

GERMEN ONTOLOGICO DEL "PENSAR DINAMICO" EN LA "CRITICA DE LA RAZON PURA"

DR FRANCISCO L. PECCORINI

California State University, Long Beach
California, U S A

En el vocabulario filosófico de Manuel Kant es imposible separar la idea de "pensar" de la de "juzgar". Ahora bien, según el mismo filósofo, hay dos modos fundamentales de juzgar, a saber, el modo **analítico** que evidentemente representa la forma más estática del juicio ya que se reduce a discernir lo que ya se conocía confusamente, sin la ayuda del más mínimo movimiento, sea objetivo o semántico—, y el modo **sintético**. Este último, empero, puede ser **empírico** o **a priori**. Si es empírico, se puede decir que desarrolla un cierto movimiento semántico en cuanto que en él dos conceptos distintos deben ser comprendidos como diferentes y sus respectivos significados deben ser reconocidos en el objeto en cuestión, pero no se le puede atribuir un verdadero movimiento objetivo, ya que para que haya juicio sintético **a posteriori** no hace falta salirse ni un instante de la observación del objeto al que se refiere el sujeto. El caso del modo sintético **a priori** es más complicado

y despiante: en cuanto que trabaja con dos conceptos distintos, como los de causa y efecto en el principio de causalidad, bien puede servir también para ilustrar el movimiento semántico que caracteriza a los juicios empíricos, pero en cuanto que se funda directamente en el dinamismo ontológico del objeto transcendental=X, que es su objeto, bien merece ya el nombre de "pensar dinámico". Sin embargo, donde ese mismo dinamismo ontológico-objetivo se muestra en todo su esplendor es en el vaivén dialéctico de la razón pura, al que caracteriza un ansia de perfección que lleva a nuestra facultad gnoseológica a exigir una condición para todo condicionado y un incondicionado para toda la serie de condiciones.

Es pues, la "fe filosófica", y más en particular la **fe doctrinal**, la que representa el pensar dinámico al que se refiere el título del presente artículo. Kant le asigna el grado de indubitabilidad propio de la convicción, y reserva para su uso una expresión que cobra un valor muy

especial dentro de nuestro tema. "Así, pues, nos dice, "después de todo, orientarse hacia el pensar quiere decir decidirse a considerar algo como verdadero, a pesar de la insuficiencia de los principios objetivos de la razón, de acuerdo con un principio subjetivo de la misma"². Ahora bien, es ese pensar el que constituye la verdadera innovación lógica introducida por Manuel Kant.

1 Lógica Kantiana y Dinamismo

Desde luego, es probable que la lógica kantiana no haya sido siempre debidamente definida en toda su extensión. En concreto, la influencia multifacética que la percepción transcendental ejerce sobre ella corre peligro de pasar totalmente desapercibida. Por de pronto, de los dos aspectos esenciales de dicho concepto, el aspecto dinámico que explica el impulso conquistador del movimiento **eurístico** filosófico-científico de la mente —es ciertamente el más escurridizo, pero su influjo fundamental sobre la lógica especulativa de los predicados, cuyo

efecto constituye el objeto directo del estudio de los lógicos, no le va en zaga. En gran parte, la dificultad que nos impide percibir las múltiples potencialidades del concepto básico de la mente nace de la falta de comprensión de su verdadero contenido. Por eso, tan pronto como se logra caer en la cuenta de que el objeto transcendental sobre el que versa la apercepción transcendental no es más que el **Ser en sí**, la lógica kantiana cobra un sentido totalmente nuevo.³ Lo primero que salta a la vista es que la apercepción transcendental, que como verdadero concepto tiende a "cosificar" el Ser —sobre el cual versa entera y exclusivamente— es el concepto del objeto transcendental, y por lo tanto, significa únicamente: "lo que es". Lo segundo que se advierte es el modo de contracción de dicho concepto. Precisamente porque su comprensión no refleja ninguna esencia en particular sino tan sólo el prototipo de las relaciones de todos los seres al Ser, la mente no puede, según Kant, emplear otro criterio de división del ente en general más que el grado de participación en el Ser que caracteriza a los entes. Aun así y todo, Kant piensa que la división del concepto fundamental sigue también la pauta disyuntiva "o bien... u bien" que se aplica a los conceptos unívocos, si bien en una forma *sui generis*. Porque, o se concibe un ente en el que la totalidad infinita del Ser se encontraría cabalmente actualizada, y entonces se tiene que ver con el **ente realísimo**; o se trata de participaciones parciales, y entonces hay que concebir una infinidad de **entes finitos**.⁴ El ente, pues, es o infinito o finito, si bien esta verdad no se nos manifiesta por el mismo procedimiento por el que se obtiene la dicotomía estrictamente conceptual "animal racional—animal irracional".

Se observará que hasta aquí Kant no ha logrado ver en la mente más que una preocupación conceptual que ella resuelve a base de un principio y de un concepto, a saber,

por medio del **principio de la determinación completa de las cosas**,⁵ —según el cual cada cosa tiene que gozar de predicados bien determinados y propios,— y del concepto de un **ente realísimo** que se presta a ser delimitado de infinitos modos, suministrándonos así las determinaciones que las cosas necesitan. En otras palabras, hasta ahora el **ente realísimo** ha venido desempeñando tan sólo una función puramente lógica y, desde ese punto de vista, como ente real no ha logrado ocupar todavía un lugar de preferencia con respecto a los entes finitos, siendo tan sólo su concepto el que se ha debido presuponer a los conceptos de las cosas creadas. Sin embargo, si se persevera en analizar el concepto del ente y su división bipolar, la lógica dinámica que nos proponemos investigar en este artículo no tardará en surgir precisamente del seno de esa relación meramente lógica. Porque es el caso que si se desentraña el contenido de los conceptos finitos, no puede menos de repararse en el hecho de que cada uno de ellos afirma una porción del Ser al mismo tiempo que niega el resto del mismo Ser en bloque. Más, como observa Kant, "Ninguna negación verdadera es más que una limitación —título que no se le podría aplicar si las negaciones no se fundaran en lo ilimitado, es decir, en el 'Todo'".⁶ Como se ve, pues, esa simple observación arroja tal luz sobre la relación de los conceptos a la afirmación transcendental, que la dependencia ontológica de las cosas limitadas con respecto al **Ente Realísimo** aparece por vez primera con toda claridad.

Sin embargo, si bien a un nivel superficial de la conciencia refleja semejante dependencia pudiera dar la impresión de no tener más que un origen lógico y de salir directamente del análisis conceptual de la noción de negación, una reflexión más insistente no puede menos de desengañarnos, presentándonos un problema nuevo que nos obliga al punto a profundizar más en la necesidad de dicha dependencia. Lo

primero que nos sale al paso es una pregunta no menos intrigante que sumamente fecunda en promesas. Efectivamente, si el mero hecho de caer en la cuenta de esa vinculación lógica tan evidente presupone ya el uso del concepto de "condicionalidad" —el cual, por permanecer al nivel de la conciencia directa, tiende a pasar totalmente desapercibido aun para el filósofo más avisado,— es evidente que el origen de comprensión y convicción tan necesarias deba ser establecido con todo rigor so pena de que el argumento tan triunfalmente construido sobre el análisis del concepto de negación se tambalee y se derrumbe. Por tanto, como el autor de una crítica del conocimiento no le sentaría examinar los problemas gnoseológicos de un modo superficial; debemos concluir que Kant no pudo pasar por alto el problema de la justificación del concepto de "condición en general" y que por lo mismo nosotros debemos buscar en su investigación, cuando menos, los elementos necesarios para explicar cómo se origina el dinamismo mental, que constituye el misterio más asombroso de la naturaleza. ¿Se puede decir que Kant estuvo a la altura de sus obligaciones filosóficas en ese respecto? Tal es la pregunta que determinó el presente estudio y que nos llevó a formular la tesis de que Kant no dejó piedra por remover hasta que le halló solución a tamaño problema en la correlación que existe entre la apercepción transcendental y la intuición pura.

