

MARIO MOLINA MAYDL

EL SURGIMIENTO DE LA
SENSIBILIDAD PURA

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISBN 978-84-8081-273-3
Depósito Legal: NA-226-2012
Pamplona

Nº 243: Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura*

© 2012. Mario Molina Maydl

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS, Polígono Industrial San Miguel. 31132 Villatuerta (Navarra)

*A mis padres,
gracias por todo*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: LA CARACTERIZACIÓN DE LA SENSIBILIDAD EN LA <i>DISSERTATIO</i> : EL ORIGEN DEL PROBLEMA CRÍTICO.....	15
1. El dualismo entre sensibilidad y entendimiento.....	15
2. La cuestión metodológica: el carácter de lo intuitivo a priori.....	22
3. El origen del problema crítico. Actividad y receptividad	26
CAPÍTULO II: LA RECEPTIVIDAD COMO LÍMITE DE LA ACTI- VIDAD COGNOSCITIVA. DISCUSIÓN ENTRE M. HEIDEGGER Y E. CASSIRER.....	33
1. El argumento de M. Heidegger a favor de la intuición sobre el concepto	34
2. La sensibilidad como límite. La respuesta de E. Cassirer	39
CAPÍTULO III: LA ACTIVIDAD Y LA RECEPTIVIDAD EN EL CONOCIMIENTO HUMANO: EL PROBLEMA DE LO DADO	45
1. La posibilidad de la materialidad a priori. Planteamiento del problema.....	46
2. La pregunta de S. Maimon por la legitimidad del conocimiento	50
3. La respuesta de Kant y el punto de reunión de la sensibilidad y el entendimiento	57

CAPÍTULO IV: EL SURGIMIENTO DE LA SENSIBILIDAD Y EL OBJETO DE LAS REPRESENTACIONES	67
1. La naturaleza de la relación entre multiplicidad y unidad.....	67
2. La referencia de los conceptos a la intuición. La deducción trascendental.....	75
3. La reforma de la noción de objeto.....	80
4. El autoconocimiento y el surgimiento de la sensibilidad	84
 CONCLUSIÓN	 93
 BIBLIOGRAFÍA	 97

AGRADECIMIENTOS

Quisiera darles las gracias a todas las personas que, de alguna u otra forma, se han visto relacionadas con este trabajo de tesis. Esto amplía claramente el espectro de personas involucradas, entre quienes puedo contar a todos mis profesores y a mis amigos. Especialmente quiero agradecer a Roberto Pérez por haberme mostrado, en la formación escolar, el valor y el sentido de vivir bien, que resultó ser finalmente la causa de haber estudiado filosofía.

Además, me gustaría mencionar la gratitud que les tengo a quienes considero que fueron mis maestros, por diferentes razones, durante mi carrera de licenciatura: Prof. Antonio Amado, Prof. Dr. Marcelo Boeri y Prof. Dr. Patricio Serrano. Sin las herramientas y consejos que me dieron, jamás hubiera podido realizar un trabajo como este.

También quiero agradecer a mi gran amigo Rafael Simian, sin cuyas conversaciones este trabajo contendría más errores de los que pudiese tener. A mi director de tesis, el Prof. Dr. Hugo Herrera, por haberme ayudado a evitar importantes errores durante el proceso de elaboración de este trabajo y por haber permitido que esta tesis formara parte del proyecto Fondecyt 11075027, 'La cuestión jurídica y la cuestión fáctica en *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (Ensayo sobre filosofía trascendental) de Salomon Maimon'. Y finalmente, de modo especial, al Prof. Dr. Alejandro G. Vigo, quien recomendó este trabajo al editor de los Cuadernos, Prof. Dr. Ángel Luis González, para su publicación, y cuyos comentarios y sugerencias me permitieron especificar y, en muchas ocasiones, corregir algunos de los planteamientos de este libro. A él le debo, especialmente, la reformulación de muchas ideas del capítulo II.

Por último, no puedo dejar de mencionar el fuerte apoyo de mi familia que, con impresionante paciencia, confió en el término de esta tesis.

INTRODUCCIÓN

En la *Crítica de la razón pura* (desde ahora *KrV*), Kant sostiene que nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales (*Grundquellen*): por una parte, la sensibilidad (o receptividad de las impresiones) y por otra, el entendimiento (o espontaneidad de los conceptos). Por la primera facultad, los objetos nos son dados; por la segunda, un objeto es pensado en relación con una representación¹. Esta caracterización sirve para establecer, de primer momento al menos, una distinción entre los dos poderes o capacidades (*Vermögen*) de nuestro ánimo (*Gemüt*): poseemos una facultad que tiene un contacto directo, intuitivo con los objetos en cuanto que estos se nos dan, y otra, cuya relación con estos es mediata e indirecta, en cuanto que el objeto dado es pensado. De este modo, para que nuestro entendimiento pueda acceder conceptualmente a un objeto es necesaria la mediación de la intuición, que se interpone entre el concepto del entendimiento y el objeto².

Esta definición básica del conocimiento requiere por cierto de una ampliación, que no se transparenta desde los conceptos aislados que participan de esta caracterización, aunque ya se contenga en ellos, a mi modo de ver, la profunda explicación de Kant de la posibilidad del conocimiento. Para que esto llegue a ser claro, creo que es necesario articular estos conceptos para desentrañar el significado que tienen en el pensamiento de Kant, expuestos principalmente en la *KrV*. Pero para llevar a cabo esta tarea, considero importante no tomar por separado diferentes pasajes y hacer un juicio en relación con ellos solos, sino que, más bien, ellos deberían cobrar sentido exclusivamente dentro de la totalidad pensada de la que forman parte. Esto es lo que entiendo por una interpretación sistemática y es lo que trataré de hacer acá, en la medida de mis posibilidades. De esta forma, pretendo que mediante esta articulación de algunos conceptos fundamentales se manifieste una interpretación que siempre tenga a la vista una idea directriz, a partir de la cual cobren sentido los distintos pasajes y pensamientos que, in-

1 Cf. A50/B74.

2 Cf. A68/B93. Además, cf. ALLISON, H. (2004), pp. 84-87.

cluso en ciertos momentos, puedan aparecer como contradictorios en el cuerpo del texto kantiano.

La idea que atraviesa todo este trabajo consiste en afirmar que tanto la sensibilidad como el entendimiento deben ser reconducidos, como facultades, a una fuerza superior en el orden del conocimiento, que viene a sintetizar y a reunir el rol que Kant atribuye a cada una de estas dos facultades por separado. Esto no implica eliminar la existencia de un poder sensible o de uno intelectual, pues sería negar algo que Kant sostiene por todas partes, no sólo en la *KrV*, sino también en sus otras dos obras críticas. El propósito de mi trabajo es mostrar que la unidad del sujeto trascendental es de tal modo que contiene en sí dos aspectos, que no pueden ser separados el uno del otro sin que cada uno pierda su posibilidad de ser una facultad de conocimiento. En este sentido, hablar de una sensibilidad y de un entendimiento no es otra cosa que hacer una referencia dual a un único sujeto existente, que lleva en sí la posibilidad toda del conocimiento. La facultad que sintetiza a estas otras dos es la imaginación trascendental, que, en mi opinión, se identifica con la unidad trascendental del sujeto. Por ello, el sujeto humano contiene en sí una estructura imaginativa (esto es, intelectual-sensitiva) que yace a la base de cualquier conocimiento teórico que se presente como tal.

Por esta razón, el surgimiento de la sensibilidad pura en la *KrV* se ordena, a mi juicio, a la comprensión de la existencia de esta unidad imaginativa que es el sujeto; y esto significa, en concreto, mostrar cómo la sensibilidad surge en relación con el entendimiento, pero no para constituir dos facultades independientes la una de la otra, sino para dirigir su aparición como facultad de conocimiento hacia su dependencia intrínseca respecto del entendimiento. Con esto, no quiero sostener que la sensibilidad desaparezca como facultad en la actividad intelectual hasta llegar a una mera diferencia gradual entre lo sensible y lo intelectual, tal como afirmaba la escuela de raíz leibniziana de la época de Kant y a la que este tanto se opuso en diferentes escritos. Mi intención no es diluir lo sensible como tal en lo intelectual, sino analizar su dependencia con lo intelectual con el fin de poner de manifiesto, a la vez, la dependencia de lo intelectual respecto de lo sensible. Esta mutua dependencia entre lo sensible y lo intelectual se puede traducir en una unidad finita más compleja, que aúne en sí ambos aspectos sin eliminar ninguno de los dos. Por lo tanto, la sensibilidad pura sólo se origina como facultad propia de conocimiento cuando se la concibe en su unión trascendental con el entendimiento, dando forma a la imaginación trascendental.

Teniendo a la vista lo anterior, desde el momento en que uno dice que la sensibilidad tiene *una dependencia intrínseca* con el entendimiento, pareciera efectivamente que se está subordinando la presencia de ella a la de este. Pero si esto fuese así, veo difícil poder mostrar, luego, que hay un ámbito propiamente sensible que no quede reducido completamente al entendimiento, pues la actividad de este consumiría todo lo propiamente sensible (la intuición a priori). Kant, por su parte, trató de mostrar que sí existía tal cosa. La Estética trascendental, en efecto, viene a demostrar este terreno y a diferenciarlo de esta otra fuente fundamental que es el entendimiento. Por esto, la dependencia de la sensibilidad hacia el entendimiento no debe entenderse como una reducción, como si lo que nosotros real y exclusivamente fuésemos sea puro entendimiento. La unidad trascendental humana es finita, razón por la cual ella posee en sí misma un límite y está dirigida a otra cosa que no es solamente entendimiento (principio activo). El modo por el que creo que esta reducción puede ser evitada es considerar como lo propio del sujeto humano, no ya el solo entendimiento, sino también la sensibilidad (principio receptivo). Y en virtud de esto, sería necesario buscar una solución que combine tanto lo sensible como lo intelectual, cuya raíz sea común. Siguiendo esta línea de pensamiento, no es el caso, pues, que la sensibilidad quede sujeta al entendimiento, en el sentido de que ella misma quede anulada como tal; antes bien, tanto la sensibilidad como el entendimiento constituyen los modos en que queda desplegada una unidad que *es* tanto intelectual como sensible.

Consiguientemente, que la sensibilidad dependa de la actividad intelectual y que no quede reducida a ella sugiere, a mi juicio, lo inverso, a saber, que esta actividad también depende de la receptividad sensible, en el sentido de que nuestra actividad no es creadora absoluta de su objeto, esto es, es finita. Gran parte del problema de esta suerte de subordinación recíproca se basa en el hecho de que nuestros objetos de conocimiento han de ser *dados* desde alguna parte. Sin embargo, no creo que tal ‘desde alguna parte’ exista, en el sentido positivo de atribuirle existencia a aquello desde lo cual provendría el conocimiento (como alguien podría pensar respecto de la cosa en sí). Por esta razón, considero que la dependencia de la sensibilidad respecto del entendimiento puede ser invertida, y que esta inversión no mantiene al entendimiento tal como él sería al margen de la sensibilidad. Es más, sostengo que la unión de la sensibilidad al entendimiento no le es a este accidental, y por ende el entendimiento no puede existir con independencia de la sensibilidad, sino que tal unidad transforma esta dependencia a primera vista

unilateral (desde la sensibilidad hacia el entendimiento) en una dependencia bilateral. Pero si esto así, referirse al entendimiento como si este fuese una facultad independiente, cuya relación con algo sensible le fuera indiferente a la hora de considerarlo como tal, sería mostrar solamente un lado de la totalidad de la relación, pues la ligazón intrínseca con la sensibilidad retrotrae la existencia de ambas facultades a una unidad sintética superior. Y cualquier caracterización de una o de otra mostraría una visión exclusivamente parcial y, por ello, incompleta de la cuestión. No obstante, este punto de vista no completo ciertamente está presente en la *KrV* (primero en la Estética y luego al comienzo de la Lógica hasta la Deducción Trascendental), pero no con la finalidad, a mi juicio, de permanecer en él, sino de traspasarlo y dotarlo de un nuevo sentido a la luz de una facultad que incluya estas dos visiones parciales y las unifique.

Este trabajo se divide en cuatro grandes capítulos. La finalidad hacia la cual se dirigen todos ellos es la mostración de cómo se presenta una facultad sensible en el campo trascendental de conocimiento de objetos. En el capítulo I, titulado 'La caracterización de la sensibilidad en la *Dissertatio*: el origen del problema crítico', pretendo exponer el planteamiento del problema crítico tal como Kant lo presenta en la célebre carta a Marcus Herz de 1772, a saber, cómo es posible la referencia de una representación a su objeto. Como hasta esta época Kant aún no había percibido la radicalidad de la cuestión tratada, me interesa mostrar cuáles fueron los elementos que lo llevaron a proyectar este problema. En este sentido, creo que los fundamentos para el descubrimiento de la idealidad de la sensibilidad constituyen el punto de arranque para aquella cuestión, bajo el cual existe una consideración metodológica nueva. Pero la conciencia de este problema crítico, que pregunta por la legitimidad de que una representación se refiera a un objeto, trae consigo el hecho de que esta facultad sensible ideal debe ser repensada en cuanto a la relación que ella posee con el entendimiento, es decir, debe volver a ser pensado su surgimiento como facultad del conocimiento.

En el capítulo II, titulado 'La receptividad como límite de la actividad cognoscitiva. Discusión entre M. Heidegger y E. Cassirer', me interesa mostrar que la razón de ser de una facultad sensible se sitúa en el plano de un conocimiento humano *finito*, pero que no por ello radica en la intuición sensible la esencia de todo conocer, como piensa Heidegger. Al respecto, Cassirer le critica a Heidegger este punto en particular; y mediante esta consideración, quiero fortalecer la idea de que la sensibilidad debe ser pensada

como un límite de una actividad finita, que desarrollaré en el capítulo siguiente.

El capítulo III, 'La actividad y la receptividad en el conocimiento humano: el problema de lo dado', trata el problema de que para el conocimiento humano sea necesario algo dado o recibido, pues si la fuente del conocer es la subjetividad, como piensa Kant, no es del todo claro cómo hay que entender esto dado o recibido. En efecto, estas palabras parecen indicar que debiera existir otro fundamento de la cognoscibilidad de las cosas que fuera externo al sujeto. El rol de la discusión con Salomon Maimon en este capítulo es relevante, porque él presentó una inteligente objeción a la manera como la *KrV* articulaba la sensibilidad pura (lo recibido) y el entendimiento (lo activo). No obstante, mi intención es problematizar dicha objeción con el fin de desarrollar la posibilidad de una visión alternativa frente al llamado dualismo kantiano que Maimon presenta y que tiene relación con la idea de una facultad sintética superior.

Finalmente, el capítulo IV, 'El surgimiento de la sensibilidad y el objeto de las representaciones', tiene por objeto desarrollar la idea de esta facultad sintética superior conjugando los siguientes elementos: la relación entre la sensibilidad y el entendimiento, la necesidad de un ámbito objetivo en el conocimiento y la posibilidad del autoconocimiento del sujeto trascendental. Estas tres piezas están intrínsecamente referidas entre sí y las distintas subdivisiones del capítulo IV están ordenadas a demostrar su necesaria vinculación, para poder finalmente presentar cómo surge la facultad sensible, cuál es la necesidad de esta para el conocimiento y de qué forma ella pertenece al sujeto trascendental kantiano.

Teniendo a la vista todo lo anterior, y a modo de advertencia, cualquier diferencia que plantee en este trabajo entre la sensibilidad y el entendimiento, y que incluso discuta, no tiene el objetivo de resaltar una facultad por sobre la otra para eliminarla, pues esto llevaría consigo a la destrucción de esta unidad necesaria del sujeto a la que me he estado refiriendo acá. No habría razón alguna para que el entendimiento sobresalga a la sensibilidad, si es verdad que este *también* tiene un grado de dependencia respecto de esta. Así, por ejemplo, el diálogo que surge en el capítulo II entre los dos grandes filósofos E. Cassirer y M. Heidegger, con el fin de sostener que el peso del conocimiento no recae sobre lo sensible (como afirma Heidegger), solamente tiene el propósito de manifestar que el surgimiento de la sensibilidad debe ser por causa de una *actividad* que es limitada en el campo teórico de los objetos y que, por lo tanto, ello no cerraría, en principio al me-

nos, la posibilidad de concentrar el peso del conocimiento en lo activo del sujeto; razón por la cual el sujeto humano podría quedar abierto, bajo otra consideración (práctica) de esta unidad subjetiva trascendental, a un ámbito de objetos (fines) distintos al de los objetos teóricos. La discusión con Heidegger, entonces, tiene el propósito de no cerrarle al sujeto humano esta posibilidad, restringiendo el uso de todo el conocimiento al campo sensible puramente temporal. Y por ello, si en algún momento se presenta un aparente conflicto entre la sensibilidad y el entendimiento, debe tenerse a la vista este punto recién descrito, y no una contradicción en la unidad que me propongo mostrar que existe entre la sensibilidad y el entendimiento.

Por último, todas las traducciones del latín, del inglés y del alemán presentes en este trabajo fueron realizadas por mí.

CAPÍTULO I

LA CARACTERIZACIÓN DE LA SENSIBILIDAD EN LA *DISSERTATIO*: EL ORIGEN DEL PROBLEMA CRÍTICO

En este primer capítulo, trataré de exponer cómo surge en el pensamiento kantiano una concepción idealista de la sensibilidad, que constituye, a mi entender, el punto de arranque del planteamiento del problema crítico que Kant establece por primera vez en la conocida carta dirigida a Marcus Herz en 1772. En este sentido, me interesa mostrar cómo la división de facultades que Kant realiza en 1770 (y que de hecho separa radicalmente) se constituye como el primer paso en orden al planteamiento más acabado de la siguiente cuestión, a saber, la posibilidad de que una representación refiera a un objeto, pues esto implica tomar conciencia del carácter activo-pasivo que constituye a toda capacidad cognoscitiva humana en cuanto finita.

