en el circuito de historias compartidas. Imaginemos que por un bello acontecer este circuito se abre y aparece un nuevo miembro. Una regla tácitamente estipulada dice que el «extraño» poco a poco, limitadamente al menos, *respetará* el tilo, el cofre. Hablamos de experiencias muy sabidas. ¿Qué permitirá al extraño ese nuevo *respeto*? Evidentemente, no le inspirará respeto la presencia muda de un objeto artificial, ni la fascinación de un tilo que podría semejar a mil tilos más. Será toda la configuración autónoma, la configuración de sus antiguas experiencias —en términos de Kant: *su forma* cognoscitiva— la que deberá dejarse seducir por el objeto en un bello canje de pasividades. Él será recibido, acogido en la casa y él se hará digno —pasivamente activo— respecto a la casa que lo acogió.

Manipulando el desarrollo que vamos trazando y los ejemplos dibujados, puede ya haberse entrevisto que en (I) y más claramente en (II) la ampliación de la experiencia no respeta la cronología o ¿topología? que en perspectiva kantiana motiva la división de las tres críticas. Si las cosas bellas, cuando son captadas como bellas, dejan de ser conocidas y su bondad constitutiva nada tiene que ver con su verdad, nos hallamos en la muy moderna ruptura de los trascendentales antiguos *verum, bonum, pulchrum*. No nos demostremos en tan incitante asunto. Recordemos la implícita circularidad estética del ejemplo aducido en (II) y la implícita circularidad ética del ejemplo aducido en (I).

(III) Por último, el reparto kantiano entre *forma* y *materia*, entre *a priori* y *a posteriori*, expli-

¹ Ubicar la experiencia científica como «segunda» o derivada respecto a la experiencia natural y pedir una «fundación» de la lógica son los dos serios correctivos de Husserl a Kant (En el 2º coincide Husserl, a su modo, con el correctivo de la lectura analítica de Kant).

ca simultáneamente dos jerarquías de la *revolución copernicana*: a) El *a priori*, la actividad de la mente —condicionada en el orden teórico e incondicionada en el orden práctico— priva sobre el *a posteriori*. b) Por ello, consecuentemente —en especial dada la incondicionalidad de la actividad práctica—, aparece la jerarquía complementaria: primado antropológico y lo que todo primado antropológico en mayor o menor grado siempre entraña, a saber, la posibilidad de medir sin ser medido. Y llegamos a la última cuestión no resuelta de la *revolución copernicana*. Kant sitúa al hombre, a las preguntas que el hombre puede dirigirse, como condición de posibilidad de la totalidad de la experiencia: intelectual, moral, religiosa, estética. Las dos jerarquías mentadas nos atrastran en vistas a su correcta interpretación al «antes» de Kant y al «después» de Kant. Sólo una perspectiva que nos distancia del autor permite el acceso a la alternativa radical que Kant dejó abierta: ¿medir o ser medido? Permítasenos aquí brevedad y rápida pincelada. El hombre griego, con la excepción de los grandes sofistas o «ilustrados» griegos —Platón no entra en el caso excepcional pese a la «reminiscencia» y la «idea», apresuradamente asociados por ciertos intérpretes al *a priori* kantiano (pienso, por ejemplo, en los interesantes trabajos de J. Moreau)— no intentó medir ni transitó la antropología. El esquema estoico: un microcosmos consonante con el macrocosmos fue referencia cultural en Occidente hasta Goethe, en opinión de Urs von Balthasar. Simultáneamente, yuxtapuesto al esquema estoico, convive en los siglos de cristiandad otro esquema cultural cuyo origen remonta a Israel. El genio religioso semita histo-

rificó el *zeion* griego aun cuando lo pensase posteriormente en la escuela alejandrina con categorías preferentemente griegas (traducción griega de los LXX). Israel, y más tarde el cristianismo, destacó al microcosmos como interlocutor privilegiado de una Historia Santa.

La reducción antropológica que Kant efectúa respecto a la cosmología del *zeion* sería impensable sin la excentricidad del microcosmos frente al macrocosmos de la visión judeo-cristiana del mundo. Los medievales dijeron que el hombre era capaz de espejear a Dios, o sea de reconocerle y alabarle mediante una análoga comprensión de su misterio. Categorías indiscriminadamente teológicas y filosóficas así lo indican —pensemos en *imago* y *vestigium*. Francisco Canals ha destacado brillantemente la existencia de un *a priori* óntico, luego medido, en la cosmovisión tomista del mundo. La *imago* mide relativamente al *vestigium*, siendo ella más radicalmente medida. Sólo conservando la medida, y desde ella leyendo el cosmos, ejercían los medievales un cierto *a priori* que, salvada la distancia —*a posteriori* óntico e intencional constitutivos— permitía cierta proximidad analógica (relativo *a priori* que la posibilitaba). Nunca, en cambio, conoció el hombre griego, ni el judeo-cristiano, la extraña posibilidad de medir sin ser medido. De ahí que la posibilidad antropológica *stricto sensu* quedase descartada. En exilio de medida, en cambio, en exilio óntico —dejemos los intentos de borrar tal exilio en el idealismo alemán («después de Kant»)—, resta la pregunta kantiana sobre las condiciones de posibilidad de la totalidad de la experiencia.