2. "Dadivez" Del Ser y Apercepción Transcendental como Conocer Fundamental

Efectivamente, según Kant, la apercepción transcendental llega al mero dinamismo del Ser. Más aun, diríase que se ceba en él como en una presa, se posesiona de él y finalmente lo refleja a través de todos los actos del conocimiento y de todas las inquietudes de la razón. Para entender todo el alcance de esta tesis, empero, hay que caer en la cuenta, ante todo, de que el acto de la apercepción transcen-

dental es ya un acto de "conocimiento" —el acto básico de todo entender, a decir verdad, sin el cual no hay "conocimiento" posible. En cuanto tal, no es extraño que también él tenga que seguir la misma pauta que siguen todos los actos cognoscitivos, a saber, que tenga que constar del acoplamiento de un acto de entendimiento y de otro de intuición. Pero ello entraña un corolario lleno de consecuencias sumamente significativas y útiles para el desarrollo de todo esfuerzo serio de interpretación que pretenda desentrañar el verdadero pensamiento gnoseológico de Kant. En efecto, como nuestra naturaleza es totalmente incompatible con cualquier clase de intuición que no sea la sensible, se sigue, no sólo que nuestro entendimiento no pueda funcionar sin un contenido sensible a él proporcionado por la Facultad receptora, sin también que el acto básico del entendimiento tenga que versar igualmente sobre una intuición "recibida" —siquiera sea a priori— por la imaginación productora, la cual intuición tiene por fuerza que ser una representación "sensible" del Ser en cuanto tal. Obrar de otro modo sería, por parte del entendimiento, contravenir abiertamente a la bien conocida ley kantiana— que por cierto no tiene por qué interpretarse estrictamente en un sentido empírico, como lo estableceremos más adelante, sino que es susceptible de un sentido transcendental— a saber, que pensamientos sin contenido son pensamientos vacíos e intuiciones sin pensamiento son intuiciones ciegas.⁷

Existe una diferencia esencial, sin embargo, entre este acto básico de conocimiento y los demás actos gnoseológicos. Efectivamente, al paso que en los actos de conocimiento completo el Ser del objeto (la cosa en sí misma) no nos es dado por la intuición sensible, la intuición transcendentalmente sensible que corresponde al conocimiento del objeto transcendental nos da en cierto sentido el Ser en cuanto tal, y sólo así puede la apercepción

transcendental servir de fuente de objetividad para todos los actos del conocer humano. En otras palabras, desde el punto de vista del conocimiento del Ser en cuanto tal, el papel de la síntesis pura de la imaginación productora es vital e imprescindible. Porque, si bien es cierto que el Ser no puede sernos dado en cuanto Ser más que en el acto intelectual fundamental, no es menos cierto que ese mismo acto *intelectual no puede presentarnos al Ser más que como el correlativo esencial de la sensibilidad entendida en su sentido preciso de "receptividad pura"*,⁸ es decir, bajo el concepto de "objeto de una intuición en general" y por lo tanto como siendo idéntico para todas las apariencias que podamos experimentar.⁹ Ello quiere decir que el Ser le es dado al sujeto en el preciso momento en el que el entendimiento cae en la cuenta de que la intuición sensible "en general" sobre la que versa la apercepción transcendental no es más que la **representación inmediata** y, por lo mismo, **sensible**, de un objeto transcendental que, so pena de sucumbir víctimas de un proceso al infinito necesariamente devastador, debe tomarse como un verdadero "en sí" absolutamente independiente de la sensibilidad, de la que, por otra parte, no se le puede separar mentalmente, ya que debe concebirse como su correlativo esencial.¹⁰ En resumidas cuentas: el Ser —no la "cosa"—nos es dado como **apariencia** antes de sernos dado "en sí mismo" en su concepto.

Es preciso, pues, analizar detenidamente esa **dadivez sensible** del Ser. Por supuesto que ella no puede ostentar el carácter de unidad perfecta que distingue a la noción ontológica, eso, empero, no quita que la misma dadivez sensible deba referirnos "a su modo" a la función constitutivamente unificadora de la multiplicidad que en realidad es el papel fundamental del Logos en el mundo. Kant ha sabido captar muy bien tanto ese momento único como su relación al resto del proce-

so cognoscitivo —sobre todo al acto intelectual de la apercepción que constituye su complemento obligado— en un texto en el que se esfuerza por distinguir las diferentes fases de la dadivez a priori del Ser. Diríase, al leerlo, que de la totalidad del Ser, que nos es dada a priori como una multiplicidad, es decir, sensiblemente, surge incontenible el otro aspecto de la cantidad —la unidad— a través de un proceso de unificación a priori muy destacado, y que, por tanto, en su forma final, el Ser le es dado al entendimiento en la síntesis pura o intuición pura. "Lo primero que debe darse si el conocimiento a priori de todos los objetos ha de ser posible" —nos dice Kant acentuando la idea de "totalidad"— "es la multiplicidad de la intuición pura, lo segundo que se impone" —prosigue diciendo— "es la síntesis de esa misma multiplicidad en cuanto llevada a cabo por la imaginación". En contraste bien marcado con lo anterior, sin embargo, añade al punto: "Pero ni eso siquiera es suficiente para que se tenga conocimiento. Los conceptos, que dan **unidad** a esa síntesis pura y consisten únicamente en la representación de esa misma unidad sintética y necesaria, constituyen el tercer requisito para el conocimiento de un objeto".¹¹ Pero esa pura representación de unidad, como nos advierte Kant, no puede ya esperarse de la imaginación con ella entramos de lleno en el dominio del entendimiento.

3 Interacción de Facultades

Repárese que aquí nos hallamos al nivel de la Lógica Transcendental, la cual no se ocupa más de la intelección de las síntesis empíricas por medio de las cuales el entendimiento subsume meras representaciones de cosas. A diferencia de la Lógica General, la Crítica Kantiana concentra toda su atención sobre los juicios ontológicos, por medio de los cuales se subsumen, no ya meras representaciones, sino síntesis puras o a priori de representaciones. La importancia de

semejante cambio de enfoque es decisiva. Efectivamente, ello quiere decir que la Lógica Transcendental, según Kant, está tan lejos del dato empírico, que ya no trata de actos concretos de conocimiento sino que "tiene ante sí la multiplicidad de una sensibilidad *a priori* que le es presentada por la estética transcendental a guisa de contenido para los conceptos del entendimiento puro"¹² A primera vista, esta observación pudiera parecer baladí; sin embargo, es tan poderosa que debería bastar para hacernos caer en la cuenta de que la prohibición acerca de los "conceptos vacíos" con la que se nos amonestó más arriba no exige la aceptación de un empirismo restringido, ni lleva a él necesariamente. Pero por si aún hubiere dudas, Kant nos vuelve a recordar aquí que, si bien las categorías no pueden emplearse más que acerca de objetos materiales, su contenido, sin embargo, es completamente *a priori*: "Si acaso viniere a faltar semejante material cognoscitivo," se nos dice a continuación, "esos conceptos no tendrían contenido alguno y por tanto serían totalmente vacíos."¹³