1. EL DUALISMO ENTRE SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO

La distinción precisa, y a la vez más cercana al planteamiento de la *KrV*, de los poderes del espíritu tiene su génesis en el texto *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio* de 1770 (*Disertación acerca de la forma del mundo sensible e inteligible y sus principios*; en adelante *Dissertatio*), donde Kant establece por vez primera los argumentos para mostrar la idealidad de la sensibilidad, es decir, para mostrar que los datos empíricos suponen, ya en su condición de datos *sensibles*, una cierta forma que posibilita que ellos se presenten como tales. De este modo, la posibilidad de todo objeto empírico está condicionada por la existencia de una estructuración subjetiva formal independiente de la experiencia misma, esto es, una sensibilidad pura a priori que condicione y vuelva posible al dato empírico en cuanto tal.

La exposición de los argumentos de la *Dissertatio*, que prueban la idealidad de la sensibilidad, será repetida, con algunas modificaciones, once años más tarde en la primera edición de la *KrV*, y luego seis años después, en su segunda edición. Esto parece confirmar que Kant, ya en 1770, estaba

convencido de su doctrina de la idealidad de la sensibilidad, y que sigue convencido de ella incluso en las dos redacciones de su *KrV*, al menos en una consideración general de ella. Pero esto no quiere decir, como aclara Falkenstein, que los argumentos de la *Dissertatio* sean simplemente repetidos en la *KrV* sin una función distinta a la que cumplían en el texto de 1770. A pesar de que una lectura superficial indique una similitud entre los argumentos para el espacio y tiempo, el *trasfondo* de la *KrV* reformula radicalmente la función de la sensibilidad pura en la estructura a priori del conocimiento de objetos¹.

Un par de años antes, en el opúsculo de 1768, titulado *Von dem ersten Grunde des Unterscheidens der Gegenden im Raume (Acerca del fundamento primero de la diferencia de las orientaciones² en el espacio)*, Kant desarrolla el llamado argumento de las contrapartidas incongruentes para mostrar cómo en dos objetos sensibles con características absolutamente iguales, pero no congruentes (como la mano izquierda y la mano derecha), hay una diferencia que supone de antemano la noción de espacio para poder distinguirlas. Esta idea ya vislumbra la noción idealista de una facultad sensible que Kant desarrollará posteriormente, cuya maduración será alcanzada en la *KrV*. El argumento sostiene, en términos generales, lo siguiente: si hay dos cuerpos en el espacio que son totalmente iguales y semejantes, pero que no pueden ser encerrados en los mismos límites, entonces se impone la pregunta de cómo es posible distinguir estos cuerpos. Kant sostiene que el único modo de solucionar esta cuestión es que cada cuerpo tenga una referencia al todo en que se encuentra, esto es, al espacio concebido como totalidad. Estos cuerpos sólo se distinguen por su orientabilidad en el espacio (izquierda, arriba, adelante, etc.). Pero la captación de una orientación (*Gegend*) no depende del lugar de las partes de un cuerpo, sino de la referencia de estas a un todo espacial³. Y en este punto, precisamente, el espacio tiene prioridad ontológica respecto de los objetos que se encuentran en él, en cuanto que aquella totalidad espacial presupuesta determina el modo de ser

1 Cf. FALKENSTEIN, L. (1995), pp. 58-71. Falkenstein reinterpreta en estos pasajes los argumentos del espacio y del tiempo a la luz de la afirmación de Kant de que nuestras intuiciones sin conceptos son ciegas (cf. A51/B75). Esta ceguera (*Blindness*) indica una relación inseparable entre la sensibilidad y el entendimiento.

2 Si bien en general puede entenderse por el término alemán *Gegend* lo que uno entiende en castellano por *región*, sigo acá la traducción por *orientación*, que está tomada de Placencia (2007), pp. 25-26, n. 13. Véase esta misma nota para una discusión del problema que presenta la palabra utilizada por Kant.

3 Cf. Ak 2:381-3.

de un objeto sensible en general, la cual no puede ser conocida ya mediante notas inteligibles, sino que sólo puede ser *intuida*⁴. Ello indica que el espacio, considerado por sí mismo, posee una entidad diferente al de la realidad intelectual. Sin embargo, en este opúsculo, Kant no desarrolla profundamente esta idea, aunque ya está presente acá el germen, a partir del cual es posible establecer una distinción entre dos facultades de conocimiento.

En la *Dissertatio*, con todo, Kant tampoco había concebido la radicalidad de esta doctrina de la sensibilidad pura, tal como ella ciertamente es expuesta en la *KrV*, puesto que no la había comprendido en una relación esencial con el entendimiento, como pretendo mostrar en lo que sigue de esta tesis. Antes bien, Kant expone en 1770 un dualismo tajante entre las dos facultades de conocimiento. Se ve forzado a distinguir, aparentemente de un modo irreconciliable, las facultades del sujeto cognoscente en virtud de los principios del conocimiento que descubre en la misma actividad cognoscitiva. En el opúsculo de 1768, ya había entrevisto la posibilidad de un ámbito perteneciente exclusivamente a la sensibilidad con independencia de lo intelectual. Pero en 1770, da un paso más y sostiene que hay dos facultades de conocimiento, a las que les corresponden principios de conocimiento totalmente distintos. Así, la sensibilidad posibilita la aparición de un objeto sensible, la apariencia (*apparentia*), porque posee principios que le pertenecen exclusivamente a ella, a saber, el espacio y el tiempo como formas de tal objeto sensible, que permiten la conformación de la materia sensible (*sensatio*). Y a su vez, el entendimiento posibilita la aprehensión de ciertos conceptos,

tanto de objetos como de relaciones, [que] se dan por la naturaleza misma del intelecto, y ni son abstraídos por algún uso de los sentidos, ni contienen forma alguna del conocimiento sensible en cuanto tal⁵. (Ak 2:394, § 6)

4 Para una guía genética de la evolución del pensamiento kantiano en torno a su doctrina de la sensibilidad pura desde el opúsculo de 1768 hasta su exposición definitiva en la *KrV*, cf. PLACENCIA, L. (2007), principalmente toda la primera parte: *El surgimiento del problema crítico del espacio* (I). El autor analiza acá sólo la génesis de la idea de espacio para referirse a la sensibilidad pura. Por otra parte, para un análisis directo del opúsculo de 1768, cf. PLACENCIA, L. (2007), I 5, pp. 56-70; TORRETTI, R. (2005), tomo I, pp. 161-169.

5 Nótese también la siguiente afirmación: “la inteligencia (racionalidad) es la facultad del sujeto, por la que, en virtud de su propia constitución, es capaz de representarse aquellas cosas que no pueden caer en los sentidos mismos”, Ak 2:392 (*Intelligentia* (rationalitas) est *facultas*

Es decir, ambas facultades poseen principios específicos, a partir de los cuales es necesario distinguirlas de modo riguroso, de tal manera que el objeto propio de la sensibilidad jamás podrá ser conformado por los principios intelectuales y, al mismo tiempo, el objeto propio del entendimiento jamás podrá corresponder a los principios del conocimiento sensible. De ahí también, que Kant establezca aquí la vieja distinción entre *Phaenomena* y *Noumena* para referirse a los objetos propios de cada facultad, cuya significación tomará otro rumbo en el capítulo de la *KrV* que trata justamente de los fenómenos y los noúmenos. Pero esta diferencia se deriva ahora, como resalta Cassirer, de las mismas leyes fundamentales del conocimiento⁶.

A pesar de esta dualidad de las facultades, Kant no niega que haya una interacción efectiva entre ambas. En efecto, dentro del conocimiento sensible, distingue entre apariencia (*apparentia*) y experiencia (*experientia*): la primera precede al uso lógico (*usus logicus*) del entendimiento, en tanto la experiencia son las mismas apariencias relacionadas según las leyes lógicas de este. Esta intervención del ámbito intelectual en el ámbito sensible es meramente accidental, pues el entendimiento ordena objetos que ya están constituidos como objetos sensibles previamente a su relación con la capacidad intelectual. Y en este sentido, Kant sostiene que, a pesar de esta relación, no hay una confusión, pues los predicados ‘sensible’ e ‘intelectual’ solo se atribuyen a los objetos en virtud del origen que estos posean según los principios que los posibiliten⁷. Por ello, creo que es posible pensar que Kant se da cuenta, por cierto, de que en el conocimiento de un objeto sensible no basta solamente la coordinación a priori espacio-temporal de los datos empíricos, sino que también es necesaria una subordinación lógica de tales da-

subiecti, per quam, quae in sensus ipsius, per qualitatem suam, incurrere non possunt, repraesentare valet). Con respecto a este pasaje, hay dos maneras de interpretar el *per qualitatem suam*: i) o bien es por la cualidad de las cosas que ellas no pueden caer en los sentidos, y así habría que atribuir aquella cualidad a los objetos inteligibles (cf. TORRETTI, R. (2005), pp. 206-207, quien traduce de este modo); ii) o bien es por la cualidad propia de la facultad del sujeto, que las cosas que se representa no pueden caer en los sentidos, y así habría que atribuir tal cualidad al sujeto cognoscente (cf. la traducción de WEISCHEDEL, W., *Schriften zur Metaphysik und Logik 1*, § 3 o la de WALFORD, D., *Theoretical philosophy 1755-1770*, p. 384). Sigo la segunda interpretación por dos razones: primero, por una razón gramatical, pues la frase en conflicto está en singular, y para que sea atribuida al *quae* debiera estar en plural, *per qualitates suas*; y segundo, por razón del contexto, pues la caracterización que hace Kant está referida primeramente a la diferencia de las facultades, y sólo a través de ellas, a sus objetos propios.

6 Cf. CASSIRER, E. (2003), p. 125.

7 Cf. Ak 2:393.

tos. Y a pesar de esto, no explica en absoluto cómo sea posible la conexión de dos facultades que están constituidas *como tales* previamente a esta referencia mutua. Dicho de otro modo, es claro que en la *Dissertatio* Kant se refiere a una aplicación del entendimiento sobre la sensibilidad, pero sin embargo, ambas facultades no pierden su independencia con respecto a la otra, y se mantiene por tanto una constitución dual del sujeto según las leyes del conocimiento. Por lo tanto, en el análisis de Kant de 1770 sobre las dos facultades de conocimiento, se sostiene una *separación constitutiva* de ambas facultades⁸.

Aquí reside, en mi opinión, una de las diferencias importantes entre el pensamiento kantiano de 1770 y el desarrollo crítico de principios de 1780. La *KrV* no afirma que la conexión entre sensibilidad y entendimiento en el conocimiento sensible sea meramente accidental, tal como sí parece sostener Kant en la *Dissertatio*. Al contrario, creo que según la *KrV* nuestras dos fuentes de conocimiento sólo llegan a estar constituidas como tales en virtud de la relación que poseen entre sí. Sensibilidad y entendimiento no existen por sí mismas, con independencia de su mutua referencia, porque su existencia depende de la relación misma en que ellas se encuentran; y consiguientemente, cada una no es por separado, ni puede serlo tampoco. Esto es lo quiero decir cuando me refiero a que entre ambas facultades hay una conexión esencial, pues lo que constituye el ser de cada una es su relación⁹. Y esto implica, a su vez, que el dualismo de la *Dissertatio* no es mantenido en la *KrV*, como sostuvieron algunos autores que analizaremos en el capítulo tercero (concretamente, Salomon Maimon). Ahora bien, aunque en la *Dissertatio* Kant considere que hay una interacción entre la sensibilidad y el entendimiento, de ahí no se sigue la negación del dualismo, pues explicar cómo el entendimiento se aplica sobre la sensibilidad no es, en ningún caso, haber explicado la legitimidad de tal aplicación. Y por ello, no hay una real justificación de la intervención lógica de una facultad sobre otra.

8 Cf. FALKESTEIN, L. (1995), pp. 52-54. Véase también la interesante interpretación de Cassirer respecto del problema del dualismo en Kant y de cómo éste se conecta con la problemática general de la *KrV*: “el dato decisivo [para la consideración de dos mundos] –cosa que Kant sólo llegó a comprender plenamente estudiando a Leibniz– lo suministra el diverso origen y el diverso radio de vigencia de los *principios de nuestro conocimiento*”, p. 125. Cf. CASSIRER, E. (2003), II, 4, pp. 115-142.

9 Rosales mantiene una idea similar respecto de la relación entre sensibilidad y entendimiento cuando utiliza el concepto ‘dependencia recíproca’ (ROSALES, A., 2009, p. 238). Al respecto, véase *infra* cap. 3.

La exposición del problema del dualismo es, por los argumentos precedentes, innegable. Pero con esto, no quiero hacer vista gruesa de la importancia y de la novedad que exhibía la exposición de Kant en esta época, principalmente porque su separación de las facultades obedecía a la misma estructura interna de las leyes del conocimiento, tal como él entendía el problema. Y en este sentido, también es interesante que Falkenstein afirme que Kant apela, nuevamente, a la antigua distinción dual para la solución del problema del conocimiento. Los filósofos modernos, en opinión de este autor, habían dejado a un lado esta división, tratando de dar cuenta del problema bajo la consideración de una sola facultad. Así, por ejemplo, aun cuando Leibniz diferencie entre sensibilidad y entendimiento, tal separación es sólo gradual, de modo que la sensibilidad no es otra cosa, al final, que un entendimiento confuso¹⁰. Sin embargo, Kant se oponía fuertemente a esta idea de una facultad única, porque llevaba consigo dificultades importantes.

Cassirer sostiene que una de las razones principales para este rechazo, si no la determinante, tenía que ver con un problema histórico-sistemático en cuanto a la conciliación entre el conocimiento matemático y el conocimiento filosófico. Frente a la discusión entre Locke y Leibniz, referida a la realidad de los conceptos intelectivos, Kant no dudó en ponerse del lado de este último, porque pensaba que tales conceptos, como el de sustancia, causa o existencia, no son de suyo de naturaleza sensible. Su contenido no es empírico y, por tanto, no pueden formarse sobre la base de una suma de contenidos concretos sensibles. Pero el panorama se complica, cuando se toma conciencia de que los conceptos matemáticos en general también tienen que ser intelectivos en el sentido antes descrito. Afirma Cassirer al respecto:

Pero en aquella construcción del conocimiento intelectual puro que ahora abordaba, ¿debía abandonar también a Newton, después de enfrentarse con Locke? ¿Y acaso no existían entre Newton y Leibniz los más graves antagonismos, no superados aún, y al parecer insuperables? Estos antagonismos no habían vuelto a acallarse desde que cobraron su forma más aguda en la correspondencia polémica entre Leibniz y Clarke. Toda la literatura filosófica y científica del siglo XVIII está llena de sus ecos. Por todas partes vemos cómo se enfrentan, de un modo brusco e irreconciliable, el concepto que del universo tiene el metafísico y el pensador

10 Cf. tal alusión a Leibniz en Ak 2:394, § 7. Además, FALKENSTEIN, L. (1995), pp. 28-32 y COHEN, H. (2006), pp. 81-83.

ontológico y el que tiene el físico matemático. (*Kant, vida y doctrina*, p. 129)

La cuestión de fondo que acá se le manifiesta a Kant a través de esta disputa es de orden más general y fundamental, como Cassirer dice al final del párrafo citado, pues corresponde al antagonismo entre dos visiones distintas del mundo. La ciencia físico matemática arrogaba para sí una genuina posición dentro del desarrollo científico, no una secundaria y “menos real”. Como para Leibniz, las nociones de espacio y tiempo son sólo apariencia imperfecta de la interacción de las mónadas, esto es, ideas confusas, pero como tales nociones son fundamentales para el desarrollo físico matemático, resulta que una concepción científica de la realidad, como la que Newton representaba, es impropia. Por otra parte, el gran científico alemán Leonhard Euler, a quien Kant admiraba profundamente¹¹, alzó su voz en contra de esta arrogancia de la metafísica y su derecho a intervenir en la teoría de la naturaleza.

Para Kant, entonces, la solución de los problemas metafísicos debía asegurar la posición de la matemática y de su aplicación en el mundo empírico sin menospreciarla. Pero la elaboración de este trabajo no era nada fácil, pues habiéndose puesto en contra del surgimiento empírico de los conceptos intelectivos, como los que expresaba también la matemática, Kant debía encontrar la manera de fundamentar la articulación de la matemática pura con la aplicación empírica que habían descubierto los científicos de la época. Pero debía hacer esto sin afirmar que todo el contenido conceptual de la matemática dependía de las cosas a las que se aplicaba, porque de esta forma la matemática tendría una fundamentación puramente empírica y sus verdades sólo podrían reclamar un valor relativo, pero jamás uno general y absoluto¹².

Por esta razón, si bien es cierto que el dualismo sostenido por la *Dissertatio* en 1770 resulta difícil de entender, no es menos verdadero que Kant se hallaba enfrascado en un asunto de enorme dificultad, que no podía encontrar solución si mantenía la idea de una sola facultad en el espíritu humano. Y en efecto, su idea de una intuición pura y del establecimiento de mundos distintos tenía como finalidad la solución de toda la problemática mencionada anteriormente. Como afirma Cassirer:

11 Cf. Ak 2:414, § 27.

12 Para un desarrollo más exhaustivo de todo este problema, cf. CASSIRER, E. (2003), pp. 126-133.

Sólo hay un camino para eludir todas estas dificultades, para asegurar a la matemática su libertad plena, su *independencia* con respecto a la realidad empírica y, al mismo tiempo, garantizarle su plena coincidencia con lo empírico-real. Este camino consiste en dejar que la matemática siga situada en el plano de las formas espirituales puras, aunque *proyectada* sobre el campo de lo sensible de modo peculiar y específico, como ningún otro “concepto puramente intelectual”; la de hacer que descansa sobre un principio de conocimiento que sea al mismo tiempo “racional” y “sensible”, “general” e “individual”, “universal” y “concreto”. (*Kant, vida y doctrina*, p. 133).