En la dadivez del Ser, pues, dos procesos se complementan y ayudan mutuamente, haciendo así posible el que el Ser en sí mismo nos sea dado realmente. Ninguno de los dos sería suficiente por sí y ante sí, pero ambos a dos son necesarios. "Sin sensibilidad" —nos dice Kant— "ningún objeto podría dárse nos" —y esto vale de un modo especial del objeto transcendental— "sin entendimiento, empero ningún objeto podría ser pensado"¹⁴ Mas en concreto: en nuestro caso la síntesis pura nos da la **aparición real del Ser**, mientras que la **apercepción transcendental** llega hasta el **mero Ser que aparece** y nos pone en contacto con él, creando en nosotros esa experiencia de realidad en la que se "ontologizan" todos nuestros juicios objetivos. Ello equivale a decir que ese primer acto de conocimiento asienta la pauta de todo conocer. De allí en adelante, en efecto, todo acto gnoseológico

nuevo vendrá a ser una atestación más de esa interacción y complementariedad tan admirables de ambas facultades.

No cabe duda, pues, de que el entendimiento perfecciona y completa la obra de la sensibilidad; pero no es menos cierto que a su vez esta última hace posible la labor de la primera. Más aún, la cooperación y complementariedad entre ambas facultades llega a tanto, según Kant, que aun sabiendo que el espacio y el tiempo, en que las apariencias de las cosas nos son dadas, no existen como tal ni constituyen a las cosas en sí mismas, todavía él toma muy a pecho la tesis por medio de la cual se nos asegura de que los objetos de la intuición externa existen en realidad **exactamente tal y como aparecen en dicha intuición**. De paso, es útil observar que semejante posición no resulta contradictoria si se advierte a la razón lógica que la determina. Efectivamente, dicha afirmación no presupone, como fundamento lógico, el abandono de la tesis medular kantiana de que el espacio y el tiempo no existen en sí mismos. De hecho, lo único que sostiene su verdad es la firme convicción de que los sentidos que nos proporcionan las intuiciones espacio-temporales son totalmente de fiar. En otras palabras, como la constitución de nuestros sentidos externos es esencialmente objetiva,¹⁵ es imposible que no confiara a nuestras intuiciones el poder de darnos los objetos directa e inmediatamente como apariencias "**reales**". Nótese que el adjetivo "**real**" tiene aquí un significado esencial y que por tanto el servicio que los sentidos pueden prestar no es de poca monta desde el punto de vista gnoseológico. En verdad, si bien es cierto que por sí solas las representaciones no logran penetrar hasta el Ser íntimo de los objetos que nos representan y darnos así las "cosas en sí mismas", no es menos cierto que si los sentidos fueran puras cualidades "subjetivas", sin ninguna dependencia del Ser, no podrían —como su "objetividad" les permite hacerlo— cooperar con el concepto

ontológico fundamental en la empresa de ponernos en contacto íntimo con las cosas que existen, presentándolas "como ellas se muestran" al mismo tiempo que la **apercepción transcendental** nos la presenta como "entes" verdaderos. Kant no duda de que ése es el proceso por el que las cosas no son dadas fiel y realmente "El que un objeto sea dado" —nos dice— "(y dicha expresión no se refiere a un mero proceso mediato, sino a una presentación inmediata intuitiva) quiere decir sencillamente que la representación por medio de la cual se piensa dicho objeto está en relación directa con una experiencia actual o posible"¹⁶

4. El Ansia de Cabalidad y el Nacimiento de la Razón Pura

Esa interacción de facultades resulta más significativa aún si se la considera desde el punto de vista de la razón pura. Aquí el factor decisivo consiste en el hecho de que dicha interacción se traduce asimismo en una correspondencia notable entre sus respectivos objetos, y que en virtud de dicha correspondencia las características del pensar se hallan ya en germen en las características del sentir. Que ello deba ser así se desprende fácilmente del paralelismo que Heidegger destacó tan perspicazmente en la tesis de su libro intitulado **Kant y el Problema de la Metafísica**,¹⁷ refiriéndose precisamente a las palabras siguientes de la **Crítica de la Razón Pura**: "Que todo acto de conciencia pertenezca a una **apercepción** que lo abarca todo es tan cierto como que toda intuición sensible, en cuanto representación, se reduce a una intuición pura interna llamada tiempo"¹⁸

En el fondo, empero, tan sorprendente paralelismo procede de la misma cooperación de que hablábamos antes. Según dicha cooperación, efectivamente, la **apercepción transcendental** no es más que la **síntesis pura transpuesta** a un registro superior: "Es esa **apercepción** precisamente" nos dice Kant— "lo

que se debe añadir a la imaginación pura para que su función pase al orden intelectual. Porque, supuesto que la síntesis de la imaginación pone en comunicación a los miembros de la pluralidad únicamente en cuanto que éstos aparecen en la intuición, no deja de ser sensible, a pesar de que se lleva a cabo a priori. Y mientras que esa relación de lo múltiple a la unidad de la apercepción se encarga de activar los conceptos del entendimiento, no es más que por medio de la imaginación que esos mismos conceptos pueden ser aplicados a la intuición sensible.¹⁹

Según este texto crucial hay dos clases de síntesis de la imaginación que deberían permanecer claramente separadas en nuestras mentes a lo largo del análisis de cualquier texto de la *Crítica*. Una es empírica, y se relaciona directamente con el uso lógico del entendimiento, la otra es nada menos que la síntesis pura a priori, que constituye el objeto del entendimiento puro o apercepción trascendental. Ahora bien, esta última es la que provoca la actividad de las categorías, que constituye el uso real del entendimiento. "El entendimiento" —dice Kant— "es la unidad de la apercepción en cuanto que se relaciona con la síntesis de la imaginación, y esa misma unidad, en cuanto que se relaciona con la síntesis trascendental, es el entendimiento puro."²⁰ Mas aún, esa misma relación recibe en la *Crítica de la Razón Pura* los mismos atributos que la razón pura. Dicha atribución es sumamente importante porque equivale a decir que, según Kant, el entendimiento puro es el principio del movimiento del pensar dinámico, el cual, en su filosofía, se reduce a una ansia de perfección y cabalidad gnoseológicas. Nótese que lo que realmente confiere importancia a esa atribución no es tanto el hecho de que, según ella, el impulso gnoseológico nace de las entrañas de la apercepción trascendental, cuanto la vinculación que una frase muy significativa claramente establece en última instancia entre ese impulso

esencial y cierto aspecto dinámico de la síntesis pura de la imaginación. "Este incondicionado" —nos dice Kant— "se halla incluido permanentemente en la totalidad absoluta de una serie tal como la representa la imaginación."²¹ Es difícil no ver en esa referencia una insinuación clara del hecho de que semejante inclusión sensible se transforma, al nivel intelectual, en una idea fecunda: "la idea de esa totalidad" —se nos dice allí mismo— "se halla indudablemente contenida en la razón, sin la menor referencia a si es posible o no vincular con ella conceptos empíricos adecuados."

5 Integración del Dinamismo Sensible con el Entendimiento

Es claro que, de resistir triunfalmente un examen crítico, semejante paralelismo no podrá menos de forzarnos a colocar la raíz última de nuestro dinamismo mental en la síntesis pura de la imaginación. Conviene, pues, cerciorarse más acerca de la impresión de dinamismo sensible con la que acabamos de tropezar. Sin embargo, sería imposible apreciar todo el significado de un dinamismo sensible tal si no se lo enfocara desde el punto de vista de su integración esencial con el entendimiento. Por supuesto que la palabra decisiva aquí es el vocablo "integración". La apercepción trascendental, la imaginación pura, y la síntesis pura, como bien sabemos lo enseña Heidegger en su *Kant y el problema de la Metafísica*, lejos de constituir una mera agregación de elementos, forma una síntesis perfecta en la que la intuición pura no es más que el elemento mediador. En otras palabras, la actividad sensible se integra dentro de la actividad intelectual, y ésta, a su vez, se injerta en la primera, como se puede comprobar en las páginas de la *Crítica*. Desde luego que la continuidad entre la síntesis pura y la apercepción trascendental es innegable, como lo vimos más arriba. Kant indica claramente que es la misma función imaginativa la que

reaparece en la apercepción, sólo que aquí su contenido resplandece con irradiaciones inteligibles. "Es precisamente esa apercepción" —nos explica el filósofo de Königsberg— "que se le debe añadir a la imaginación pura para que su función se vuelva intelectual."²² No hay nada, pues, en el concepto del ente, que no esté ya contenido en la sensibilidad a priori. En cuanto a la diferencia de status en que dicho contenido se encuentra en una y otra facultad, ella se debe a una deficiencia de la imaginación. Efectivamente, por una parte, nada puede ser conceptualmente representado como parte de una totalidad si no es a base de una percepción sensible, porque, como muy bien lo explica Kant, "No hay más que un todo en el que la totalidad de nuestras representaciones se halla contenida, a saber, el sentido interno y su forma a priori que es el tiempo."²³ Mas, por otra parte, en cuanto que la dispersión sola no lograría producir conocimiento alguno, la función complementaria del entendimiento no puede ser más que la función unificadora. Así, pues, "La síntesis de las representaciones depende de la imaginación, pero su unidad sintética, que es indispensable para la formación del juicio, depende de la unidad de la apercepción."²⁴ Por eso Kant insiste en prevenirnos contra la tentación de dar explicaciones descosidas y poliméricas. A su modo de ver, el conocimiento humano surge únicamente de los esfuerzos unidos de los elementos de una integración única. Así, refiriéndose a la vez al sentido interno, a la imaginación, y a la apercepción, la *Crítica de la Razón Pura* concluye con aplomo: "Por tanto, en ellos debemos buscar la posibilidad de juicios sintéticos; y puesto que los tres contienen las fuentes de representaciones a priori, en ellos también debe ponerse la explicación de la posibilidad de juicios sintéticos puros. En consecuencia, los tres son indispensables y necesarios para el conocimiento de cual-

quier objeto en cuanto que todo conocimiento se funda en la síntesis de representaciones " 25

Pero cooperación supone diferencias de constitución. Por tanto, conviene describir lo que el entendimiento y la imaginación deben poner de su parte precisamente porque sus respectivas contrapartes no lo pueden suministrar. Ahora bien, puesto que nuestras representaciones no pueden gozar de verdadero *status* gnoseológico si no representan algo real, y esto les es imposible si no pertenecen a una conciencia única en el sentido de que al menos son capaces de conexión lógica conforme al principio transcendental de la *unidad* de cuanto es múltiple en nuestras representaciones y por tanto también en nuestra intuición, se sigue que el papel esencial de la *apercepción* intelectual pura es el de proporcionar el principio activo de la *unidad* sintética de lo múltiple en toda intuición posible. 26 Por otra parte, el entendimiento no podría ejercer con éxito ese poder sintetizador si no lo aplicara a elementos sintetizables. Por tanto, a la imaginación le toca proporcionar el elemento potencial de la operación intelectual. De la imaginación depende, pues, el que las representaciones sean, "al menos" capaces de ser conectadas entre sí dentro de una conciencia única. 27 De ahí que nuestro estudio deba concentrarse en la determinación de esa *unidad* intelectual y esa potencialidad sensible.

6 Unidad Inteligible y Potencialidad Sensible

En cuanto a la primera, se podría decir, siguiendo las líneas generales de la interpretación heideggeriana, que lo que la *apercepción* transcendental le añade a la *síntesis* pura es el carácter de "ser conocida". En cuanto mera *síntesis*, en efecto, la primera no es objeto de conciencia psicológica aun: la *apercepción* surge como conocimiento en general tan sólo cuando la *unidad* en general, que la *síntesis* pura repre-

senta, es referida de modo permanente a un "Yo" permanente e idéntico a sí mismo. Más concretamente, la *unidad* sintética viene a ser conocida cuando el "Yo" cae en la cuenta de que la multiplicidad de la *síntesis* forma una *síntesis* precisamente porque depende de un solo objeto transcendental que, en cuanto tal, sólo el entendimiento puede percibir. 28 Más aún, la *apercepción* transcendental llega por el mismo camino al corazón mismo del objeto transcendental en cuanto que lo percibe más específicamente como la causa última de las relaciones espaciales, mecánicas, y dinámicas, que figuran en la *síntesis* pura pero que la *síntesis* pura no puede explicar. 29 Es preciso concluir, por tanto, que la *apercepción* eleva a la *síntesis* pura a un orden superior utilizando precisamente el contenido sensible de la misma. Pero no es menos claro que, al mismo tiempo que la complementa, también depende necesariamente de ella. Por eso Kant llama a la *síntesis* pura "condición necesaria" de la posibilidad de la *apercepción*. "Esa *unidad* sintética" —nos dice refiriéndose al acto del entendimiento puro— "presupone o incluye una *síntesis*, pero como la primera debe ser necesaria a priori se sigue que la segunda debe serlo igualmente y que por tanto la *unidad* transcendental de la *apercepción* se relaciona con la *síntesis* pura de la imaginación que es una condición a priori de la posibilidad de toda combinación de lo múltiple en un solo conocer. 30 Si pues la *apercepción* transcendental nos da un verdadero conocimiento del objeto transcendental, que es el Ser, al mismo tiempo que depende de la intuición pura, que no nos da más que la *apariciencia* sensible del mismo Ser, se sigue que dicha *apariciencia*, a su vez, debe ser la *apariciencia* fiel del Ser mismo y que la confianza que debemos colocar en el sentido interno y en su forma —la intuición del tiempo— debe forzosamente descansar en el hecho de que, como facultad sensitiva y receptora, ella depende directamente del Ser. Un

estudio detenido de la potencialidad gnoseológica proporcionada por la sensibilidad pura debería, pues, llevarnos a la misma conclusión. Tratemos de verificar este "presentimiento" al que hemos llegado un tanto anticipadamente.