La idea de estos dos mundos separados ponía, por una parte, los principios de una nueva explicación filosófica; pero a la vez, garantizaba a la matemática su independencia con respecto a la realidad empírica, y al mismo tiempo su total coincidencia con ella. La forma espacio-temporal de la sensibilidad a priori posibilitaba un conocimiento necesario y sensible a la vez. La geometría, por ejemplo, ya no podía ser considerada como un conocimiento estrictamente intelectual, sino como el prototipo del conocimiento sensible¹³, si se entendía que ella tomaba sus principios fundamentales de una intuición pura. Pero a pesar de esto, Kant no había logrado percibir cuál podía ser la conexión entre ambos mundos nuevos: el sensible y el intelectual.

2. LA CUESTIÓN METODOLÓGICA: EL CARÁCTER DE LO INTUITIVO A PRIORI

La *Dissertatio* distingue dos facultades de conocimiento con dos distintos tipos de intencionalidad. Lo que Kant descubre con su doctrina de la sensibilidad pura es que hay una cierta relación con algo que es independiente de la experiencia (a priori), pero que a su vez no se relaciona con ese algo discursivamente, sino que tiene una relación inmediata, esto es, intuitiva. El tipo de referencia a este algo no se da por tanto, de manera mediata a través de conceptos, sino de una manera espaciotemporalmente inmediata. Espacio y tiempo, como intuiciones puras, no son tomados de la experiencia, pero tampoco son intelectuales en el sentido de estar referidos al entendimiento.

13 “Sensitivae cognitionis prototypo”, cf. Ak 2:394-5. Además, cf. TORRETTI, R. (2005), tomo I, 208-212.

El método que Kant utiliza para acceder a este nuevo ámbito del conocimiento, en que consiste la intuición pura no intelectual, posee un carácter singular. Aunque no puedo entrar a detallar acá de una manera apropiada la cuestión metodológica involucrada en la descripción intuitiva de la sensibilidad pura, me gustaría exponer un par de observaciones, principalmente para intentar al menos una aproximación a la novedad filosófica que involucra la facultad sensible tal como Kant la entiende.

Según Ernst Cassirer, durante la época ilustrada en general, existió un fuerte rechazo al método matemático deductivo para investigar la realidad, impuesto ya desde el pensamiento de Descartes, cuya reacción se manifestó en la imposición de otro método, distinto al deductivo, que consistía en el análisis de la realidad. Sostiene el autor:

Al ideal de la deducción se enfrenta el ideal del análisis. Y este análisis no puede, por principio, tener carácter definitivo; ni fijarse en una serie de pasos mentales limitados, previsibles, sino que comenzarse en cada estadio de la ciencia experimental. No existen metas finales absolutas, sino siempre hitos provisionales y relativos. (*Filosofía de la Ilustración*, p. 69)¹⁴.

Si bien Cassirer no establece una relación directa entre la reacción de este periodo histórico y el pensamiento de Kant, creo muy plausible que este último haya tomado muy en cuenta este nuevo principio de investigación, principalmente en cuanto a su doctrina de la sensibilidad se refiere. Si uno rastrea, en efecto, el opúsculo de 1768, se puede dar cuenta de la enorme cantidad de análisis de casos particulares que realiza Kant para llegar a concluir, sólo hacia el final del texto, lo que comentamos más arriba, a saber, que el espacio tiene prioridad (ontológica) respecto de las cosas que se encuentran en él. Sin embargo, aunque sea verdad que en 1770 Kant se aleja de este tipo de análisis, es significativo, a mi entender, que él profundice acá una idea que fue extraída justamente a partir de un análisis caso por caso. Esto podría sugerir una adscripción de Kant a este nuevo tipo de metodología, que fue, en parte al menos, una de las causas de que sostuviera la existencia de una sensibilidad pura.

En la estética trascendental del 1781, la *KrV* presenta sus argumentos para la demostración de la idealidad y de la estructura interna de la facultad

¹⁴ Para un desarrollo un tanto más extenso de esta idea, cf. *op.cit.*, pp. 67-83. Sobre este cambio de método en la filosofía de Kant, puede verse también TORRETTI, R. (2005), tomo I, pp. 157-161.

sensible, haciendo una advertencia importante desde un punto de vista metodológico. Lo que hará tanto en relación con el espacio como en relación con el tiempo es una exposición (*Erörterung; expositio*), metafísica y trascendental, de estos conceptos. Pero Kant define ‘exposición’ como una representación clara de aquello que pertenece a un concepto, aunque ella no sea exhaustiva¹⁵, esto es, aunque dicha representación no exponga todas las notas que le correspondan según su naturaleza a priori. Antes bien, esta exposición volverá explícito aquello que le corresponde a los conceptos, dejando abierta la posibilidad de una caracterización más completa de él.

La demostración del ser ideal del espacio y del tiempo no consiste, por lo tanto, en una deducción lógica¹⁶, sino en un análisis a partir del cual puede afirmarse que estos poseen un ser sensible, pero a priori (no empírico). Ni la *Dissertatio* ni la *KrV* presentan, ciertamente, un análisis empírico de casos particulares, como sí sucede en el opúsculo de 1768, pero exponen a priori la consistencia del espacio y del tiempo en cuanto que son intuiciones puras y principios de conocimiento. Y en esta exposición, manifiestan una herencia metodológica nueva. Torretti sostiene lo siguiente respecto de esto mismo:

El procedimiento de la exposición trascendental, empleado ya en el *De mundi*, sin un sonoro título que lo destaque, contiene el meollo de la gran innovación metodológica que permitirá a Kant establecer su original teoría del conocimiento a priori. (*Manuel Kant*, tomo I, p. 223).

En efecto, la diferencia entre sensibilidad y entendimiento se funda en el hecho de que a la primera pertenecen intuiciones, esto es, una referencia directa e inmediata al objeto, en tanto a la segunda pertenecen conceptos, es decir, una referencia indirecta y mediata al objeto. En los términos de Kant, esto quiere decir lo siguiente: que las partes contenidas en el concepto caen *bajo* él, es decir, el concepto está fuera de las partes que lo constituyen. Por ejemplo, el concepto ‘hombre’ con respecto a sus instanciaciones particulares. Se dice que tal concepto está fuera de las partes (sus instanciaciones), porque es una abstracción, esto es, cada una de sus partes no con-

15 Cf. *KrV*, B38.

16 Nótese que Kant reserva la palabra ‘deducción’ (*Deduktion*) para la demostración de los conceptos puros del entendimiento. No obstante, debe tomarse en cuenta que esta deducción tampoco es lógica, en el sentido de una composición de premisas y conclusiones. Cf. *KrV*, A84/B117-A85/B118; además, cf. HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, p. 78, §17 y ROSALES, A. (2009), pp. 143-148.

tiene *totalmente* lo que contiene el concepto. La instanciación del concepto posee más notas que lo que significa el concepto en general. Así, por ejemplo, un hombre particular es por cierto un hombre, pero sus características no se agotan simplemente en su humanidad, sino que además posee rasgos que lo particularizan como ese hombre. Y en este sentido, lo que este hombre sea no se contiene totalmente en el concepto 'hombre', sino que esto es sólo un aspecto de él, un aspecto fundamental si se quiere, pero que al fin y al cabo no contiene todo lo que este sujeto es. Por ello, se dice que el concepto es una abstracción, y precisamente por eso, que está fuera de sus partes.

En cambio, Kant descubre un tipo de relación completamente diferente entre el espacio y el tiempo como totalidades y las partes de ellos, pues cada parte del espacio contiene absolutamente lo que contiene el espacio como totalidad. Y en este sentido, el ser de una parte del espacio es completamente igual al ser del espacio considerado como totalidad; no hay rasgos particulares de cada parte que no estén en el todo. Por ello, se afirma que las partes del espacio están *en* el espacio, no más allá de él. El espacio en general comprende *en sí*, no *bajo sí*, a sus partes que lo constituyen como tal.

De esta forma, tanto las partes de un concepto como las partes de una intuición contienen la totalidad de su concepto o intuición general, pero de manera diferente, porque en el primer caso, las partes caen bajo el concepto, es decir, las partes no son todo lo que es el concepto general, y en ese sentido están más allá del concepto; pero en el segundo caso, las partes están en la intuición, es decir, las partes son todo lo que es la intuición general, de modo que la intuición general comprende *en sí* a sus partes¹⁷.

De este argumento, presente tanto en la *Dissertatio* como en la *KrV*, y que muestra que el espacio y el tiempo son intuiciones, Kant deriva el hecho de que estos sean a priori. Sin embargo, esta referencia no le pretende quitar fuerza demostrativa al resto de los argumentos dados por Kant. He aquí el pasaje en cuestión, en relación con el espacio:

Él es esencialmente uno; lo múltiple en él, y por lo tanto también en el concepto común de los espacios en general, consiste solamente en limitaciones. De aquí se sigue que, en atención a ellas, *yace* como fundamento una intuición a priori (que no es empírica) de todos los conceptos *del espacio (von demselben)*. (A25/B39)

17 Para este punto, cf. Ak 2:399 (2) y 2:402 (B); *KrV*, A25/B39 y A32/B47; también TORRETTI, R. (2005), tomo I, pp. 227-229.

Kant comprende que esta relación del espacio y del tiempo con sus partes implica una unidad esencial en ellas, cuya multiplicidad sólo le adviene en la medida que haya una limitación de esta totalidad unitaria. Nuestros diversos conceptos de espacios o representaciones espaciales en general sólo tienen su posibilidad en cuanto espaciales debido a una unidad previa en la que estos conceptos se basan. Esta idea de que el espacio como intuición sea previo, no quiere decir que sea anterior en el orden de la generación de estos conceptos, sino en el sentido de ser a priori, es decir, en el sentido en que es anterior el fundamento respecto de lo fundamentado. Por esta misma razón, Kant no asume una generación psicológica de los conceptos de espacio y tiempo, como si primero (en el orden de la generación) adquiriésemos sensaciones aisladas, y luego sobre ellas se impusieran las formas de espacio y tiempo¹⁸. Esto sería, a mi juicio, malentender la radicalidad de la doctrina que Kant expone. Y el pasaje citado apoya, por cierto, esta idea: es en el objeto mismo representado en el que puede deslindarse su fundamento sensible, de tal modo que la particularización de ese espacio y ese tiempo no es nada más que una limitación o restricción de una unidad más fundamental, que yace como condición de posibilidad de esa misma concretización.

Por ello, esta unidad fundamental sensible que Kant descubre y nombra como intuición, a saber, la forma de la sensibilidad, expresa una clara diferencia entre la caracterización puramente intelectual y una caracterización sensible. El ser sensible de los principios del conocimiento, que constituye la causa de *otra* facultad de conocer, se funda en el ser particular puro (como opuesto al ser general) de las formas que la constituyen, es decir, en el hecho de que ellas sean intuiciones, y no conceptos.

3. EL ORIGEN DEL PROBLEMA CRÍTICO. ACTIVIDAD Y RECEPTIVIDAD

Ahora bien, debe tenerse especial cuidado por lo que se entiende bajo los conceptos de espacio y tiempo. Estos, en cuanto que son condiciones de objetos sensibles, no son ellos mismos otros objetos ya constituidos con anterioridad a lo que condicionan, sino que son lo que relaciona, y en este sentido, son relación pura. Pero como condiciones relacionantes, no existen

18 Para una consideración sobre esta interpretación psicológica, cf. PATON, H. J. (1961), Book II, chapter VI, § 8, pp. 137-143. Por su parte COHEN, H. en *Kants Theorie der Erfahrung*, discute constantemente contra interpretaciones psicologistas; cf. COHEN, H. (2006), VIII, pp. 105-109, por ejemplo.

al margen de lo que relacionan, esto es, no existen sin algo que relacionar, pues su particular modo de ser está referido necesariamente a objetos sensibles. Esto lleva en sí la idea de que espacio y tiempo sólo pueden constituirse como la sola *posibilidad* de que los objetos se constituyan de un modo especial, a saber, el espaciotemporal.

Por otro lado, tales condiciones de posibilidad no se adhieren a los objetos sensibles de una manera accidental, como si estos objetos pudiesen existir sin el espacio y el tiempo. Lo que Kant entiende con respecto a su doctrina de la sensibilidad, tanto en la *Dissertatio* como en la *KrV*, es que la forma de la sensibilidad le da su condición de ser sensible a un objeto. Todo aquello que caiga bajo las formas de espacio y tiempo es, y debe ser, sensible, porque la materia de este objeto es siempre para un sujeto; mas esta materia no se presenta, por decirlo de alguna manera, en bruto, sino que solo llega a ser “materia para un sujeto” en la misma medida que ella se conforme a lo que el sujeto pone, esto es, la forma espacio temporal. Sin embargo, ya se considere por sí misma esta materia, ya esta forma subjetiva, no debe perderse de vista que ambas llegan a manifestarse como lo que son exclusivamente en su mutua referencia, pues lo que se entiende por objeto sensible es una sensación espacio temporal, es decir, un compuesto de materia y forma en el sentido que he explicado. Por esta razón, el espacio puro no es el arriba o el abajo, ni el tiempo puro es el pasado o el presente, sino más bien la posibilidad de que los objetos sensibles se ordenen de cierto modo.

Si bien el objeto sensible toma su “ser sensible” de las formas de espacio y tiempo, me abstengo de comentar por ahora el origen de su “ser objeto”, principalmente porque la conciencia de esto último sólo se realiza en la *KrV*. La *Dissertatio* no tenía presente el problema de cómo sea posible que algo llegue a ser *objeto* de conocimiento, por lo cual, de hecho, Kant no tiene problema en distinguir dos mundos sin conciliación alguna, a los que corresponden dos tipos de objeto diferentes, el uno sensible y el otro intelectual. Pero lo que sí visualiza, con toda claridad, ya en esa época es la necesidad de una coordinación a priori de las sensaciones, esto es, de un orden determinado sensible que no proviene desde los mismos datos coordinados, pero que tampoco existe más allá de la materia misma, sino que es un principio de determinación del sujeto. Sostiene Kant en la *Dissertatio*:

Sin embargo, en la representación del sentido se encuentra primeramente aquello que puede denominarse *materia*, es decir *sensación*, pero además aquello que puede llamarse *forma*, es decir *configuración* (*species*) de lo sensible, que se manifiesta en cuanto aquello (*varia*) que afec-

ta a los sentidos es coordinado mutuamente de cierto modo por una ley natural del espíritu (*animi*). Además, como la sensación, que constituye la *materia* de la representación sensible, revelando por cierto la presencia de algo sensible, depende en cuanto a su constitución (*quoad qualitatem*) de la naturaleza del sujeto, en la medida en que él es modificable por este objeto, así también la *forma* de esta precisa representación expresa una cierta referencia o una relación de lo sentido, pero que no es propiamente un bosquejo o un esquema del objeto, sino nada menos que una determinada ley ínsita a la capacidad de conocimiento (*menti*)¹⁹ de coordinar lo sentido que proviene de la presencia del objeto. (Ak 2:392-3, § 4)

Espacio y tiempo, por lo tanto, no son el orden particular presente en un determinado objeto sensible, es decir, no son este espacio ni este tiempo particular, ni tampoco una abstracción de esta particularidad, como si fuesen una especie de receptáculos vacíos, sin objetos particulares²⁰. Antes bien, ellos son leyes ínsitas o innatas al sujeto²¹, conforme a las cuales la sensación puede ser coordinada de un determinado modo. Por ello, la particularidad o especificidad de esta ley sensible en una materia, entonces, no le viene en virtud de ella misma como ley, sino en virtud de la materia en la que ella se da. De ahí que exista este tiempo o este espacio, porque un objeto sensible representa el modo particular en que la ley se especifica, es decir el modo concreto en que ella se activa como ley.

Me parece que es significativo, además, resaltar el hecho de cómo el sujeto se constituye, a la vez, como algo activo y receptivo respecto de un objeto sensible, porque aun cuando tenga la posibilidad de ser afectado por objetos, su receptividad no es pura pasividad, sino que tiene una cierta estructura determinante (activa). La forma de la sensibilidad constituye la posibilidad de ser afectado, pero este tipo de afección no es totalmente pasivo. Por esto, puede resultar paradójica la formulación de los principios sensibles, según la cual espacio y tiempo son las condiciones *de la afección o de*

19 Sigo acá la traducción de WEISCHEDEL, W. para 'mens': 'Erkenntniskraft'. Cf. *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, p. 31.

20 Cf. COHEN, H. (2006), pp. 45-46.

21 Sobre este punto, Cassirer revela con justicia, en mi opinión, la distinción entre poseer una idea innata y poseer una ley innata, en la que Kant ahondará su idea de apriorismo. Cf. CASSIRER, E. (2003), pp. 127-129. También, Cohen reinterpreta la idea de 'ser innato' en el sentido kantiano de 'ser a priori', cf. COHEN, H. (2006), VII, pp. 93-94 y 102-105.

*la receptividad del sujeto*²², ya que, en cuanto que son condiciones, representan una cierta actividad, a saber, la de ser principio.

Ahora bien, a pesar del dualismo entre sensibilidad y entendimiento que mantiene la *Dissertatio*, Kant percibe ya que hay en la facultad sensible una cierta actividad que está directamente relacionada con la función que le corresponde ejecutar, a saber, la de ser la forma de lo sensible en general. Creo que esto es relevante, porque en cierta forma puede orientar el problema de la relación esencial entre el entendimiento y la sensibilidad a través de la pregunta por el origen de una *actividad sensible pura*. En un comienzo, Kant parece asumir, sin ningún tipo de cautela, que el modo de recepción tiene que ser activo, esto es, tiene que ser un principio; pero esta misma idea de principio con respecto a la sensibilidad no es llevada hasta sus últimas consecuencias, puesto que subsiste aún el problema del dualismo. Efectivamente, la independencia entre el entendimiento y la sensibilidad de la *Dissertatio* no permite mostrar aún el profundo arraigo que posee la unidad de la intuición a priori (que es sensible-receptiva) en la unidad del concepto a priori (que es intelectual-activa). O dicho de otro modo, el dualismo no permite explicar cómo la receptividad (sensibilidad) puede llegar a ser activa.