Por supuesto que la *estrella* polar que nos ha de guiar en este problema no puede ser más que la ley de la objetividad, según la cual, todo conocimiento debe estar en relación directa con un objeto real. Teniendo en cuenta que dicha relación requiere, como condición indispensable de posibilidad, que la *apercepción* transcendental se cebe, por decirlo así, en la *síntesis* que la imaginación productora le ofrece, nos vemos precisados a exigir que la *apariciencia* sensible que reluce en la *síntesis* pura sea provocada directamente por el Ser en cuanto tal. Por otra parte, semejante exigencia no tiene porque entrafñar la necesidad de concluir que la intuición pura es producida a posteriori. Nos libera de esa necesidad lógica el hecho de que el Ser, cuya *apariciencia* nos es dada en ella, no es una "cosa" más, sino el fundamento de todas las cosas. Kant describe así esa cadena de condiciones en la que el fundamento último claramente resulta ser el objeto de todas las *apariencias* en general, "Es, pues, la posibilidad de la experiencia la que da realidad objetiva a todos nuestros modos de conocimiento a priori. Pero la experiencia, a su vez, descansa en la *unidad* sintética de las *apariencias*, es decir, en una *síntesis* según conceptos de un objeto de las *apariencias* en general. 31 No es extraño, pues, que Kant pueda asegurarnos también que a ese objeto transcendental le "podemos atribuir toda la extensión y todas las conexiones de nuestras percepciones posibles" y que sólo de él "podemos decir que es dado en sí mismo anteriormente a toda experiencia, 32 sin tener que decir lo mismo de las *apariencias* concretas, las cuales, aun cuando se hallan en completo acuerdo con él, "no nos son dadas en sí mismas, sino únicamente en esa experiencia." 33 Por

otra parte, el Ser, siendo como lo es, el objeto transcendental, no es solamente la fuente última de objetividad real, sino también la pauta y el prototipo de la unidad transcendental que constituye el contenido específico del concepto ontológico fundamental. Pero por lo mismo, la imaginación pura, que está a cargo de la producción de la apariencia fiel del Ser sobre la que tiene que versar dicho concepto ontológico, debe reflejar ese mismo empeño unitario también sobre sus demás quehaceres. Kant insiste concretamente sobre uno de ellos, a saber, sobre el arreglo subjetivo y empírico de las representaciones que la imaginación tiene que llevar a cabo si el conocimiento ha de ser posible en absoluto, y que participa de una manera tan especial de ese afán unitario, que su fundamento inmediato es nada menos que la asociación actual de las representaciones mentales.³⁴ Pero, a su vez, esa función subjetiva nos manda de rechazo al Ser en sí una vez más precisamente porque ella misma no es más que una función "subjetiva". Kant ve en ello razón suficiente para sacar la conclusión siguiente, que merece ser analizada detenidamente: "Por tanto," nos dice con su lógica acostumbrada, "tiene que haber un fundamento objetivo (es decir, uno que pueda ser comprendido a priori anteriormente a todas las leyes empíricas de la imaginación) sobre el que descanse la posibilidad y aun la necesidad de una ley que abarque todas las apariencias y que nos obligue a considerar las apariencias mismas como datos de los sentidos, los cuales datos, como datos sensibles, deben ser asociables al mismo tiempo que estar sujetos a las leyes universales de una conexión esmerada y completa en su reproducción. A semejante fundamento objetivo de toda asociación de apariencias lo llamo afinidad."³⁵

7 Objetividad Ontológica de la "Afinidad"

Sería difícil colocar más énfasis

sobre la objetividad del fundamento que se requiere. La palabra "afinidad," por supuesto, es sumamente reveladora en este contexto. Si se la entiende a la luz tanto de lo que precede su aparición cuanto de lo que la sigue, es difícil no ver en ella una referencia directa al Ser en sí mismo. Porque es el caso que, en cuanto fundamento, la afinidad se nos presenta como siendo lógicamente anterior, no sólo a las leyes del entendimiento, sino aun a todas las leyes empíricas de la imaginación. Tanta insistencia, desde luego, no puede menos de forzarnos a relacionar de golpe la afinidad con la imaginación productora —pasando por alto la imaginación reproductora— y a entender dicha relación, no en el sentido de que la afinidad procede de la imaginación pura como de su causa, sino precisamente en el sentido de que, al contrario, es más bien la afinidad la que determina la esencia y la dirección de las operaciones imaginativas básicas. Pero una insistencia tal sobre el apriorismo de la afinidad no puede menos de reflejar otra insistencia, que le es concomitante y recae sobre la contraposición "subjetivo-objetivo," a la vez que no deja lugar a dudas sobre el carácter exterior del fundamento de la síntesis pura. Diríase que la imaginación, como facultad productora, consiste en una relación esencial de apertura hacia el Ser en sí; sospecha que halla confirmación plena en la advertencia que se nos hace a continuación de que semejante fundamento objetivo no puede encontrarse más que en "el principio de la unidad de apercepción." Efectivamente, esto equivale a decir que es la verdadera realidad de dicho fundamento la que causa lo más esencial y característico de la apercepción transcendental —a saber, su unidad— y que, por tanto, semejante fundamento resulta inconfundible con el aspecto meramente subjetivo de la imaginación. Al contrario, tan debe ser exterior al sujeto ese principio de la unidad de apercepción, que si las aparien-

cias han de tener "objetividad," es decir, si han de ser capaces de conformarse con la unidad de la apercepción, su misma recepción tiene que ser controlada por él. Por tanto, sólo en el Ser en sí puede originarse la afinidad, y como tal, debe ser "objetivamente necesaria."³⁵

Obsérvese que sólo si la afinidad es un carácter inherente al mismo Ser y no una mera característica subjetiva de la imaginación se explicaría el que Kant se haya sentido verdaderamente abrumado y haya expresado un asombro tan profundo ante el rigor de las imposiciones de la necesidad lógica que lo lleva a conclusiones al parecer tan inverosímiles desde un punto de vista tecnológico cientista. Mas aun, él mismo justifica su extrañeza relacionando la afinidad a lo más ontológico de la apercepción: "Puesto que la imaginación es una facultad de síntesis a priori," nos dice, "se le da el título de imaginación productora. Como, por lo demás, dicha facultad apunta únicamente a la unidad necesaria en la síntesis de lo que es múltiple en las apariencias, bien podemos llamar a esa finalidad la función transcendental de la imaginación." Así, un hecho "lógicamente inconcebible" se le hace totalmente inevitable, y la imaginación Transcendental se le impone por lo mismo como un *fac totum*, o poco menos, como lo expresan las palabras siguientes: "No cabe duda de que resulta extraño el que la posibilidad de la afinidad de las apariencias, así como de su asociación actual, no menos que de su reproducción según leyes, y, por consiguiente, también de la experiencia misma, dependa enteramente de esa función transcendental de la imaginación, sin embargo, el hecho es innegable en cuanto que lo impone, como consecuencia obvia, el argumento anterior."³⁷ Pero hay más aun. Kant hubiera podido sacar otras conclusiones no menos sorprendentes, pues si consideramos esta identificación entre la afinidad y el Ser en combinación con otra verdad que ya hemos

establecido, a saber, que la intuición pura es la apariencia fiel, no sólo del Ser mismo, sino también del "Yo", deberemos llegar a una tesis que se acerca mucho a la concepción aristotélico-tomista de Karl Rahner³⁸ Porque, si la aperccepción transcendental no es en verdad otra cosa más que el sujeto en el acto de entender el Ser que le aparece, y, por otra parte, el Ser que le aparece es asimismo el Ser del mismo sujeto, parece seguirse que conocer no es más que la actividad por medio de la cual el Ser está presente a sí mismo

8 Pensamiento Dinámico y Temporalidad

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, lo que importa es que el Ser nos "muestre" la apariencia de sus propiedades a través de la intuición pura, y que en dicha "mostración" la nota sobresaliente, que luego se traduce en términos inteligibles de dinamismo lógico, es su temporalidad. Como dice Kant, refiriéndose a las representaciones de los sentidos externos que le interesan a nuestra mente: "el tiempo en el que nosotros colocamos esas representaciones, un tiempo que es anterior a la conciencia que de ellas tenemos en nuestra experiencia y que las abarca a todas como condición formal del modo en que las afirmamos en la mente, contiene (tan sólo) relaciones de sucesión, coexistencia, y lo que dura coexistentemente con la sucesión"³⁹ Esas relaciones temporales, como decíamos, se depuran en la aperccepción transcendental de toda escoria sensible y resurgen bajo la forma de **condicionalidad pura**. Efectivamente, allí la síntesis de lo condicionado con su condición, así como la serie total de las condiciones, no conservan ya ni rastros de limitación temporal o del estigma de la finitud que va inherente en la sucesión. Al contrario, todas las cosas nos son **dadas** en el concepto ontológico fundamental independientemente de toda condición temporal y, por lo mismo, en sí mismas⁴⁰ Pero, al sustraer así la

totalidad de las cosas de la síntesis espacio-temporal, en la que no puede ser más que propuesta como el término de una tarea de recuperación (*aufgegeben*)⁴¹ e integrarla únicamente dentro de la síntesis del pensamiento, que es la única "que se requiere para presuponer la serie total de condiciones y presentarla a priori al entendimiento,"⁴² no hay condición alguna que quede excluida del objetivo intelectual. No es extraño, pues, que según la filosofía kantiana la aperccepción transcendental sea el acto más dinámico que se pueda concebir, y que lo sea tanto que, de no encontrar el desgüe normal de sus categorías, su incontenible energía debería desbordarse en un verdadero frenesí que no permitiría que la luz intelectual se concentrase sobre ningún objeto en particular. La *Crítica* recalca la importancia gnoseológica de tal dinamismo al enseñarnos que la razón pura no tiene más fin que la totalidad absoluta o síntesis **por el lado de las condiciones** (de inherencia, dependencia, o concurrencia) y que no tiene nada que ver con la totalidad absoluta **por el lado de los condicionados**⁴³

Un repudio tan categórico de todo afán de **erudición** nos muestra de paso al filósofo alemán preocupado únicamente con explicaciones exhaustivas y fundamentales de la realidad en totalidad. Y no podía ser de otro modo ya que la mente humana, según su filosofía, representa ya con su concepto básico no sólo la totalidad del mundo sino también el movimiento arrollador ontológico-existencial del mismo, es decir, la "Naturaleza," y ya desde entonces sufre las ansias filosóficas que se originan en un insaciable "por qué?": "El mundo" —nos dice Kant— "se llama naturaleza si se lo considera como un todo dinámico, sin tomar en cuenta la agregación en el espacio y en el tiempo, por la que se produce la cantidad, sino tan sólo la unidad en la existencia de los fenómenos"⁴⁴ A la razón, pues, le importa un bledo la capacidad de definir "co-

sas", su único afán es entenderlas desde el punto de vista de sus condiciones de posibilidad. Por eso, al desentrañar los datos proporcionados por la intuición pura, la razón descubre en primer plano, como broche de oro de la totalidad dinámica, a la condición incondicionada: "Dicho **incondicionado**" —se nos dice— "se halla siempre contenido en la **totalidad absoluta de una serie** que nos es presentada en la imaginación"⁴⁵ Semejante descubrimiento del incondicionado en el corazón de la intuición pura, precisamente como motor fundamental del dinamismo epistemológico, obliga a Kant a revisar su concepción de la mente como un mero afán especulativo de armonía y de unidad, para reemplazarla por un concepto más realista que penetre hasta los últimos motivos de la facultad intelectual. Por fin, como quien ha logrado calar a fondo en los repliegues de un carácter difícil y huraño, el filósofo alemán nos revela triunfalmente que la razón "toma el camino de empezar con la idea de totalidad cuando en realidad lo que anda buscando en última instancia es el incondicionado"⁴⁶ Pero, como un descubrimiento lleva a otro, Kant puede añadir con señales visibles de júbilo, que en esa actitud existencial e indiscutible la razón encuentra la mejor justificación de todo afán filosófico y aun apologético que yace asimismo en la base de toda investigación científica. El formula así tan importante hallazgo la misma razón "sigue el principio de que, si lo condicionado nos es dado, la suma total de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado también, deben sernos dados igualmente, ya que el primero sería imposible sin el segundo"⁴⁷ y esto es lo que él llama "orientarse hacia el pensar"⁴⁸ el cual, como hemos visto, es el pensar dinámico que se halla, prefigurado ya en la síntesis pura y cobra cuerpo y vigor en el acto intelectual fundamental, que es la aperccepción transcendental

NOTAS AL PIE DE LA PAGINA

- 1/ Véase *La Crítica de la Razón Pura*, edición B p. 853 (B853)
- 2/ Manuel Kant, *Was heisst Sich im Denken orientieren?* en Kant's *Gesammelte Schriften*, Berlín, Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, VIII, p. 136, nota Véase también mi artículo: "El Kant que no conocíamos", en *La Universidad* 88 (1963), Números 1-2, pp. 33-34
- 3/ Este artículo presenta el retoque más reciente de una interpretación que empezó a ser expuesta por el mismo autor hace más de diez años. En un artículo publicado en *La Universidad*, en 1963, se encuentra el primer germen de la misma cuando la influencia de Heidegger no se había hecho sentir todavía. Véase: "El Kant que no conocíamos. Un ensayo sobre Kant como adalid de la Metafísica", en *La Universidad*, 88 (1963), números 1-2, pp. 7-49. En un artículo aparecido en la misma revista en 1966 —"La 'Ek-sistencia' heideggeriana como frontera última entre el animal y el hombre", en *La Universidad*, 91 (1966), número 1, pp. 7-39— se hace mención de ella al mismo tiempo que se le añade una paletada nueva que revela que cierto influjo de la versión ontologizante de Heidegger (véanse las páginas 35 y 36). En lo sucesivo, varias publicaciones vinieron a darle cuerpo a la nueva configuración de dicha interpretación (1) *A Method of Self-Orientati3n to Thinking. An Essay on the Use of the Principle of Sufficient Reason in Immanuel Kant's Metaphysics*, (New York Pageant Press, 1970), (2) "Transcendental Ap-
perception and Genesis of Kant's Theological Conviction", en *Giornale di Metafisica*, 27 (1972), n. 1, 43-66, (3) "Unconditioned Condition 'and Givenness of Things in Themselves' According to the Critique of Pure Reason", en *Giornale di Metafisica*, 29 (1974), nn. 2-3, pp. 231-249
- 4/ Véase A 577; B 605
- 5/ Véase A 571-572; B 599-600
- 6/ A 575-576; B 603-604
- 7/ Véase A 51-52; B 75-76 "Constitucionalmente nuestra intuición no puede ser más que sensible, es decir, no contiene más que el modo en que somos afectados por los objetos. Por otra parte, la facultad que nos capacita para pensar el objeto de la intuición sensible es el entendimiento. A ninguna de esas potencias se le puede dar preferencia sobre la otra. Sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado, sin entendimiento, empero, ningún objeto sería pensado. Pensamientos sin contenido son pensamientos vacíos e intuiciones sin conceptos son intuiciones ciegas
- "Véase también A 76, B 104
- 8/ Véase B522
- 9/ Véase B523. Este conocimiento, que bien podríamos llamar "metaempírico" para recalcar la unicidad de su status, es lo que Mikel Dufrenne trata de explicar al subordinar la finalidad —tal como la entiende la *Crítica del Juicio Estético*— a la afirmación de "un dato anterior e independiente con relación a lo constituido", de una cosa en sí que le para los pies a la presunción del juicio determinante y vuelve a colocar a la reflexión frente al ser particular y concreto (Ver Mikel Dufrenne, *La Notion d' "a priori"* (París Presses Universitaires de France, 1959), pp. 262-263)
- 10/ Véase A252, y también: A111, A118, A123-125, B102
- Este raciocinio implícito, basado sobre la idea de un proceso al infinito, encuentra su más cabal explicación en *La Primera Introducción a la Crítica del Juicio* (a la que aludiremos, de aquí en adelante, con la sigla PICJ que Cassirer incluyera en el volumen V° de la edición que de las obras completas del filósofo alemán publicó bajo el título de *Inmanuele Kants Werke* (Berlín, 1912-1922, pp. 202-205, 242-244). Combinando ambos pasajes e iluminándolos con la luz que arroja la *Crítica de la Razón Pura* en su primera redacción (A122-123), no es permitido sacar el siguiente balance. El mismo entendimiento puro debe llamarse sucesivamente *Apercepción Trascendental*, *Facultad del Juicio* y *Razón* según que se lo considere en uno u otro aspecto de su penetración progresiva en el contenido a priori que le es presentado por la *Imaginación Productora* bajo el nombre de *síntesis pura*
- 1) Lo primero que percibe intelectualmente en ella es la *unidad sintética de la misma síntesis a priori*. En esa forma, el mero contenido del concepto de ente ("lo que es") sale a luz por primera vez
- 11) En segundo lugar, al entender la *posibilidad* de dicha síntesis, no puede menos de percibir también la exigencia gnoseológica de atribuirle, afirmándola de hecho, una base *ontológica* a la unidad sintética de la multiplicidad que se le manifiesta a priori. Dicha "exigencia a su vez, se convierte en el primer acto de juicio. El contenido de ese juicio, empero, no incluye aún ningún ser particular, sino que se reduce a la existencia de seres en general. El juicio básico, pues, afirma tan sólo que "hay seres". Sin embargo, implícitamente, dicha afirmación abarca mucho más, nos dice mucho, en efecto, acerca de la totalidad de los seres *en cuanto seres*, y no se queda corto tampoco en alabanzas implícitas