Con todo, es verdad que Kant no plantea este problema del dualismo en los mismos términos utilizados acá, pero creo que su solución tiene directa relación con la toma de conciencia del carácter activo de la sensibilidad y de su reconducción hacia la actividad del entendimiento. La *KrV* también se refiere múltiples veces a la sensibilidad como receptividad o pasividad, pero pienso que en esta obra hay más conciencia respecto de su rol *principlial*. Dicho de otra manera, ahondar en la idea kantiana de principio del conocimiento sensible implicará desentrañar el problema del dualismo, en la misma medida que se vuelva a pensar la idea de una *capacidad* receptiva, pues esta importa una cierta actividad cuyo origen se desconoce en la época de 1770, y que sólo saldrá a la luz con la primera redacción de la *KrV*.

Pues bien, a pesar de que esto sea claramente un problema sistemático no abordado por Kant en 1770, el dualismo, como un problema filosófico, se le presenta a Kant de otra manera, en un primer momento al menos, un par de años después. En la carta dirigida a Marcus Herz el 21 de febrero de 1772, Kant se da perfecta cuenta de que la dificultad principal de su concepción dualista de la realidad tal como la entiende en la *Dissertatio* es el fundamento de la referencia de nuestras representaciones a objetos. Para explicar

22 Cf. *KrV*, A23/B37, A26/B42, A44/B61 y A51/B75.

este problema, primero deben atenderse los dos únicos modos, en un principio al menos, de entender esta referencia, según el planteamiento de esta carta: (i) si la representación se compone *solamente* de la manera en que el sujeto es afectado por el objeto, de modo que la relación entre objeto y representación se da en términos de causa y efecto respectivamente. La representación sería, pues, sólo un efecto del objeto, sin importar ahora si ella representa en sí al objeto o tal como este aparece al sujeto. Esto último queda fuera de consideración, porque aparentemente Kant no quiere entrar a detallar cuál sea el ser de esta representación, sino simplemente establecer que el origen de ella es algo distinto al sujeto. O bien, (ii) si lo que llamamos “representación” fuese activo y produjese su objeto, de modo que este último sería sólo el efecto de aquella representación. Kant piensa acá, por ejemplo, en un entendimiento divino que crea su propio objeto, un *intellectus archetypus* cuya intuición es el mismo fundamento de las cosas y cuya relación con objetos es, por ello, completamente inmediata y suficiente. Sin embargo, también considera un entendimiento pasivo que nada tiene que ver con la constitución del objeto mismo, un *intellectus ectypus* cuyo proceder lógico deriva sus datos de las intuiciones sensibles²³. Sin embargo, el problema es que *nuestro* entendimiento ni es puramente pasivo (en el sentido de (i)) ni es puramente activo (en el sentido de (ii)), sino que es una mezcla de ambas características. Al respecto, dice Kant:

Sin embargo, nuestro entendimiento, mediante sus representaciones, ni es la causa del objeto (salvo en el caso de los fines morales), ni el objeto es la causa de nuestras representaciones intelectuales en el sentido real (*in sensu reali*). Por lo tanto, los conceptos puros del entendimiento²⁴ no tienen que ser abstraídos de las percepciones, ni tienen que expresar la recepción de representaciones a través de los sentidos; pero aunque ellos tengan que tener su origen en la naturaleza del alma, no son causados por el objeto ni provocan que el objeto mismo sea. (Ak 10:130. Las citas de toda esta carta siguen la traducción inglesa).

En relación con el problema del dualismo que arriba había planteado y con la conciencia de que una capacidad receptiva como la sensibilidad también es en cierto modo activa, podría decir que el foco del asunto se

23 Probablemente Kant esté pensando en el uso lógico (*usus logicus*) del entendimiento descrito en la *Dissertatio*. Cf. Ak 2:393, §5.

24 Kant no está pensando acá en los conceptos puros que en la *KrV* llamará también, de un modo más técnico, categorías.

traslada en esta carta desde la consideración de los principios mismos de la sensibilidad hacia la misma actividad del entendimiento. Es decir, si bien Kant no veía ninguna dificultad en su nuevo descubrimiento de una sensibilidad pura, percibe el problema del dualismo, en mi opinión, no directamente atendiendo a la relación entre receptividad y actividad, como sugerí más arriba que se podía abordar este tema, sino atendiendo a la referencia de los conceptos puros de un entendimiento finito a los objetos a que se aplican en el mundo. Pues ¿cómo es posible que los conceptos del entendimiento se adecuen a su objeto, si ellos mismos no son la causa de este objeto (no lo producen, como sí hace el entendimiento divino) ni, a su vez, el sujeto ha sido afectado por él, ya que tales conceptos no han sido derivados de las representaciones sensibles? En efecto, las representaciones intelectuales en sentido real (no en sentido lógico), según la *Dissertatio*, presentaban las cosas tal como ellas eran en sí mismas.

Pero frente a este problema, permanece insoluble la cuestión de cómo sea posible que una representación pueda referirse a una cosa tal como ella es en sí misma sin ser afectada por él ni sin que ella produzca tal cosa. Es decir, en este período de su pensamiento, lo que le causa real problema a Kant es explicar cómo un entendimiento finito, que no es completamente receptivo, debido a que posee representaciones en virtud de su propia actividad, ni completamente activo, debido a que no produce los objetos de estas representaciones, puede lograr una cierta conformidad con sus objetos de conocimiento. Este problema es planteado con toda su fuerza en el siguiente pasaje:

Pero en el caso de las relaciones que envuelven cualidades –tanto el hecho de cómo mi entendimiento puede formar, completamente a priori, por sí mismo conceptos de cosas con los que los hechos debieran necesariamente adecuarse, como el hecho de cómo mi entendimiento puede formular principios reales que conciernen a la posibilidad de tales conceptos, con los cuales la experiencia tiene que estar en una exacta adecuación y que sin embargo son independientes de la experiencia– esta cuestión de cómo la facultad del entendimiento logra esta conformidad con las cosas mismas está aún abandonada en un estado de oscuridad. (Ak 10:131).

Con todo, Kant aún no ve la radicalidad de este problema ante sus ojos ni todos los matices involucrados en él. A pesar de que, como afirma Cassirer, todos los criterios de que habría de salir la *KrV* se hallan implícitos en el planteamiento de esta carta y de que, precisamente acá, ya se ha efectuado lo

que Kant llamará más tarde la revolución del modo de pensar, el viraje copernicano del problema del conocimiento²⁵, Kant no había percibido aún toda la extensión del problema ni su completa solución. Una muestra de ello es el hecho de que programaba dedicarle a estas investigaciones tres meses, como afirma en esta misma carta a Herz, pero termina su labor recién nueve años después.

Por otra parte, aun cuando Kant distinga en 1770 con claridad una facultad sensible de una facultad intelectual y los ámbitos diferentes en que ellas operan, y comprenda que la grave dificultad de este dualismo está atada a la posibilidad de que nuestro entendimiento, mediante sus propios conceptos, pueda referirse a objetos que deben afectarnos, ello no elimina el hecho de que en las entrañas de este problema exista también otro modo de plantearlo, a saber, si se considera cómo sea posible que haya una actividad de suyo receptiva, sin que esto resulte en sí mismo contradictorio. Creo que esta cuestión puede ponerse al descubierto, puesto que Kant comprendió, desde mi punto de vista, que los solos principios del conocimiento sensible no bastan para la constitución de un *objeto* sensible en general y que, por lo tanto, es necesaria una relación entre los conceptos puros de un entendimiento finito y el espacio y el tiempo como condiciones de la afección de un objeto sensible; una relación, en definitiva, entre lo activo y lo pasivo en general. Si todo esto es posible, como pienso efectivamente que lo es, Kant habrá solucionado la cuestión planteada en su carta a Herz, conforme a la cual no era posible la referencia de conceptos a objetos.

25 CASSIRER, E. (2003), p. 159. Para un análisis de la centralidad de esta carta en la filosofía de Kant, cf. *op. cit.*, pp. 155-161.

CAPÍTULO II
LA RECEPTIVIDAD COMO LÍMITE DE LA ACTIVIDAD
COGNOSCITIVA. DISCUSIÓN ENTRE
M. HEIDEGGER Y E. CASSIRER

Creo que el modo en que Kant plantea el problema del conocimiento en la carta a Marcus Herz que analizamos anteriormente da cuenta, con claridad, de que este tenía muy presente la relación existente entre conocer y finitud. La comparación de Kant con un entendimiento infinito es sugerente precisamente en este sentido. Pero mi idea no se atiene a que Kant haya pensado *meramente* la cuestión de la finitud en su referencia al problema del conocimiento, sino que esta resulta esencial para el esclarecimiento de la posibilidad de que nuestro entendimiento pueda referirse a objetos. Con esto, quiero decir que haberse preguntado por la posibilidad del conocimiento humano es haber pensado, al mismo tiempo, el problema de la finitud desde su fundamento. Y en este sentido, el cuestionamiento de Kant en torno a cómo sea posible que el entendimiento humano pueda referirse a objetos tiene validez justamente porque nuestra facultad intelectual está constituida de tal modo, que ella no puede darse a sí misma un objeto de conocimiento.

En 1772, Kant percibe que la explicación de la constitución de los objetos intelectuales no sólo era confusa, sino que estaba en duda su misma posibilidad, porque la facultad intelectual no es suficiente por sí misma para darles realidad efectiva. Desde este punto de vista, considero que el surgimiento de la sensibilidad está estrictamente relacionado con la cuestión de la finitud humana, pues aquella facultad vendría a ser aquello otro que requiere el entendimiento para la conformación de un objeto de conocimiento. Por otra parte, creo que es importante resaltar la prioridad del entendimiento por sobre la sensibilidad en cuanto se refiere a la determinación de las condiciones de posibilidad¹ y reconducir la explicación de la aparición de esta a

¹ Evidentemente, esto no quiere decir que el entendimiento no tenga un grado de dependencia respecto de la sensibilidad en cuanto al acceso a objetos de conocimiento (*KrV*, A19/A33). Además, debe tenerse presente que la referencia del entendimiento a la sensibilidad

la limitación de la actividad intelectual humana, con el fin de producir una unidad sintética superior.

Martin Heidegger, sin embargo, planteó algo distinto en su *Kant y el problema de la metafísica*; y si bien estoy de acuerdo en muchas de las ideas aparecidas en este libro, me llama la atención una de ellas. La discusión con Heidegger, y luego con Cassirer, tiene la finalidad de resaltar un doble aspecto, que resulta central para el propósito de este trabajo: (i) poner de manifiesto que el conocer humano teórico es finito y situar el surgimiento de una sensibilidad en este contexto (esto último será detallado más ampliamente en el capítulo 3); y (ii) establecer que la sensibilidad tiene su razón de ser en el plano trascendental como límite de una espontaneidad.

1. EL ARGUMENTO DE M. HEIDEGGER A FAVOR DE LA INTUICIÓN SOBRE EL CONCEPTO

Creo que Heidegger está en lo correcto cuando sostiene que uno de los problemas fundamentales que está a la base de toda la *KrV* es el problema de la finitud del conocimiento humano. Afirma Heidegger:

El fundamento radical (*Quellgrund*) para la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, de tal modo que resulta esencial para lo medular de esta problemática de fundamentación precisamente la humanidad de la razón, esto es, su finitud. A partir de esto, vale concentrar la característica del campo originario sobre la clarificación de la esencia de la finitud del conocimiento humano. Pero esta finitud de la razón no consiste de ningún modo, solamente y en primera instancia, en que el conocer humano muestre muchas deficiencias de inconstancia, imprecisión y error, sino que ella radica en la constitución esencial (*Wesenbau*) del conocimiento mismo. La limitación fáctica del saber es sólo una consecuencia de esta esencia. (GA 3, p. 21, § 4)

El propósito de la *KrV* no sería mostrar, evidentemente, los caracteres fácticos según los cuales nuestro conocimiento es, por cierto, finito, en el sentido de que cometemos muchos errores o de que efectivamente no podemos prever todas las consecuencias que se siguen de nuestras acciones. Antes bien, todos estos defectos fácticos suponen que el ser humano posee

constituye un tipo específico de acto objetivante, a saber, el *Erkennen*; y consiguientemente, debe ser distinguido de un *Denken* y de un *Einsehen*, presentes explícitamente en las otras dos críticas.

él mismo una imperfección en su particular modo ser, y sólo en virtud de ello, es posible explicar desde su fundamento todas estas imperfecciones fácticas. Tal caracterización esencialmente finita del conocimiento humano es una cuestión que está presente fundamentalmente en el planteamiento central de la *KrV* y, por ello, al menos uno de los motores centrales de esta sería el mismo problema expuesto en 1772. Por lo tanto, la finitud humana en general se manifestaría en la necesidad de que nuestro entendimiento se una a otra facultad como consecuencia de la insuficiencia constitutiva de sí mismo para poder relacionarse con las cosas del mundo.

Ahora bien, no deja de ser problemático referirse a la facultad total del conocimiento como si estuviese compuesta de dos ítems distintos, porque no sólo habría que explicar qué significa esto (dos facultades en una, sin caer en el dualismo), sino porque habría que explicar, si es posible, cómo se articulan estas dos facultades en orden a formar una sola. Con todo, si se atiende a la incapacidad de nuestro entendimiento para formar su objeto de conocimiento, la derivación de la sensibilidad debe surgir, en mi opinión, desde esta misma limitación de su actividad. Es decir, hablar de la limitación del entendimiento es hablar, entonces, de cómo surge la sensibilidad como facultad a partir de este mismo límite, de tal modo que la sensibilidad no sea algo que le advenga a nuestro entendimiento desde fuera de sí mismo, sino que ella se constituya precisamente por causa de esta limitación. Consiguientemente, la exposición de la finitud del conocimiento explicaría que el hecho de darle dos nombres distintos a una misma unidad (de dos facultades distinguibles: sensibilidad y entendimiento), no es otra cosa que resaltar dos *aspectos* de una y la misma estructura fundamentalmente finita del conocimiento de las cosas, lo cual es algo que aún debe ser justificado.

Pero centro mi atención en este punto, porque al parecer Heidegger piensa algo diferente al respecto. No obstante su acierto en plantear el problema del conocimiento como un problema de la finitud humana, comete un error, a mi modo de ver, al caracterizar el punto de origen de tal finitud. Él afirma que conocer es primeramente intuir, es decir, la esencia del conocimiento es intuición, porque el conocimiento divino representa la actividad cognoscitiva en su sentido más propio. Esta afirmación sola, al menos en principio, no representa ningún problema, si se está entendiendo por intuición, en todo momento, la actividad propia que le compete al acto de conocimiento, esto es, la formación de un objeto. El problema aparece cuando Heidegger sostiene que, por la misma razón de que la esencia del conocimiento es intuición, debe dársele un carácter primario a la sensibilidad (intuición pura)

por sobre el entendimiento, precisamente por el hecho de que Kant la caracteriza como el modo de *intuición* humano. Heidegger no parece poner ningún tipo de restricción en este sentido al caracterizar a la sensibilidad como aquello que constituye el punto primordial del conocimiento. Ténganse presentes los siguientes pasajes:

Pero en contra de esto, tiene que sostenerse que la intuición conviene a la esencia propia del conocimiento y que en toda reciprocidad de la referencia entre intuición y pensar, *ella tiene la real importancia*. Esto no surge claramente de la ofrecida explicación de Kant y del entrecomillado de la palabra 'intuición', sino que, también, sólo en esta interpretación del conocimiento es posible comprender lo esencial en esta definición, es decir, la finitud del conocimiento. (*Op.cit.*, p. 23, § 4; énfasis mío)

La intuición finita está remitida al entendimiento, en cuanto requiere de una determinación. *Éste no sólo pertenece a la finitud de la intuición, sino que es tanto más finito, en cuanto le falta incluso la inmediatez del intuir finito*. Su representar exige un rodeo, una referencia a lo general, mediante lo cual y desde lo cual lo particular múltiple se vuelve representable conceptualmente. Este rodeo (discursividad) perteneciente a la esencia del entendimiento es el indicio más preciso de su finitud. (*Op.cit.*, pp. 29 – 30, § 5; énfasis mío)

Pero la pertenencia necesaria de la sensibilidad y el entendimiento respecto de la unidad esencial (*Wesenseinheit*) del conocer finito no excluye, sino que incluye que una jerarquía se base en la fundación estructural del pensar sobre la intuición, *en cuanto que [ella es] el representar directivo (das führende Vorstellen)*. (*Op. cit.*, p. 35, § 6; énfasis mío)

Como se ve en el primer pasaje, Heidegger sostiene que el conocimiento es esencialmente intuición. Esta tesis no es nueva, y puede remontarse a la distinción platónica y aristotélica entre *noûs* y *diánoia*. Pero el argumento de Heidegger da un paso más y afirma que la validez de esta tesis no ha de extenderse solamente al *intuitus originarius*, sino también al *intuitus derivatus*, esto es, al conocimiento humano; y específicamente a la sensibilidad pura. De este modo, la sensibilidad poseería un rasgo más fundamental que el entendimiento por tener un carácter directo con los objetos, pues tanto en el conocimiento divino como en el conocimiento humano, el intuir se dirige inmediatamente al objeto. Esto es lo que sugiere el segundo pasaje cuando Heidegger sostiene que el entendimiento no posee la inmediatez de la intuición. Aparentemente, Heidegger pretende salvar este rasgo de inmediatez

en el conocimiento y caracterizarlo como el punto fundamental del conocer por ser aquello que permite la apertura y la relación inmediata con el ente².

El argumento de Heidegger podría ser formulado como sigue. El entendimiento humano ciertamente no tiene una relación directa con sus objetos de conocimiento debido a la insuficiencia de su actividad, sino que se relaciona con ellos mediante la sensibilidad. Es decir, el entendimiento humano tiene una relación mediata con los objetos de conocimiento. En cambio, la sensibilidad sí posee esta inmediatez, aun cuando requiera ser determinada por el entendimiento (pasaje 2). Por lo tanto, si la facultad sensible es la que intuye, esto es, la que posee una relación inmediata con el objeto, será también la facultad más elevada jerárquicamente. Este parece ser el razonamiento de Heidegger detrás de su planteamiento.

Sin embargo, si tengo razón y la descripción anterior es correcta, Heidegger cometería un error en esto, a mi modo de ver, porque el intuir no constituye la esencia del conocer por ser primeramente inmediato, sino por ser primeramente activo; o dicho de otro modo, la inmediatez que posee la intuición divina es diferente de la inmediatez que posee la intuición humana. Y así, en tanto la inmediatez se predique de cada una de ellas, tendrá un significado diferente. No es lo mismo la inmediatez dicha del conocimiento divino que dicha del conocimiento humano.

La inmediatez que posee la intuición divina se debe a la eterna actividad de su operación. La referencia inmediata al objeto³ es solamente una consecuencia del hecho de que esa intuición produce lo que va a conocer; es decir, el 'objeto' de conocimiento del intuir divino se constituye en y por el mismo acto de conocimiento, es un mismo acto el que conoce, porque causa lo que conoce. El conocimiento divino causa su objeto, y *causándolo*, lo conoce. Como afirma el mismo Heidegger, el conocimiento divino es un contacto directo con el mismo ente que produce o crea⁴. En él, no es necesario

2 Esta parece ser la idea de Heidegger al sostener que la intuición finita es dadora (*gebend*). Cf. GA 3, p. 30.

3 Heidegger se da perfectamente cuenta del problema que acarrea sostener que un entendimiento infinito produzca su propio objeto, porque esta misma palabra ya indica una imperfección; 'objeto' (*Objekt, Gegenstand* en alemán) es lo que yace al frente. Por esta razón, Heidegger evita hablar de objeto cuando se refiere a este entendimiento, y utiliza la expresión 'ente en sí'. Cf. HEIDEGGER, M., GA, § 5, pp. 32-35. Por mi parte, si bien teniendo a la vista esta importante nota, seguiré hablando de objeto en el caso del conocimiento divino.

4 Cf. GA 3, p. 31.

algo distinto al intelecto divino para la captación del ente ni tampoco son necesarios una serie de pasos sintéticos para su producción.

Así, debido a esta causalidad directa (si se nos permite esta expresión) de lo que se va a conocer, el intuir divino es inmediato respecto de su objeto. Pero ello mismo indica que no es por razón de su inmediatez, por lo que el conocer divino es esencialmente conocimiento, sino *por razón de la actividad del conocimiento en la constitución del objeto*, que es el rasgo fundamental del conocer en cuanto tal. Es precisamente esta producción del objeto de conocimiento, que Kant ya refería en su carta a Herz de 1772 a la intuición divina, lo que constituye lo fundamental en el acto cognoscitivo. Y por lo tanto, la inmediatez es sólo una consecuencia necesaria de esta producción, y no aquello esencial que constituye al conocimiento como tal, pues lo que permite el contacto directo con el objeto de conocimiento es precisamente la falta de necesidad de recurrir a algo diferente del poder del intelecto divino mismo.

Sin embargo, la inmediatez dicha del conocimiento humano no puede tener el mismo significado que en el caso del conocimiento divino, porque en el conocimiento humano es necesaria la referencia a algo distinto del poder intelectual, a saber, la materia del conocimiento. Efectivamente, esta materia es provista por la sensibilidad⁵, y en este preciso sentido se podría sostener que la sensibilidad se mantiene en una relación de inmediatez respecto de esta materia. Así, en estricto rigor, la inmediatez de la sensibilidad no es respecto de un *objeto* de conocimiento, sino respecto de la materia necesaria para la formación del objeto. Esta diferencia no es menor, porque el contacto directo del conocimiento humano con esta materia implica la necesidad de que el intelecto humano quede referido a algo distinto de sí mismo y de que esta materia sea enlazada sintéticamente para la formación de un objeto de conocimiento.

Pero si esto es así, la intuición de la sensibilidad no puede ser caracterizada como la aspecto fundamental del conocimiento humano, porque lo dado en cuanto dado no es conocimiento. Aparentemente, Heidegger considera a la sensibilidad como superior al entendimiento en virtud de esta inmediatez respecto de la materia del conocimiento, sin haber captado, al parecer, que esta inmediatez debe ser reconducida hacia su causa propia, a saber, la actividad por que se produce el objeto. Consiguientemente, la facultad que prima en nuestro conocimiento tendrá que ser precisamente

5 Cf. *KrV*, A19/B33.

aquella a la que le pertenece principalmente la actividad, es decir, nuestra espontaneidad intelectual⁶.

A pesar de lo anterior, Heidegger enfatizó con entera claridad que nuestra espontaneidad era finita, esto es, no productora por sí misma de su objeto de conocimiento, porque ella posee una limitación. El entendimiento humano es entonces finito, porque es limitado. Y 'ser limitado' acá no quiere decir sino que requiere que el objeto de conocimiento le sea dado. El carácter limitado de nuestra actividad viene, por lo tanto, precisamente por el hecho de que esta actividad requiere que su objeto de conocimiento sea recibido 'desde otro lado'. Ya habré de explicar, principalmente en el capítulo 3 y en parte del 4, en qué consiste este 'ser dado' que requiere el entendimiento humano, pues esto tiene directa relación con la idea de que el entendimiento requiera de una sensibilidad que funde las condiciones del 'ser dado' del objeto de conocimiento. Por ahora, es importante haber destacado el rol del entendimiento por sobre el de la sensibilidad, en orden a fundamentar que la sensibilidad debe ser derivada de la imperfección esencial que el mismo entendimiento posee en la formación de un objeto de conocimiento.

2. LA SENSIBILIDAD COMO LÍMITE. LA RESPUESTA DE E. CASSIRER

Con respecto a esta misma objeción a Heidegger, Cassirer, en el artículo que responde al libro de este sobre Kant, hace ver un punto central que se adecua a lo que he sostenido hasta ahora, pero que presenta otros matices más complejos que tendré que dejar a un lado. En primer lugar, Cassirer está completamente de acuerdo con el planteamiento de Heidegger según el cual el esquematismo representa la síntesis final del análisis de las facultades de conocimiento. Con el esquematismo, queda claro que nuestra actividad cognoscitiva debe ser necesariamente una actividad finita que constituye, para decirlo en palabras heideggerianas, el horizonte ontológico sobre el cual se expresa la misma posibilidad de los entes como objetos de conocimiento; o dicho de otro modo, el esquematismo constituye la posibi-

6 Es necesario hacer la distinción entre dos cosas: 1) el primado de la intuición sobre el pensamiento discursivo y 2) el hecho de que el intelecto humano no sea, en sí mismo, intuitivo y que, consiguientemente, la única forma de intuición posible para el hombre sea la sensible. Evidentemente, cuando Heidegger sostiene que la intuición es la esencia del conocimiento (pasaje 1 de más arriba) está pensando en 1. Sin embargo, cuando afirma que la sensibilidad tiene un primado sobre el pensar (pasaje 3), Heidegger parece estar confundiendo 1 y 2.

lidad de la trascendencia del sujeto hacia objetos de conocimiento⁷. Pero la misma posibilidad de esta trascendencia está representada por la actividad de una sola facultad que expresa la síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento, a saber, la imaginación trascendental. Esta es la expresión unitaria de las condiciones trascendentales inherentes al sujeto humano, que vuelven posible tanto los aspectos intelectuales como los aspectos sensibles del objeto de conocimiento. Es decir, la imaginación trascendental constituye el punto máximo al que pueden y deben referirse las condiciones de la experiencia en su totalidad.

Pues bien, Cassirer parece no tener ningún problema con esta idea, y en este sentido, le parece claro también que gran parte de la exposición de Kant en su *KrV* se dirija a contestar la pregunta de cómo sea posible el conocimiento *finito* del hombre y su necesaria referencia a objetos de conocimiento. Pero para Cassirer, no debe acentuarse el rol de la sensibilidad por sobre el del entendimiento, si se considera que este es en general lo activo del conocimiento. Al respecto, sostiene:

Así, la limitación del entendimiento muestra del modo más fuerte su espontaneidad indestructible – su poder creativo genuino y no meramente derivado. Cuando el entendimiento se refiere a la intuición, no se vuelve él mismo absolutamente dependiente de la intuición ni se subordina él mismo a la intuición. Antes bien, es precisamente esta relación la que incluye en sí la fuerza positiva de toda formación y toda determinación de la intuición. Es la síntesis del entendimiento la que da definición a la sensibilidad y que hace posible para la sensibilidad relacionarse con un objeto. La objetividad que le adscribimos al conocimiento es, por lo tanto, siempre una realización de la espontaneidad, no de la receptividad. Heidegger insiste en que, según Kant, todo pensamiento tiene “meramente una posición complementaria con respecto a la intuición”. Sostiene que la intuición constituye la genuina esencia del conocimiento en la reciprocidad de la relación entre intuición y pensamiento y que, de ese modo, ella posee el peso real. (*Kant and the problem of the metaphysics*, Cassirer (1931), p. 177)

Como puede apreciarse, Cassirer no plantea su discusión con Heidegger en los términos en que he estado haciendo referencia en todo este trabajo,

7 Cf. HEIDEGGER, M., GA, p. 101, § 21: ‘Pero si el esquematismo pertenece a la esencia del conocimiento finito y si la finitud se centra en la trascendencia, entonces el ocurrir (*das Geschehen*) de la trascendencia tendrá que ser en lo más íntimo un esquematismo’.

pero creo que el pasaje recién citado puede conectarse con lo que comenté en la sección anterior de este capítulo. Cassirer se opone a la afirmación de que el pensamiento en general debe estar al servicio de la intuición como si este quedase sometido a ella, algo con respecto a lo cual Heidegger debiera estar de acuerdo, dado que “el peso real” del conocimiento está puesto sobre el intuir. Antes bien, el entendimiento no está *bajo* la intuición, aunque exista una dependencia de ella en orden a conformar las condiciones de la experiencia. La fuerza positiva en la conformación del objeto de conocimiento viene dada por la actividad del entendimiento, y si bien esta actividad es limitada, finita por estar referida a una sensibilidad, ello no quiere decir que su extensión deba restringirse meramente a las condiciones de una experiencia posible, es decir, a establecer las condiciones del ámbito empírico. Esta apertura de la espontaneidad a otro ámbito es lo que primeramente Cassirer está tratando de salvar en el pensamiento kantiano. Pero además, junto con ello, enfatiza la superioridad del entendimiento como facultad de conocimiento, puesto que de él dependen las condiciones de la objetivación de todo objeto empírico.

Conforme a esto, la inmediatez de la sensibilidad, en la que Heidegger se focalizaba para sostener la superioridad de esta respecto del entendimiento, no puede ser una inmediatez respecto de *objetos* de conocimiento sin que se haya presupuesto ya la actividad intelectual, pues la misma conformación de una cosa como objeto requiere previamente de las condiciones de tal objetividad, o sea, requiere del entendimiento antes de que se establezca cualquier tipo de relación con una cosa en general. Sin la actividad del entendimiento, no hay, en sentido estricto, objetos⁸. Pero al mismo tiempo, el único modo de que una cosa se presente ante nosotros para ser conocida en la experiencia es como objeto de conocimiento. Por lo tanto, la inmediatez de la que habla Heidegger sólo puede entenderse teniendo a la vista que la caracterización de la sensibilidad y de las acciones que le pertenecen sólo puede darse habiéndose constituido ya el ámbito propio de los objetos de conocimiento. Es decir, no es sólo que la actividad de la sensibilidad presuponga la actividad del entendimiento, sino que su actividad no puede manifestarse al margen de la de este.

8 “Pero estas [las percepciones] entonces no pertenecerían a ninguna experiencia, consiguientemente estarían sin objeto, y serían nada más que un juego ciego de las representaciones, i. e. serían menos que un sueño.” Cf. *KrV*, A 112.

Con esto, no quiero dejar entrever que Heidegger haya pensado que la sensibilidad puede constituirse como una facultad de conocimiento con independencia de la actividad del entendimiento. Pero hasta donde logro ver, resulta extraño poner el peso de las facultades en la intuición, cuando lo determinante de la posibilidad del conocimiento objetivo son los conceptos puros del entendimiento. El ser de la intuición, por lo tanto, como algo determinado, depende de la función del entendimiento⁹. En este sentido, aunque Cassirer estaba de acuerdo con Heidegger en que nuestro entendimiento es limitado respecto del ámbito empírico del conocimiento, no acepta que nuestro entendimiento sea finito respecto de *todo* ámbito de conocimiento, es decir, no acepta que la imaginación trascendental cumpla un rol fundamental en *toda* la *KrV*. Cassirer sostiene que el uso de la razón (*Vernunft*), la tercera facultad del conocimiento junto a la sensibilidad y al entendimiento, nada tiene que ver con referencia a objetos *empíricos* de conocimiento, sino con otros “objetos” de particular índole, a saber, el reino de lo fines.

El ‘otro mundo’ que Kant necesitaba y que jamás abandonó no fue otra naturaleza de cosas, sino más bien un Reino de Fines: no la existencia de substancias absolutas, sino un orden y una constitución de personalidades que actúan libremente (...). Pues el Reino de los Fines no puede ser subordinado a las leyes de la imaginación. No puede ser esquematizado sin perder su particular carácter en el intento de tal esquematismo, sin perder su ser como algo puramente inteligible. (*Op. cit.*, p. 190)

Para Cassirer, la interpretación de Heidegger falsea el pensamiento kantiano porque le hace decir algo que jamás Kant quiso decir: que nuestro conocimiento es, *en todo orden*, un conocimiento finito. Pero esto precisamente es lo que Kant niega, y donde se abre la posibilidad de que nuestra actividad cognoscitiva pueda referirse a otro tipo de objetos radicalmente diferentes a los objetos empíricos¹⁰. El desarrollo de esta idea, con todo, depende del análisis del plano moral referido a los sujetos racionales, el cual no abordaré ahora por escapar a toda la intención de este trabajo. Pero en su artículo, Cassirer se concentra en desarrollar mucho más extensamente el argumento según el cual es nuestra actividad intelectual lo primero en el orden del conocimiento, y no la sensibilidad, cuya actividad presupone al entendimiento. Esto es lo que permite, en efecto, que haya un ámbito de ‘ob-

9 Cf. CASSIRER, E. (1931), pp. 177-178.

10 Cf. Ak 5:43.

jetos de conocimiento' que nada tiene que ver con los objetos de toda experiencia posible, sino más bien con fines; y su conocimiento no depende en ningún caso de la referencia de nuestro entendimiento a la sensibilidad.

A pesar de no tratar con la profundidad necesaria la idea de esta apertura del conocimiento a otro ámbito no-finito¹¹, el propósito de breve comentario es que, a pesar de que nuestro conocimiento sea por cierto finito y que esto era algo que estaba ciertamente presente en el análisis filosófico kantiano de las facultades de conocimiento, sin embargo, ello no implica que el rasgo esencial de nuestra facultad esté puesto sobre el ser receptivo de ella, sino ante todo sobre su actividad. Por esta razón, el surgimiento de la sensibilidad como una facultad que se ordena a conocer debe ser considerado como el modo en que nuestra *actividad* cognoscitiva queda limitada por la misma razón de que su ser activo (espontaneidad) no es absoluto, esto es, que no pone en los objetos su existencia en sí, sino que requiere que estos le sean dados. Lo activo del conocimiento lleva en sí un límite, que Kant denomina sensibilidad, pero este no limita al entendimiento a no poder acceder a aquel reino de los fines al que se refería Cassirer¹². Por ello, si bien estamos de acuerdo con la tesis general de Heidegger, de que nuestro entendimiento debe ser considerado principalmente como un entendimiento finito, que requiere esencialmente de la sensibilidad para constituirse, ello no pretende sostener que la actividad intelectual esté *exclusivamente* restringida al ámbito de los objetos empíricos, porque no es el pensar el que está dirigido a la intuición, de tal modo que sea posible su acceso a objetos; antes bien, es la intuición la que está dirigida al pensar, en la misma medida en que de este dependen las condiciones para poder acceder a objetos de conocimiento.

Ahora bien, debe tenerse presente que una oposición entre sensibilidad y entendimiento en los términos que acá expuse no debe llevar a la idea de que existe, entonces, un dualismo de las facultades en el pensamiento kantiano, pues si bien las dos facultades son ciertamente distinguibles la una de la otra, esto no quiere decir que no haya una unidad fundamental que explique su interacción e incluso esta misma oposición. Digo esto, porque aún no he desarrollado el argumento más fuerte en contra de esta postura, que está

11 Para la explicación de esta tensión entre finitud e infinitud en el sujeto humano, cf. CASSIRER, E. (1931), pp. 189-192.

12 Cassirer se da perfectamente cuenta de esta dualidad en el cognoscente, presente en la obra de Kant, 'pues *su* problema (el de Kant) no es el problema del ser y del tiempo, sino más bien el problema del "es" y del "debe", de experiencia e Idea', CASSIRER, E. (1931), p. 184. Para el análisis de este dualismo en estos términos, cf. *op. cit.*, pp. 181-185.

directamente relacionado con la interpretación que deba dársele a ‘lo dado’ en el conocimiento y que pasaré a revisar a continuación. El contraste hecho en este capítulo pretendía, más bien, considerar que, como el entendimiento es el punto fuerte en la explicación del conocimiento, la sensibilidad debe ser explicada en su necesaria referencia a este, de modo que entendimiento y sensibilidad no se presenten como dos ítems independientes el uno del otro, que interactúan por alguna causa desconocida, sino que la sensibilidad sea explicada y fundamentada *en cuanto que ella es la limitación del entendimiento*, esto es, lo que representa la finitud de la actividad intelectual.