con respecto al poder mental del hombre Porque es el que dicha afirmación de realidad no equivale a un suplicio de Tántalo perpetuado en las aguas del océano de la inteligibilidad, sino que, al contrario, consiste en una profesión vigorosa de optimismo y de confianza en los poderes del espíritu Efectivamente, el análisis que se lee en PICJ la desdobra en dos afirmaciones categóricas: 1) "hay seres particulares" y 2) "yo estoy debidamente equipado para conocerlos si se presentan ante mi mente" Esta última, empero, toma una forma más objetiva y tangible que exalta la inteligibilidad de la naturaleza, a saber: "Los seres particulares, todos ellos, son inteligibles." En el fondo, sin embargo, es siempre un predicado básico de la naturaleza en general el que se nos pone delante con todo relieve: su **inteligibilidad** Por otra parte, un análisis atento de ese "concepto" a priori, como lo llama Kant, que salta del fondo del mero acto básico del juicio, no puede menos de desentrañar un corolario que ya se presiente en él acerca de la finalidad o pre-adaptación recíproca entre el mundo cognoscible y la mente humana Dicho concepto, dice Kant, "tiene que ser un concepto de las cosas de la naturaleza (si se entiende su pertenencia de ellas a la naturaleza) en cuanto que la naturaleza se ajusta al poder del juicio, y así (tiene que ser un concepto) de una condición de la naturaleza acerca de la cual el único concepto que podemos formar es que su organización se conforma en un todo a nuestra capacidad de subsumir leyes particulares dadas bajo leyes más generales que no nos son dadas En otras palabras, nuestra facultad tiene que tener a su disposición el concepto de una finalidad (gnoseológica) de la naturaleza para (ser capaz de) conocer a la misma naturaleza " (p 202) Pero, a su vez, el contenido de este concepto entraña la exigencia de ciertas características esenciales de la mente humana sin las cuales dicha finalidad no existiría y que, por lo mismo deben ser afirmadas implícitamente por el "juicio-concepto" en cuestión En ese sentido, el contenido de dicho concepto se reduce a la armonía que debe existir entre los conceptos puros del entendimiento y la asociación empírica de los fenómenos que la imaginación reproductora garantiza como lo explica el mismo Kant "semejante concepto", nos dice, "es el de la experiencia entendida como sistema según leyes empíricas" (p 230) Pero, como por un lado se trata de una característica del espíritu que originariamente es descubierta por el entendimiento al "interpretar" el dato ontológico por excelencia, que es la síntesis pura, y, por otro, es una característica que aparece envuelta en un

juicio ontológico, la exigencia de esa armonía se hace sentir al mismo tiempo con fuerza inevitable, y aparece como fundada precisamente en la esencia del mismo Ser (p 203) De ahí que este pasaje constituya la mejor explicación del fundamento "objetivo" de la afinidad de las representaciones empíricas que encontramos afirmado con todo aplomo en A122-123"

III) Por fin, como leemos en la **Crítica del Juicio** (parte I, Introducción, IX, Vol V de la Edición Cassirer de Inmanuele Kants Werke), la Razón que no es más que el entendimiento puro actuando de acuerdo con el dinamismo lógico-ontológico que descubre en la síntesis pura, está a cargo de la afirmación de los seres concretos, de los que el juicio tan sólo nos garantiza la cognoscibilidad "Pero la razón" —nos dice Kant, al subrayar esa contraposición— "mediante su ley práctica de **determinación** al mismo substrato puro", que evidentemente es el Ser Como, por otra parte, su ley básica establece que si un condicionado nos es dado, la suma total de sus condiciones, incluyendo al mismo incondicionado, nos es dada también (B436) su capacidad de determinación se tiene que extender a la totalidad del Ser, más allá del concepto de naturaleza, hasta alcanzar los confines del mundo nouménico, Kant pudo añadir, pues "En esa forma el juicio hace posible la transición desde el dominio del concepto de naturaleza hasta el del concepto de libertad "

- 11/ A78-79; según esto, los conceptos —piénsese en la apercepción trascendental y en las categorías que la explican— (1) dan unidad a esa síntesis pura y (2) consisten únicamente en la representación de esa misma unidad sintética y necesaria En otras palabras, en la sensibilidad hay una síntesis pura, pero no hay ni puede haber unidad sintética, al paso que el entendimiento, no sólo puede dar y da unidad a esa síntesis, sino que además representa dicha unidad con sus características esenciales de sintetismo y necesidad A primera vista, sin embargo, esto es, por lo menos, ininteligible y paradójico, y lo seguirá siendo mientras no nos decidamos a atribuirle a Kant una concepción un tanto heideggeriana Efectivamente, la solución del enigma exige, cuando menos, que entendamos dicha unidad sintética como la unidad del concepto del ente El ente, en efecto, como unidad sintética y necesaria en la que todos los entes particulares se unifican, es decir, como objeto trascendental, no existe en realidad ni puede, por tanto, ser representado sensiblemente en cuanto tal Sin embargo, la imaginación, según el texto en cuestión, nos da, a su modo, la síntesis pura de todos los entes ¿Cómo conciliar los extremos de

dicha paradoja? No hay más que un modo posible, y a él nos lleva el raciocinio siguiente. Si bien es cierto que el ente en cuanto tal no puede ser percibido más que por el entendimiento, el "Ser", como LOGOS o como fundamento sintético por excelencia de todas las cosas, sí, puede afectar de un modo a priori a nuestra facultad receptora y puede por tanto ser representado sensiblemente como una síntesis pura en la que luego el entendimiento podrá leer la posibilidad de muchos y variadísimos modos de participación ontológica y concebir así la totalidad de los entes, incluyendo al ente realísimo. Como, por otra parte, todos esos entes no son más que diferentes actualizaciones de la misma perfección, "el Ser", bien pueden ser concebidos por medio de un solo concepto que les dé unidad sintética y necesaria, a saber, el concepto del ente en general. En ese sentido, la síntesis preexistiría en la sensibilidad, pero la unidad se originaría únicamente en el entendimiento.