CAPÍTULO III

LA ACTIVIDAD Y A RECEPTIVIDAD EN EL CONOCIMIENTO HUMANO: EL PROBLEMA DE LO DADO

La idea de una conciencia finita es la idea de una conciencia activa y receptiva respecto de objetos de conocimientos. Sin embargo, sacar a la luz la significación de que una conciencia sea receptiva en la filosofía crítica resulta al menos problemático, puesto que debe ponerse de manifiesto qué es aquello recibido o dado en el conocimiento y, según eso, cómo debe entenderse esta pregunta en orden a la fundamentación del conocimiento. En este capítulo, trataré de mostrar que la facultad trascendental de lo recibido a priori, a saber, la sensibilidad pura, es algo allende el entendimiento, pero no por ello no perteneciente al sujeto trascendental. En este sentido, mi idea es encontrar el modo mediante el cual sea posible afirmar que lo dado a priori surge desde las mismas leyes inmanentes al sujeto y que, como no puede identificarse con el entendimiento, debe pertenecer a una unidad más radical, que contenga tanto a lo sensible como a lo conceptual. Para llevar a cabo esta tarea, creo que importante la discusión con el filósofo S. Maimon introducida en la sección 2 de este capítulo, porque él piensa que los planteamientos de la *KrV* no explican la manera por la cual pueden vincularse legítimamente la sensibilidad y el entendimiento. De alguna forma, Maimon vuelve a poner sobre la mesa el dualismo presente en la *Dissertatio*, y que Kant creía haber solucionado con la *KrV*, en relación con el cual no era posible explicar cómo una representación puede referirse a un objeto. Mi posición frente a este tema, sin embargo, será evaluar críticamente la postura de Maimon e intentar esbozar una respuesta, cuyo punto de apoyo se encuentra en la idea de reconducir ambas facultades a una sola, a saber, la imaginación trascendental. Evidentemente, esto conducirá la cuestión del surgimiento de la sensibilidad hacia el problema de cómo justificar la articulación de ambas facultades en una sola, lo cual será tratado recién en el capítulo IV.

1. LA POSIBILIDAD DE LA MATERIALIDAD A PRIORI. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Entendimiento y sensibilidad son las fuentes fundamentales del conocimiento. Kant se refiere a ellas, respectivamente, como la espontaneidad y la receptividad del conocimiento. Sin embargo, como ya habíamos apuntado, resulta al menos problemático caracterizar a una fuente del conocimiento como receptividad. En efecto, la noción de receptividad pareciera no coincidir exactamente con la idea de facultad o capacidad (*Vermögen*) que Kant está pensando no sólo respecto de la actividad intelectual, sino también respecto de lo sensible a priori. La sensibilidad en este caso provee los principios del conocimiento sensible, pero en cuanto *posibilita* el hecho mismo de que un objeto sea sensible, no se entiende en qué sentido hay que comprender que ella sea caracterizada como receptividad, puesto que su rol central, como sostuve en el primer capítulo, consiste en una cierta actividad, a saber, la de principiar. El problema toma mayor peso, cuando se atiende a la idea general kantiana de que lo único que se puede realmente conocer son los objetos de la experiencia. Por ello, la posibilidad de que se nos presenten objetos sensibles gracias a las formas a priori de la sensibilidad es aún más relevante para el conocimiento por el hecho de que tales objetos son los *únicos* que pueden ser conocidos por un sujeto humano. Consiguientemente, sería poco creíble que Kant mismo haya pasado por alto este problema, ya que el horizonte de posibilidad de los objetos de conocimiento depende radicalmente de la actividad sensible en el sentido antes descrito.

Por otra parte, junto al hecho de que existe un sujeto trascendental (que no es otra cosa que la estructura misma que forman los conceptos puros y las formas de la intuición), existe también lo que es posibilitado por toda esta estructura, a saber, lo empírico mismo a posteriori. En este sentido, la relación que existe entre lo posibilitado y lo posibilitante se comporta como la materia y la forma en la constitución del conocimiento. Sin embargo, cuando Kant explica la estructura trascendental misma, se refiere a las formas puras de la intuición como a una cierta materialidad no ya a posteriori, sino a priori, pues el espacio y tiempo son estructuras posibilitantes¹. Kant sostiene, entonces, que en el sujeto trascendental mismo debe hacerse una distinción entre la materia a priori y la forma a priori. Pero ciertamente es difícil describir cómo es esta materialidad a priori, por un lado, y en qué sentido esta es *dada* para el conocimiento de objetos, por otro. Es precisa-

1 Cf. *KrV*, A79/B104; B145; A99/A100, por dar algunos ejemplos.

mente este darse de la materialidad a priori lo que debe ponerse al descubierto, a mi juicio, para lograr comprender, primero, cómo se articula la relación entre sensibilidad y entendimiento, y segundo, en virtud de ello mismo, comprender si es posible sostener un dualismo de las facultades del conocimiento. Porque sólo habiendo alcanzado el significado de lo material puro dado, podrá resolverse su nivel de dependencia respecto de los conceptos puros y, conforme a ello, si es posible la existencia de la sensibilidad como facultad independiente, tal como se había afirmado en la *Dissertatio*.

La idea de que nuestro ánimo posee una cierta receptividad está asociada, al menos en una primera instancia, al hecho de que recibe algo desde otro lugar distinto de sí mismo. Esto es, en efecto, lo que indica que algo sea recibido o dado. Ahora bien, si algo se recibe en nuestro conocimiento, pareciera que ello no puede depender del mismo sujeto cognoscente, pues no puede ser producido por y desde su misma actividad. De otro modo, si el sujeto cognoscente pudiese crear la totalidad de lo que le pertenece al objeto de conocimiento a partir de sus leyes inmanentes, este sería como un entendimiento infinito, que produce lo conocido en uno y el mismo acto. Pero la actividad humana es una actividad limitada, en virtud de cuya limitación nuestro ánimo no puede producir por sí los objetos, sino que requiere *de otra cosa* además de sí mismo para que el conocimiento tenga lugar. Pero no me refiero acá solamente al mero ámbito de lo a posteriori; antes bien, la materialidad que le pertenece a nuestra sensibilidad pura intenta enfatizar justamente este carácter limitado de nuestra actividad.

Sin embargo, algunos autores han pensado, erróneamente a mi juicio, que hablar de ‘algo recibido’ o de ‘algo dado’ implica hablar de una cierta causalidad entre nuestras representaciones y las cosas en sí, pues ellas serían las que proveen la materialidad de las representaciones. Así dan testimonio de esto los escritos de los primeros comentaristas de Kant, como Aenesidemus, Jacobi, etc. A pesar de que Kant sostenga que no podemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, estas serían necesarias, según algunos intérpretes, para producir una cierta activación de la facultad de conocimiento en general. Sin embargo, pienso que la misma idea de cosa en sí no puede considerarse como si tuviese una cierta realidad efectiva, porque ello transgrede, a mi modo de ver, las bases mismas de la filosofía crítica en general, aunque no impida que en el lenguaje corriente nos refiramos a las cosas

como si ellas tuviesen una independencia de nosotros como sujetos particulares².

Lamentablemente, no puedo discutir acá la cuestión de la cosa en sí con la propiedad necesaria, porque ello requeriría de un tratamiento más detallado de lo que puedo hacer ahora. A pesar de ello, me parece que el enfoque que se le dé a este problema debe asentarse en lo que ha sido demostrado en la 'Deducción de los conceptos puros del entendimiento', esto es, en que los conceptos puros que le pertenecen a nuestra actividad intelectual sólo puede aplicarse al ámbito empírico, y jamás pueden denotar la existencia real de alguna cosa que esté más allá de nuestra capacidad de representación. Este punto será ampliado en el apartado IV de este trabajo y será una prueba de cómo la objetividad necesaria para nuestras representaciones, requiere que nuestros conceptos puros sólo sean aplicados sobre una sensibilidad en orden a demostrar la posibilidad del conocimiento empírico. Por lo tanto, si esto es correcto, no me parece viable la existencia de cosas en sí, pues sólo lo que es posibilitado por los conceptos puros puede ser conocido en sentido estricto. Sobre este punto, Fichte tampoco cree en tal factibilidad:

Imputarle este absurdo a algún hombre que aún esté en posesión de su razón es, para mí al menos, imposible. ¿Cómo podría imputarle esto a Kant? Por lo tanto, hasta que Kant no explique expresamente con estas palabras, *que él deriva la sensación de una impresión de la cosa en sí*; o, para servirme de su terminología, *que la sensación tenga que explicarse en la filosofía a partir de un objeto trascendental existente en sí fuera de nosotros*; hasta entonces, yo no creeré lo que aquellos comentadores nos dicen de Kant. Pero si él da esta explicación, entonces consideraré a la Crítica de la razón pura como la obra del azar más extraño antes que como la de una cabeza. (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, I, 486).

El absurdo que Fichte no quiere atribuir a Kant no pretende negar, en ningún caso, el hecho de que Kant hable por cierto de las cosas en sí e incluso de su realidad y de su relevancia o no para el conocimiento, pues es innegable que Kant de hecho se refiere a ello. El pasaje de Fichte quiere enfatizar la idea de que la cosa en sí debe involucrarse en una explicación que considere la justificación de lo a priori de los objetos, esto es, que considere el hecho universal de que ya no es nuestro conocimiento el que

2 Cassirer enfatiza lo problemático que puede resultar el lenguaje cotidiano para mostrar con certeza la revolución copernicana de Kant. Cf. CASSIRER, E. (1920), pp. 15-17.

debe adaptarse a los objetos, sino estos los que deben adaptarse a nuestro conocimiento. Esta idea kantiana, presente en el prólogo de la segunda edición de la *KrV*, sintetiza de manera sorprendente lo que Kant quiere decir en su planteamiento general, e implica el hecho de que no pueden existir cosas existentes más allá de nuestra capacidad de representación, sino que todas ellas deben constituirse a partir de ella, y que por lo tanto no pueden existir en sí cosas independientes del sujeto trascendental y de su estructura que lo constituye. Por lo tanto, la idea de la cosa en sí a la que Kant hace referencia es sólo pensable por el entendimiento, pero ello no quiere decir que esta posea una existencia por sí misma independiente de nuestra facultad de representación. Lo dado o recibido, entonces, no puede ser algo externo existente con independencia a nuestra facultad de conocer, que cause nuestras representaciones.

Si bien esto ya es un paso hacia la explicación de la receptividad de nuestro conocimiento, ello todavía no esclarece cómo ha de entenderse tal idea de que nosotros, en cuanto sujetos trascendentales, necesitamos de algo que no depende de nuestra actividad ni cuál sea el estatuto ontológico que debe atribuírsele a esto dado. Con todo, se ha señalado ya que la explicación de esto debe encontrarse en las mismas leyes a priori del ánimo, es decir que lo dado debe tener su origen en la caracterización de las leyes inmanentes del sujeto. Esto no implica necesariamente el absurdo de un solipsismo, esto es, de que nosotros estemos cerrados en nosotros mismos, en nuestra *subjetividad empírica*, como si todo lo que conocemos no pudiese decirse que existe fuera de nosotros. Por esta razón, creo que el problema recae, en este punto, en cómo deba entenderse este 'fuera de nosotros' (*außer uns*); y se puede hacer en al menos dos sentidos.

Por un lado, (i) si consideramos la existencia del hombre en la medida en que este es un sujeto empírico, es evidente que sí hay cosas fuera de nosotros, como el computador que tengo frente a mí o los libros que están sobre la mesa, pues acá se habla de las cosas que existen fuera de nosotros en un sentido espacial, cuya espacialidad es fundamento del modo como nosotros recibimos objetos (sentido externo). Afirmar que las cosas en sí en este sentido poseen un lugar espacial cualquiera fuera de nosotros es ya interpretar lo en sí desde un punto de vista estrictamente humano, lo cual trae como consecuencia inevitable que lo 'en sí' deja de ser tal para convertirse en un 'para nosotros' desde el punto de vista de la fundamentación trascendental de lo representado. Por otro lado, empero, (ii) no puede afirmarse que existan cosas fuera de nosotros, si consideramos la existencia del hombre en

cuanto a su estructura fundamental, esto es, como *sujeto trascendental*. Esto, en efecto, sería afirmar la existencia de cosas en sí con independencia de nuestra capacidad de representación *en general*, lo cual iría en contra de lo que demuestra la deducción de las categorías. A mi entender, Kant no estaría de acuerdo en absoluto con la existencia de tales cosas.

Si se vuelve sobre el punto (*i*), Kant considera que es “un escándalo de la filosofía y de la razón humana universal”, pensar que no existen cosas fuera de nosotros *espacialmente*, y que por lo tanto, nosotros, en cuanto sujetos empíricos, sólo debemos creer en su existencia (*Dasein*)³. El espacio, como forma de nuestra sensibilidad externa, pretende ser justamente la explicación de la existencia de cosas fuera de nosotros en el primer sentido descrito, por lo cual bajo este ‘nosotros’, debe entenderse la existencia empírica de cualquier sujeto particular. Dicho de otro modo, Kant considera evidente que hay cosas fuera del estado interno (sentido interno) de mi yo empírico. Esta última afirmación no representa ningún problema para la filosofía crítica kantiana, y es completamente claro, entonces, que las cosas se nos dan desde fuera de nuestra subjetividad empírica, a partir de las cuales constituimos representaciones también empíricas, como cuando nos formamos la representación de una taza de café que efectivamente está fuera de nosotros.

El problema de la significación de lo dado, consiguientemente, no yace en la consideración de lo dado a posteriori. Más bien, la real complicación es explicar en qué sentido algo nos puede ser dado en nuestra estructura posibilitante de los objetos, sin que ello haga referencia a una cosa existente en sí que cause no ya la representación empírica, sino que sea el fundamento (externo al sujeto trascendental) de la recepción de toda representación en general. Es decir, ¿cómo es posible que exista algo así como una materia-*lidad a priori*?

2. LA PREGUNTA DE S. MAIMON POR LA LEGITIMIDAD DEL CONOCIMIENTO

Resulta problemático, sin duda, sostener que lo dado a priori no puede provenir de nuestra actividad intelectual, pues significa afirmar que no se conoce el origen de aquello dado que constituye la materia a priori de los conceptos puros. Y es aún más conflictivo atribuir tal materia a priori a una

3 Cf. *KrV*, BXXXIX-BXL, n. La demostración de la tesis de la *Refutación del Idealismo* pretende probar la existencia de los objetos en el espacio a partir de la conciencia empíricamente determinada de la propia existencia, cf. B275-B279.

facultad de conocimiento, a saber, la sensibilidad pura, pues al pensar al sujeto trascendental como constituido por un entendimiento y una sensibilidad, no se deja ver la posibilidad de que tal facultad pertenezca al sujeto sin saber cuál es su origen. La misma facultad sería parte del sujeto y a la vez algo externo a él. Esto es, ciertamente, una contradicción, pues es predicar de una y la misma facultad dos cosas opuestas (ser interno y ser externo) respecto de lo mismo, a saber, su relación con el sujeto trascendental. En efecto, la sensibilidad provee aquello dado a priori sobre lo cual se ejerce la síntesis de lo múltiple. El espacio y el tiempo, por tanto, son lo que provee la materialidad (a priori) que debe ser unificada por los conceptos puros del entendimiento. Afirma Kant en relación con la síntesis pura de aprehensión:

Pues sin ella [la síntesis de aprehensión], no podríamos tener a priori ni las representaciones del espacio ni las del tiempo, porque ellas sólo pueden ser producidas (*werden erzeugt*) mediante la síntesis de lo múltiple que ofrece la sensibilidad *en su receptividad originaria (in ihrer ursprünglichen Receptivität)*. (A99/A100; énfasis mío)

El espacio y el tiempo, para Kant, constituyen aquella materialidad a priori de la sensibilidad. Pero esta multiplicidad es ofrecida por la sensibilidad en lo que tiene de receptividad originaria. El adjetivo originario tiene acá un sentido peculiar, pues permite que la sensibilidad no sea considerada en este contexto como una mera facultad empírica, sino como su *fundamento*. Esto, a su vez, permite ubicar con más claridad la situación del problema: lo ofrecido por la sensibilidad en su receptividad originaria no son los datos percibidos empíricamente, sino aquello que posibilita que tales datos se presenten como tal a nuestra capacidad de representación. Por lo tanto, el problema del ser dado a priori tiene que ver con la manera en que se articulen los fundamentos mismos del conocimiento (entendimiento y sensibilidad puros), antes que con lo fundamentado por ellos. En virtud de esto, para abordar el problema, debemos eliminar de nuestra imaginación aquella representación dual conforme a la cual se nos aparecen dos cosas empíricas interactuando (un sujeto y un objeto), pues en tanto intentemos representarnos de manera cosificada los fundamentos a priori del conocimiento, no se logrará en absoluto captar la radicalidad del planteamiento de la *KrV* en el sentido que intento exponer acá.

Ahora bien, si aquello dado a priori se considera precisamente como *dado* debido a que ello no surge desde la misma actividad del entendimiento y si, por esta razón, se piensa también que la sensibilidad es una facultad dada, es difícil entender cómo es posible que uno y el mismo sujeto sea el que

posee ambas facultades, la del entendimiento y la de la sensibilidad. Es decir, por mucho que Kant haya tratado de mostrar que ambas facultades tienen una relación entre sí, no resulta nada claro cómo ellas dos se refieren a un único sujeto trascendental.

Pero esta objeción no es nueva. El primero en darse cuenta de esto fue el gran, aunque poco conocido filósofo Salomon Maimon, quien fue el primero en sostener que existe un dualismo en la filosofía de la *KrV*, no ya referido al sujeto y al objeto (entendido este último como cosa en sí), sino una dualidad inexplicable, según él, en los mismos fundamentos de la filosofía crítica, a saber, entre sensibilidad y entendimiento. Maimon se refiere a esta dificultad como la cuestión del derecho o *quid iuris?*. Esta problematización de la filosofía de Kant consiste en afirmar lo siguiente: si se atiende a las mismas fuentes del conocimiento, no existe fundamento (*Grund*) alguno para sostener que los conceptos puros del entendimiento pueden aplicarse sobre la sensibilidad, pues entendimiento y sensibilidad son completamente heterogéneos: los conceptos puros provienen de la actividad del entendimiento, tal como afirma Kant, pero las intuiciones de espacio y tiempo no pueden provenir desde ahí, pues son sensibles y por tanto dadas ‘desde otra parte’ (*von anders woher*), y en cuanto tales, son completamente diferentes a la espontaneidad del sujeto trascendental, según piensa Maimon.