12/ A76; B104

13/ Ibid

14/ A51-52, B75-76

15/ Véase A491-492; B520

16/ A156; B195 Véase también A493; B521: "Así pues ellos son reales si se hallan en contacto empírico con mi conciencia actual, si bien es cierto que por eso sólo no se puede decir que son reales en sí mismos fuera de este progreso empírico. Ver también A116-117

17/ Martín Heidegger, *Kant y el problema de la Metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires

18/ A123-124

19/ Ibid

20/ A 119 En cuanto al uso real y el uso lógico, véase mi libro *A Method of Self-Orientation to Thinking*, pp 66-67

21/ B444

22/ A123-124

23/ A155; B194

24/ Ibid

25/ Ibid

26/ Véase A116-117

27/ Véase Ibid.

28/ Véase A252: "Por tanto, a menos que prefiramos enredarnos en un círculo vicioso, el significado de la palabra apariencia debe hacerse consistir en una relación a algo cuya representación inmediata es ciertamente sensible, pero que . . . debe ser algo en sí mismo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad." Véase también A253 "porque yo . . . no puede conceptualizarlo a no ser como el mero objeto de una intuición sensible en general, y por lo mismo como siendo el mismo para todas las apariencias." En B523-524 añade

lo siguiente: "Sin embargo, nos sentimos autorizados a llamar a la causa puramente inteligible de las apariencias el objeto transcendental, con tal de que sea sólo para los efectos de tener algo que poder hacer corresponder a la sensibilidad entendida como receptividad, . . ."

29/ Véase A49; B66-67; " . . . cuanto pertenece a la intuición en nuestro conocimiento no contiene más que relaciones; a saber, relaciones de colocación en la intuición (extensión), de cambio de lugar (movimiento local), y de leyes según las cuales dicho cambio ocurre (fuerzas mecánicas). Pero lo que está presente en este o aquel lugar, o lo que causa en las cosas en sí mismas el cambio local, no se da en modo alguno en la intuición. Por otra parte, una cosa en sí no puede ser conocida a base de meras relaciones; así que podemos concluir que el sentido externo no contiene en su representación las propiedades internas del objeto en sí mismo, sino tan sólo la relación de un objeto al sujeto, ya que no nos da más que relaciones puras"

30/ A118

31/ A155-156; B194-195

32/ A494; B522-523

33/ Ibid

34/ Véase A121

35/ A122;

Según A121-122, si las imágenes o fenómenos pueden representar la realidad, ello se debe, entre otras cosas, a que el sujeto pone de su parte cierta actividad. Ahora bien, ese "poder de poner algo de su parte" es puramente empírico y se llama **Imaginación Reproductiva**. Sin embargo, al poner algo de su parte, el sujeto debe ajustarse a ciertas reglas, so pena de que su intervención no sea eficaz desde un punto de vista gnoseológico. Por tanto, el sujeto debe tener dentro de sí mismo una predeterminación a **reproducir los fenómenos según reglas**, y ese fundamento empírico y subjetivo se llama la **asociación** de las representaciones. En cuanto a las reglas a las que esa predeterminación nos refiere, su origen no puede hallarse en el sujeto, pues si aun las reglas fueran segregadas por el sujeto, el conocimiento humano carecería de toda objetividad. Deben, pues, por el contrario, ser impuestas por el objeto. En otras palabras, la **asociación** debe tener un fundamento objetivo que haga absolutamente imposible el que la imaginación aprehenda las apariencias en un orden que no corresponda al de la condición de la que depende la unidad sintética del entendimiento, la cual no puede ser más que el Ser. Y ello no podía ser de otro modo, si Kant se había de sentir autorizado, como se sintió en verdad, a afirmar que podemos atribuir al objeto transcendental "toda la exten-

sión y la conexión de nuestra experiencia posible”, razón por la cual pudo añadir asimismo que dicho objeto transcendental “es dado en sí mismo con anterioridad a toda experiencia” (A495, B523)

Ajustar la **asociación** a las reglas del Ser, pues, es indispensable, si todas las percepciones se han de poder atribuir a una sola conciencia, sin la cual, por otra parte, yo no podría decir de todas ellas que tengo conciencia de su presencia. De semejante correspondencia entre la asociación y el ser nace directamente la mejor garantía de que las percepciones que pasan por nuestra mente son realmente **afines** entre sí, y de que, viceversa, la **afinidad** de las mismas requiere un fundamento objetivo que pueda ser conocido **a priori** con anterioridad a todas las leyes empíricas de la imaginación y nos fuerce a considerar las apariencias como datos de los sentidos que deben ser asociables en sí mismos y estar sujetos a leyes universales de una conexión completa en su reproducción (véase A122)

Como, por otra parte, según esto es el Ser en cuanto tal, el que fundamenta las posibilidades de nuestra experiencia, y el Ser incluye, no sólo la categoría de la **actualidad** sino también la de la **posibilidad**, se sigue que no sólo la experiencia **actual** sino aun la experiencia **poética**, así como la evasión consciente de las garras del presente opresor por medio de un extático “soñar despierto”, hallan su explicación filosófica adecuada en la intuición pura propuesta por Kant. Es tan sólo el **No-Ser**, por tanto, el que queda excluido en absoluto de nuestra experiencia, de suerte que la interpretación kantiana puede darle sentido filosófico a esa repugnancia invencible que experimentamos ante proposiciones “anti-ontológicas”

como la que niega el principio de contradicción, sin tener por eso que negar la legitimidad del fantasear puro en el que radica el poder creador del artista y del poeta

36/ Véase A122: “A este fundamento objetivo de toda asociación de apariencias lo llamo **afinidad**. Sólo en el principio de la unidad de la apercepción que se refiere a todo conocimiento que me ha de pertenecer, puede encontrarse dicho fundamento. Es ese principio, efectivamente, el que determina que todas las apariencias, sin excepción, deben penetrar la mente o ser aprehendidas por ella de forma tal que puedan ajustarse a la unidad de apercepción. Ahora bien, sin unidad sintética en la conexión de las apariencias esto sería imposible. Por consiguiente, semejante unidad sintética resulta objetivamente necesaria.”

37/ A123

38/ Véase B67-68 “ la intuición si no contiene más que relaciones, es la forma de intuición. Dicha forma, puesto que no representa nada no es nada más que el modo en el que la mente se afecta a sí misma a través de su propia actividad (la afirmación de sus representaciones) no es más que un sentido interno que no siente más que su propia forma”

39/ B67-68

40/ Véase A500; B528-529.

41/ Véase B525-527

42/ Véase B393

43/ Ibid

44/ B447

45/ B444

46/ B445

47/ B436

48/ Véase Was heisst Sich im Denken Orientieren?