La pregunta por el fundamento que permite esta relación puede presentarse, según Maimon, en dos niveles distintos de consideración. Por una parte, (i) se puede preguntar cómo es posible que los conceptos puros del entendimiento sean aplicados sobre objetos a posteriori; y por otra, (ii) puede preguntarse por la posibilidad de que los conceptos puros se apliquen sobre las intuiciones a priori. Con respecto al primer punto, Maimon distingue entre *essentia nominalis* y *essentia realis*. La esencia nominal es la mera definición de un concepto, como cuando definimos un círculo como una figura limitada por una línea de tal modo que todas las líneas que puedan ser trazadas desde un punto dado hacia la línea delimitante de la figura sean iguales entre sí. La esencia real, en cambio, es la manifestación de esta definición en la intuición. El círculo recién definido sólo será real cuando sea efectivamente trazado en la intuición. De la misma manera ocurre con los conceptos puros del entendimiento. El concepto de causa, por ejemplo, es en sí indeterminado, y puede ser formulado así: algo tal, que si es puesto, tiene que ser puesta otra cosa. Esto representa la mera definición nominal del concepto de causa, y por lo tanto aún no se manifiesta el modo de darse esta definición nominal en la intuición. En cambio, cuando digo: ‘si *a* es puesto,

entonces *b* debe *seguirse*' se afirma ya que la mera definición del concepto de causa encuentra su realidad en la intuición temporal (esencia real). Sin embargo, esta determinación del efecto por la causa tiene que ser considerado *formaliter*, no *materialiter*, pues entonces surge la cuestión del derecho. Sostiene Maimon:

Ahora bien, sin embargo, esta determinación del efecto mediante la causa no puede considerarse *materialmente* (como si dijese que una cosa roja es la causa de una verde, etc.), pues entonces se origina la pregunta *quid iuris?*, esto es, cómo es comprensible que conceptos a priori del entendimiento como los de causa y efecto puedan entregar determinaciones de algo a posteriori, sino que estas determinaciones tienen que ser consideradas *formalmente*, esto es, en cuanto a la forma (del tiempo) común de estos objetos y a sus particulares determinaciones en ella (la una como precedente, la otra como consecuente). (GW, II, 41-42.)

El problema para Maimon es que a partir de los conceptos puros no puede llegarse, en virtud de una regla general, hasta lo particular de la experiencia, como si dijese que una cosa roja *causa* una verde. Lo problemático de esta cuestión no es el hecho evidente de que esto suceda, porque resulta innegable que en nuestra vida cotidiana establecemos relaciones causales de este tipo todo el tiempo. La *quid iuris?*, conforme al punto (i) de más arriba, tiene lugar justamente en este tipo de relaciones, porque es ahí donde se da la relación entre los conceptos puros posibilitantes y los objetos a posteriori posibilitados. El inconveniente se genera entonces, porque no se puede establecer una regla que justifique la aplicación de lo puro intelectual a algo completamente heterogéneo como lo a posteriori sensible. Para que la aplicación de los conceptos puros sobre lo particular sensible sea conforme a una regla, esto es, que tenga validez objetiva, es necesario que exista algo en los objetos, mediante lo cual se pueda establecer esta conexión entre lo particular sensible y lo general intelectual. Sin embargo, Maimon soluciona esto diciendo que los conceptos puros no se aplican inmediatamente sobre lo a posteriori, sino sobre las formas sensibles de la intuición, y sólo mediante ellas, sobre lo a posteriori sensible, de tal modo que las intuiciones sensibles representan, en este caso, aquel elemento mediador entre lo a posteriori y lo a priori para establecer un cierto fundamento de aplicación⁴.

4 Para un análisis más detallado de este problema, puede consultarse ENGSTLER, A. (1990), §4, pp. 71-81.

Esto, con todo, no soluciona el problema central de la *quid iuris?*, sino que introduce otro aún mayor: la pregunta por la legitimidad de la correlación entre las mismas facultades del conocimiento. Ahora abordaré el punto *ii*) de más arriba. La dificultad de la relación entre sensibilidad y entendimiento, entre los conceptos puros y las formas a priori recae principalmente sobre el hecho que advertí *supra*, a saber, el que una facultad de conocimiento sea dada y, *a la vez*, constituyente de un mismo sujeto. Aquí, dice Maimon, radica todo el problema del dualismo kantiano de las facultades, que lleva en sí la misma complejidad que ha ocupado a los filósofos desde siempre, a saber, el intento por explicar la comunidad entre alma y cuerpo⁵. La heterogeneidad de las facultades mismas, análoga a la heterogeneidad que existe entre alma y cuerpo, vuelve insalvable la justificación de que estas interactúen en orden a conformar la posibilidad del conocimiento, porque no conocemos el modo de surgimiento (*Entstehungsart*) de la sensibilidad (en cuanto es dada). Así, no es que la sensibilidad realmente venga de otro lado, y se nos adhiera accidentalmente de algún extraño lugar; antes bien, este “venir de otra parte” sólo enfatiza el hecho de que no podemos conceptualizar el modo por el cual ella surge como facultad y, por lo tanto, según Maimon, debemos buscar otra solución al problema. En tanto no podamos esclarecer cómo sea posible que haya algo así como una sensibilidad, completamente heterogénea al entendimiento que somos, no se podrá dar cuenta de cómo sea posible la existencia de tipos de principios distintos (los conceptos puros y las intuiciones a priori) en orden a fundamentar el conocimiento. Dice Maimon:

Pero si uno quiere preguntar: ¿qué determina, pues, a la facultad de enjuiciamiento (*Beurteilungsvermögen*) a pensar como concordantes (*übereinstimmend*) a la sucesión según una regla con la regla misma del entendimiento (de modo que si *a* precede y *b* le sigue, pero no viceversa, la facultad de enjuiciamiento entonces piensa entre ellas la relación de causa y efecto) y a aquel miembro particular de esta sucesión con aquel miembro particular de la regla del entendimiento (lo precedente con causa y lo siguiente con efecto)?, que sirva como respuesta a ello que no entendemos por cierto el fundamento de esta concordancia, pero por ello, estamos convencidos de nada menos que del *hecho* mismo. (GW, II, 54)

En este pasaje, Maimon cuestiona el hecho de que exista un fundamento para la determinación de una sucesión temporal a partir de un concepto puro

5 Cf. MAIMON, GW, II, 65.

del entendimiento. Es evidente para Maimon que este tipo de determinaciones temporales-causales existe, y por ello sostiene que se está convencido del hecho de que esto ocurre⁶. Lo que no se comprende es la razón de que esto sea así, precisamente porque existe una heterogeneidad que todavía no se ha explicado. De esta manera, a pesar de que Maimon dude, en este pasaje, de la aplicación de los conceptos de causa y efecto sobre la sucesión formal del tiempo, ello no quiere decir que el problema quede restringido exclusivamente a estos conceptos, sino que ellos representan la instancia particular de un cuestionamiento que pretende ser aun más radical y general. Así lo piensa Maimon, por cierto, en este otro pasaje fundamental referido a proposiciones matemáticas, que son el paradigma de un conocimiento a priori:

Él [el entendimiento] puede admitir en el objeto, con seguridad, sólo lo que él mismo introduce en él (en cuanto que él ha producido el objeto mismo conforme a una regla prescrita por él mismo), pero no lo que ha venido en él desde otro lugar (*von anders woher*). Por lo tanto, considerado que el tiempo y el espacio son intuiciones a priori, entonces ellos son solamente *intuiciones*, pero no conceptos a priori. (GW, II, 59 – 60).

A partir de este pasaje y en lo que sigue, Maimon restablecerá aquella pregunta que Kant creía haber solucionado, a saber, la posibilidad de las proposiciones matemáticas, en cuanto que constituyen un conocimiento sintético independiente de la experiencia. Pero junto a ello, introduce un cuestionamiento aún más general: los conceptos puros, pertenecientes sólo al entendimiento, no pueden aplicarse con necesidad apodíctica sobre intuiciones a priori, pues estas nada tienen que ver con conceptos, sino que simplemente son intuiciones, y en cuanto tales, provienen de otra parte. Por lo tanto, la apodicticidad que la *KrV* pretendía demostrar al explicar la posibilidad de proposiciones sintéticas a priori (tanto las matemáticas como las físicas y metafísicas) no sería posible según el modelo kantiano, pues las facultades comprometidas en tal explicación jamás podrán conciliarse en virtud de que ellas no poseen un 'lugar' de surgimiento común. Por lo tanto, lo dado a priori (la sensibilidad) no puede verificarse como lo que pretende ser en la filosofía kantiana, a saber, aquella facultad gracias a la cual es posible expli-

6 Si bien acá Maimon habla de estar convencido del hecho, así como también lo manifiesta en otros lugares, no se debe olvidar que Maimon cuestiona fuertemente el hecho de existan juicios sintéticos a priori. A esta duda le llama cuestión de hecho o *quid facti?*, que representa, junto a la cuestión del derecho, el otro factor constituyente del escepticismo maimoniano. Cf. HOYOS, L. E. (2001), pp. 348-354.

car la finitud de un entendimiento, para el cual los objetos solamente pueden ser dados. Lo más que podría encontrarse, en el orden la fundamentación de la referencia de una representación a su objeto, es *probabilidad*, pero jamás genuino conocimiento, esto es, conocimiento necesario. Dicho de otro modo, no se puede asegurar que el tipo de relaciones que establecemos todo el tiempo en el mundo empírico constituyan una prueba de que existe un conocimiento que jamás podrá ser falseado y que, por ello, sea necesario e invariable, no sólo porque no existe un fundamento para sostener la relación entre lo particular y lo general, sino porque la misma raíz a priori del conocimiento empírico (la relación entre entendimiento y sensibilidad) se presenta como inconciliable en sí misma⁷.

La radicalidad del problema planteado por Maimon hace retroceder a la filosofía, si se considera el punto de vista kantiano, al estadio en que la había dejado Hume, puesto que no es posible justificar con certeza ningún tipo de conocimiento del que pueda decirse con propiedad que es necesario. Incluso el conocimiento matemático tendría que dar un paso atrás en su pretensión de ser el prototipo de conocimiento a priori, y por tanto, apodíctico. Maimon intentará solucionar este problema retomando la distinción leibniziana meramente gradual entre sensibilidad y entendimiento, mas incorporándola al planteamiento crítico del problema del conocimiento. Pero como ya sostuve en el capítulo I, Kant se opone directamente a esta distinción gradual del entendimiento y la sensibilidad, lo cual constituye de hecho la razón de ser de su doctrina sobre las condiciones sensibles a priori, que se distinguen de las condiciones conceptuales a priori. Y por lo tanto, esto no sería solución alguna para Kant. Si bien no puedo entrar a detallar acá los elementos constructivos de la doctrina propia de Maimon y la salida a la cuestión planteada, me concentraré, no obstante, en discutir en lo que sigue de este capítulo el problema mismo a partir del cual Maimon forma su propio pensamiento, a saber, la idea de que existe una dualidad insuperable entre las facultades del conocimiento.

7 Cf. THIELKE, P. (2001), pp. 452-4. Peter Thielke hace depender el problema de la aplicación de categorías a entidades empíricas del problema de la aplicación de categorías a las formas de la sensibilidad, pero afirma que Kant falla en su tarea, pues no explica *cómo* se da la segunda aplicación. Además, *op. cit.*, pp. 462-3.

3. LA RESPUESTA DE KANT Y EL PUNTO DE REUNIÓN DE LA SENSIBILIDAD Y EL ENTENDIMIENTO

La cuestión fundamental a la que se opone Maimon consiste en que las intuiciones propiamente humanas (sensibles) sean constituyentes del mismo ser del sujeto que conoce. Tales intuiciones no son puras⁸, porque no pertenecen a la actividad del entendimiento, y en cuanto tales son desconocidas en su modo de surgimiento; consiguientemente, cualquier tipo de relación que se establezca entre el entendimiento y la sensibilidad jamás podrá consistir en una relación necesaria, pues no existe un fundamento para establecer la necesidad de la relación de dos ítems distintos. Con ello, Maimon no niega que las intuiciones de espacio y tiempo sean a priori, pues él reconoce que anteceden a los datos sensibles empíricos, de tal modo que sean el fundamento de estos. Es decir, Maimon no critica el hecho de que tenga que existir un trasfondo trascendental (las condiciones de posibilidad en general) en el sujeto cognoscente, e incluso tampoco pretende poner en duda la necesidad de tal materialidad a priori para el conocimiento humano en general; por ello, su crítica (o al menos una de ellas) debe concentrarse sólo en el problema de la *heterogeneidad* de las facultades antes expuesto.

No puede negarse que Kant no haya presentado la relación de las facultades de un modo problemático. Y en este sentido, Maimon tiene toda la razón, en mi opinión, en criticarle la radical diferencia que poseen la sensibilidad y el entendimiento, a lo menos en el modo como Kant pareciera presentar la cuestión general de las condiciones de una experiencia posible. Por mi parte, no estoy de acuerdo, sin embargo, con que Kant haya sostenido tal insalvable relación entre dos facultades, precisamente porque sensibilidad y entendimiento no son *dos* facultades, en el sentido de que constituyan ítems separados entre sí, cuya relación es inexplicable, debido a su heterogeneidad. Esto no quiere decir que no haya una clara distinción entre ambas facultades, sino sólo que ellas no representan dos facultades que puedan ser distinguidas sin ningún tipo de referencia de la una a la otra. Esto era lo que tenía en mente cuando afirmaba en el primer capítulo que hay una conexión esencial entre la sensibilidad y el entendimiento, es decir, una conexión, a partir de la cual se forman tanto la sensibilidad como el entendimiento⁹. Y estoy consciente, por otra parte, de que Kant habla de facultad (*Fähigkeit*,

8 Maimon reserva la palabra 'puro' (*rein*) para designar exclusivamente a los conceptos puros del entendimiento. Véase *infra*, pp. 63-64.

9 Cf. *supra*, pp. 17-18. Además, cf. ROSALES, A. (2009), p. 238.

Vermögen, Kraft por ejemplo) para referirse a la sensibilidad y al entendimiento, pero creo, como ya he afirmado antes, que dicha diferencia no implica un dualismo, tal como lo pretende Maimon. Por lo tanto, trataré de mostrar ahora esta relación esencial que poseen sensibilidad y entendimiento, atacando aquella diferenciación sostenida por Maimon.

Tanto en el pensamiento de Kant como en el de Maimon, es fundamental el hecho de que nuestro entendimiento sea finito. Esto quiere decir, tal como lo explicaba en el capítulo II, que el sujeto que conoce no puede, en virtud de sí mismo, producir la existencia de su objeto de conocimiento; es decir, nuestro entendimiento no es arquetípico, en el sentido kantiano de esta palabra. Y por lo tanto, requiere ‘de algo más’ que no sea él mismo para poder conocer las cosas, a saber, una materia. Maimon lo expresa con toda claridad:

Esta igualdad no la da la experiencia; ella sólo da algo que es representado absolutamente (*absolut*), mediante lo cual es conceptualizado (*wird begriffen*) aquello que *en sí* no puede ser conceptualizado (las formas y categorías). Lo material de la intuición, que se refiere inmediatamente al objeto, vuelve conceptualizable lo formal de ella [de la experiencia], esto es, tanto las formas de la intuición con todos sus posibles respectos y relaciones (*mit allen ihren möglichen Beziehungen und Verhältnisse*) como también los conceptos puros del entendimiento o formas del pensar, que no se refieren inmediatamente a un objeto, sino meramente por medio de las categorías. De ahí que se pueda considerar con razón que todos los conceptos del entendimiento son innatos a él mismo [*demselben*, al entendimiento], *aunque ellos sólo puedan salir a la luz (conciencia) por causa de la experiencia*. (GW, II, 43 – 44. Énfasis mío).

Los conceptos puros kantianos no tienen existencia en virtud de sí mismos, sino sólo como condiciones de una experiencia posible, es decir, sólo en cuanto que guardan relación con los objetos de la experiencia, y por lo tanto, sólo en cuanto que se refieren a la sensibilidad y de ahí al campo empírico, porque el objeto de conocimiento no puede ser producido por nuestro propio entendimiento. Es necesario, entonces, que nuestro entendimiento requiera de una cierta materialidad para que nuestras formas puras del pensar se activen como condiciones formales de los objetos de la experiencia¹⁰. Esta activación no es posible por causa de nuestro solo entendi-

10 Cf. *KrV*, B1.

miento; si esto fuera así, piensa Maimon, no sería necesario plantear la cuestión del derecho de dos facultades heterogéneas entre sí, pues habría un mismo intelecto que produciría la existencia de los objetos desde sí mismo (*aus sich selbst*)¹¹. Al contrario, es necesaria una materia, sobre la cual se apliquen nuestros conceptos puros. Por ello, afirma Maimon, al final del pasaje citado, que la posibilidad de una conciencia finita como la nuestra sólo puede salir a la luz *por causa* (*durch Veranlassung*) de la experiencia, que representa en este caso el motivo por el que se activa la conciencia.

Por otro lado, sería un error pensar que aquella activación de los conceptos puros requiere de un proceso temporal, conforme al cual primero deba existir un mundo empírico, para que luego sea posible el surgimiento de los conceptos. En este punto, se manifiesta toda la influencia kantiana sobre Maimon, porque aquello formal (tanto las intuiciones como los conceptos) ni antecede ni precede, en un sentido temporal, a la existencia de otra cosa que no sea el sujeto mismo junto con sus representaciones, sino que constituye el *fundamento* de una experiencia que se está presentando constantemente. Aunque las fuentes potenciales del conocimiento se ponen en acto en la experiencia¹², la validez de las categorías no es empírica. Por esta razón, la fundamentación maimoniana, y junto a ella también la kantiana, no representan explicaciones genéticas o psicológicas (de ningún tipo) del conocimiento, sino más bien elucidaciones sobre cuál sea la consistencia del conjunto de representaciones que llamamos experiencia¹³.

El problema que separa a Kant de Maimon, por lo tanto, no es el hecho de que sea necesaria una materia para la activación de la conciencia en general, sino cómo se explique la interacción entre lo formal y lo material a priori de una conciencia finita, es decir, cómo se entienda el problema de lo dado a priori. De esta misma forma, como decíamos anteriormente, Maimon no sólo ve un problema en la explicación kantiana de la relación entre lo a priori y lo a posteriori (entre el sujeto trascendental en general y el campo de

11 Cf. GW, II, 63-65.

12 Cf. ROSALES, A., 2009, 293-295.

13 Con esto quiero decir específicamente que las categorías no son empíricas desde el punto de vista de su validez, porque no encuentran su fundamento en la experiencia. Por esto, no pretendo eliminar la posibilidad de comprender la razón humana como totalidad organizada y, por lo tanto, como epigénesis (ROSALES, A., 2009, 206-209 y 235-237). Al respecto, una de las tesis centrales de Rosales es que las categorías son adquiridas en el sentido de que no surgen aisladamente en el entendimiento, aunque tengan una función específica en él, sino que aparecen por primera vez como esquemas trascendentales (ROSALES, A., 237-238 y 246-248).

lo empírico), sino que también en la misma estructura trascendental del sujeto, a saber, lo formal conceptual puro y lo material sensible a priori. Pero para mantener este problema, tal como lo presenta Maimon, debe entenderse que las facultades que constituyen la posibilidad del conocimiento empírico no poseen una raíz común, sino que surgen desde distintos 'lugares'. Sólo así puede comprenderse que Maimon identifique al sujeto con su entendimiento, y no con su sensibilidad, pues lo propiamente perteneciente al sujeto es su actividad, de modo tal que lo recibido a priori (esto es, la multiplicidad a priori), por el hecho de ser recibido, no sea constituyente del ser mismo del sujeto y que, por consiguiente, venga desde otra parte (*von anders woher*). Gracias a este problema, dirá Maimon:

De ahí que las representaciones de espacio y tiempo, aunque son a priori (previas a toda representación sensible particular), no son, sin embargo, puras (porque ellas mismas no surgen de representaciones sensibles): no son unidades, mediante las cuales se conecte lo múltiple de las intuiciones, sino que son algo *múltiple*, que es conectado mediante *unidad*, y a la vez son formas de todas las intuiciones restantes. (GW, II, 57)

La multiplicidad de las intuiciones a priori no constituye de por sí algo uno, sino que, al contrario, ella misma requiere de una cierta unidad para constituirse como tal¹⁴. Pero en virtud de esto mismo, se produce la heterogeneidad que tanto critica Maimon a Kant, pues aquello múltiple no proviene desde el mismo sujeto, que constituye la fuente de toda unidad (entendimiento). Es decir, si bien para Maimon es necesaria la materia para el conocimiento de los seres racionales finitos, ella no puede provenir desde un lugar distinto al sujeto mismo, si es el caso que se quiere construir una explicación coherente con sus mismas bases. Y esto significa, en concreto, eludir la cuestión del derecho de la facultades propuesta por Maimon¹⁵.

En el 'Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento', Kant sostiene que es necesario algo tercero (*ein Drittes*) que sirva de puente entre las intuiciones puras (y no sólo a priori, como piensa Maimon) y los conceptos puros, para que sea posible explicar cómo pueden referirse entre sí en orden a la posibilidad del conocimiento. Si tal reciprocidad no es posible,

14 Cf. LONGUENESSE, B. (1998), pp. 211-227.

15 En un estudio sistemático sobre Maimon, correspondería acá referirnos a su teoría de los diferenciales para explicar cómo es posible la materia en una conciencia finita, y cómo, a partir de aquella teoría, Maimon distingue sólo gradualmente sensibilidad y entendimiento, tal como lo había hecho Leibniz.

tampoco lo serán las condiciones totales de una experiencia en general, y el sujeto humano llevará en sí una dualidad irreconciliable. La necesidad de un esquema se vuelve aún más relevante si se considera que la diferencia entre sensibilidad y entendimiento no puede ser meramente lógica y no puede concernir, por tanto, a su oscuridad o claridad, como había sostenido el pensamiento wolffiano-leibiniziano, sino que es fundamental una distinción de origen y contenido (*Ursprung und Inhalt*) entre las intuiciones y los conceptos¹⁶. Esto pareciera sugerir, precisamente, lo que Maimon cree: que las intuiciones (a priori) y los conceptos (puros) poseen un origen diferente, cuya conexión Kant no explica¹⁷.

En la carta que Maimon le dirige a Kant mediante Marcus Herz, le sintetiza las cuestiones fundamentales planteadas en su *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (desde ahora *Ensayo*), entre las cuales se cuenta la cuestión del derecho de la relación de las facultades que he explicado. A partir de la lectura del *Ensayo*, Kant toma conciencia del problema que Maimon había encontrado en su sistema, al menos como puede desprenderse del modo como Kant resume sus ideas centrales en su respuesta a Maimon. Pero Kant contesta que no es necesario responder a la pregunta *quid iuris?*, una vez que se ha demostrado que el único modo de conocer objetos para una conciencia finita es mediante intuiciones y mediante conceptos sin atender al origen común de estos. De hecho, habiéndole puesto Kant punto final a la ‘Deducción de los conceptos puros’, que demuestra la referencia necesaria de conceptos a intuiciones, afirma en el Esquematismo que la producción pura de esquemas, esto es, de aquello que media la aplicación del concepto puro sobre la intuición pura es “un arte oculto en las profundidades del alma humana”¹⁸. Sostiene Kant en su carta a Marcus Herz:

Sin embargo, es completamente innecesario responder esta cuestión. Pues si podemos demostrar que nuestro conocimiento de cosas, incluso de la experiencia misma, es sólo posible bajo aquellas condiciones, se sigue que todos los otros conceptos de cosas (que no son así condicionados) son, para nosotros, vacíos y totalmente carentes de uso para el conocimiento. (Ak, 11:51–2; *Correspondence*, p. 314)

16 Cf. *KrV*, A44/B61–62. Además, cf. ENGSTLER, A. (1990), II, § 6, pp. 103–111.

17 Cf. THIELKE, P. (2001), pp. 454–7.

18 *KrV*, A141/B180.

La estrategia kantiana para rebatir a Maimon parece consistir en apelar a aquello que fue mostrado en la Estética trascendental y en la Deducción de los conceptos puros, donde Kant prueba la existencia de intuiciones y de conceptos como las únicas condiciones posibles de cualquier experiencia de objetos sensibles. O dicho de otra manera, si se logra mostrar la existencia de las intuiciones y de los conceptos, *en cuanto principios del conocimiento*, se logra mostrar a la vez que ellos son los únicos modos posibles para fundar la posibilidad de objetos en general. Y por ello mismo, no es necesario demostrar cuál sea el fundamento (el *Grund*, por el que Maimon pregunta) en virtud del cual la intuición sensible concuerda con el concepto puro en general. Dice Kant:

Pero somos absolutamente incapaces de explicar además *cómo* es que una intuición sensible (como el espacio y tiempo), la forma de nuestra sensibilidad o tales funciones del entendimiento, como aquellas por las que la lógica se desarrolla, son posibles; ni podemos explicar *por qué* es que una forma concuerda con otra al formar un conocimiento posible. Porque tendríamos que tener incluso otra manera de intuición a la que tenemos y otro entendimiento con el que comparar el nuestro y con el que cualquiera podría percibir cosas en sí. (Ak, 11:51; *Correspondence*, pp. 313-314; énfasis mío).

En efecto, no podemos conocer el cómo ni el por qué de tal concordancia entre la intuición y el concepto, sino sólo *que* tal relación existe debido a la necesidad con que intuición y concepto se imponen como principios de conocimiento. En este sentido, Maimon tiene razón al sostener que Kant no explica el modo de surgimiento de la sensibilidad como un principio de conocimiento, pues ello requeriría de otro modo de intuición (infinita) que capte al sujeto cognoscente tal como es en sí. Pero para Kant, el sujeto cognoscente sólo se capta a sí mismo mediante su sentido interno, es decir, se manifiesta a sí mismo como una totalidad intelectual-espaciotemporal existente en el mundo, cuyo ser intelectual puede desprenderse de las condiciones empíricas sólo para pensarse a sí mismo como un agente práctico¹⁹. Dicho de otro modo, los seres racionales humanos sólo pueden comprenderse a sí mismos desde su misma situación temporal empírica, y por ello cualquier caracterización de lo racional en un ser humano no puede olvidar

19 Cf. *KrV*, B66/B69, donde aparece la idea de que el hombre se comprende a sí mismo no tal como es en sí, sino tal se aparece a sí mismo como ser temporal. Véase también, cf. B152-156.

jamás la intrínseca relación que ella posee con lo temporal, es decir, no puede desprenderse de la finitud propia desde la cual comienza su autoreflexión. Esta podría ser la razón de por qué Kant insiste, tanto en su respuesta a Maimon como en el Esquematismo (y en la *KrV* en general), en que no es posible aprehender el fundamento de por qué el hombre tiene esas facultades y no otras, y el de cómo es posible la interconexión misma de sus facultades constituyentes, es decir, el fundamento que permitiría dejar a un costado la *quid iuris?* mantenida por Maimon contra Kant.

En síntesis, la respuesta de Kant a Maimon para solucionar la cuestión del derecho sería, tal como yo la entiendo, la siguiente: para Kant no es posible contestar la pregunta por cuál sea el derecho mediante el que relacionamos dos facultades heterogéneas, como plantea Maimon, pues para mantener la existencia de las intuiciones y los conceptos como principios del conocimiento, basta con demostrar su uso precisamente como principios²⁰. Si ello es posible, esto es, si se puede probar que tanto la intuición como el concepto son absolutamente necesarios para la posibilidad del conocimiento, y por ello, para la posibilidad de cualquier cosa que quiera presentarse como real ante nosotros (incluidos nosotros mismos), conoceríamos ya cuáles son las fuentes necesarias para la existencia de los objetos en general. Ello no quiere decir que estas sean las únicas formas posibles para un ser universalmente racional, pero sí que son necesarias para cualquier sujeto humano en cuanto tal. Por otra parte, si quisiésemos responder la pregunta de Maimon, tampoco podríamos, en realidad, hacerlo, porque ello supondría que el hombre pudiese ver donde no alcanza el ojo humano, esto es, debería poder conocer cómo es él en sí independientemente de las facultades (finitas) por las cuales el hombre se conoce. En efecto, para que él pueda conocer el fundamento por el cual es posible que sensibilidad y entendimiento se conecten, debería poder conocer algo que está más allá de sus facultades constitutivas mismas como finitas, a saber, aquello por causa de lo cual hay sensibilidad y entendimiento en un ser finito humano. Pero esto es imposible, porque el hombre conocería aquel fundamento trascendente respecto de sí mismo a partir de sus propias facultades ya constituidas²¹. Por esta razón, el arraigo de la intelección humana en la temporalidad²² y en la

20 Rosales mantiene una posición similar. Cf. ROSALES, A. (2009), pp. 350-359.

21 Cf. *Prolegomena*, §36.

22 Cf. la advertencia de Kant al comienzo de la Deducción de A con respecto a lo fundamental que resulta el sentido interno, esto es, el tiempo en relación con las apariencias; A98/A99.

espacialidad, aspecto que destacamos en el capítulo II de esta tesis en la interpretación de Heidegger y Cassirer (si bien este último enfatizaba, con Kant, la posibilidad de traspasar aquella temporalidad sólo *en el ámbito práctico*), y con ello, la finitud de ella es un punto de capital importancia a la hora de comprender el surgimiento de la sensibilidad como una facultad de conocimiento.

Ahora bien, creo que hay un punto en el que Maimon falla en su crítica a Kant, a saber, pensar que, desde el punto de vista kantiano, la sensibilidad debiera ser algo más adherido al entendimiento. Lamentablemente, Maimon no es del todo explícito en esta cuestión, pero su argumentación general para introducir la *quid iuris?* como una cuestión insoluble parece suponer que la sensibilidad, por ser aquello que viene de otra parte distinta al entendimiento mismo, no es algo respecto de lo cual haya sido demostrado su arraigo en la subjetividad humana. Antes bien, pareciera que el origen de la sensibilidad y su surgimiento como facultad de conocimiento no quedan en ningún caso explicitados en la *KrV*. Sin embargo, pienso que es un error concebir la existencia de la sensibilidad y del entendimiento como facultades que primero han sido explicadas como tales, pero cuyo punto de conexión debe ser buscado posteriormente al análisis mismo de cada ítem en particular. O dicho de otro modo, creo que el Esquematismo de la *KrV* no es el lugar donde Kant establezca un fundamento (por cierto, insuficiente) de reunión de ambas facultades de conocimiento, afirmando que tanto los conceptos como las intuiciones tienen su lugar común en la imaginación a través del esquema²³. Más bien, el Esquematismo expone una unidad que siempre estuvo presente en los análisis anteriores, cuya genuina demostración sólo se manifiesta en la Deducción de los conceptos puros, donde Kant prueba que toda multiplicidad implica necesariamente una síntesis, porque sensibilidad y entendimiento no son otra cosa que los modos en que se presenta una y la misma unidad fundamental imaginativa²⁴. En este sentido, el Esquematismo

23 Cf. *KrV*, A142/B181: “En cambio, el esquema de un concepto puro del entendimiento no es algo que pueda ser producido en ninguna imagen, sino que es exclusivamente la síntesis pura conforme a una regla de la unidad según conceptos en general, que expresa a las categorías, y también un producto trascendental de la imaginación, que concierne a la determinación del sentido interno en general, según las condiciones de su forma (el tiempo), con respecto a todas las representaciones, en la medida en que éstas deberían conectarse (*zusammenhängen*) a priori en un concepto conforme a la unidad de la apercepción”.

24 Rosales sostiene que el esquematismo es el lugar donde primeramente aparecen las categorías y, por lo tanto, donde ellas son adquiridas originariamente (ROSALES, A., 2009, pp. 238). Mi posición sobre el esquematismo no difiere esencialmente de la posición de Rosales, pues él

no viene a descubrir (o incluso a inventar, si le hacemos caso a la crítica de Maimon) una unidad que no existía anteriormente en la caracterización de cada facultad por separado, sino que muestra de otra manera aquella unidad conforme a la cual todo concepto requiere fundamentalmente una intuición. Con respecto a este punto, Cassirer sostiene:

Ahora bien, de ser así, necesariamente tiene que existir algún nexo de unión entre las dos ‘potencias’, en cuanto a su raíz objetiva; tiene que existir, por tanto, *un principio* en el que ambas coincidan desde el punto de vista metodológico, aunque puedan distinguirse claramente la una de la otra, y que asigne a ambas, como un concepto superior común, su lugar respectivo y su ordenación. Y, en efecto, este principio es el que la *Crítica de la razón pura* formula como el concepto de la *síntesis*. Las intuiciones puras del espacio y del tiempo, al igual que los conceptos del entendimiento puro, no son más que otras tantas maneras diferentes en que se despliega y se plasma la forma fundamental de la función sintética de unidad. (*El problema del conocimiento*, II, p. 636.)

En efecto, si bien Kant comienza su *Crítica de la razón pura* exponiendo cuáles son los principios de todo ser sensible en cuanto tal sin atender a la influencia del entendimiento sobre las formas de espacio y tiempo, para después presentar la caracterización de las funciones judicativas del entendimiento y la demostración del entendimiento mismo, ello no quiere decir que Kant no haya pensado ya en la *Estética* que tiene que existir una unidad tal en el sujeto donde deben reunirse las dos ‘potencias’ que lo conforman como sujeto cognoscente²⁵. A pesar de que siempre pueden presentarse pasajes que enfatizan posiciones diferentes e incluso contrarias, ello no prueba, por sí mismo y en sentido absoluto, ni una ni otra posición. Por esta razón, debe demostrarse que todo concepto puro, cuyo lugar de pertenencia Kant sostiene que es el entendimiento, debe tener una referencia esencial a una intuición para poder presentarse precisamente como concepto puro aplicado a objetos; es decir, debe demostrarse que la función lógica que Kant llama concepto sólo puede existir, para la posibilidad del conocimiento teórico, en

está de acuerdo en afirmar que el esquema trascendental es precisamente el lugar donde ha de buscarse el sentido de la conexión entre entendimiento y sensibilidad (ROSALES, A., 2009, pp. 243-248). Pero en relación con el punto recién expuesto, Rosales da un paso más al sostener que la génesis de los esquemas trascendentales no es solamente el lugar de adquisición de las categorías, sino el lugar de su nacimiento (ROSALES, A., 2009, p. 248 y específicamente el capítulo 6).

25 Cf. *KrV*, B161, n.

su intrínseca referencia a una intuición. Y si esto se logra, se habrá mostrado que la determinación de la sensibilidad por el entendimiento produce una unidad sintética tal, cuya mutua pertenencia de las facultades sólo puede exponerse separadamente por motivos metodológicos concretos en el modo de exposición, pero que en realidad debe retrotraerse a una misma unidad que presenta dos modos de consideración. De esta manera, se puede afirmar nuevamente con Cassirer:

La síntesis forma un proceso unitario, de suyo indiviso, que puede, sin embargo, determinarse y caracterizarse ya con arreglo a su *punto de partida*, ya fijándonos en la *meta* hacia la que tiende. La síntesis nace en el entendimiento, pero se vuelve en seguida hacia la intuición pura, para cobrar por mediación de ella realidad empírica. (*Op.cit.*, II, 649.)

Por lo tanto, la solución al problema de la relación de la materialidad a priori (la sensibilidad) con las formas conceptuales (el entendimiento) del conocimiento no debe buscarse en una tercera facultad que articule a las otras dos, en definitiva, de manera inexplicable; antes bien, pienso que es necesario comprender la materia a priori como aspecto de una unidad subjetiva más fundamental. Pero esta unidad imaginativa (sensible e intelectual) no concentra en sí el fundamento que tanto alegaba Maimon para explicar el modo de surgimiento de la sensibilidad y que era incognoscible para Kant, sino que representa *el modo de articulación esquemático* de dos tipos de conocimiento que poseen una fuente común.

CAPÍTULO IV

EL SURGIMIENTO DE LA SENSIBILIDAD Y EL OBJETO DE LAS REPRESENTACIONES

En este último capítulo, me propongo exponer la idea que sintetiza el surgimiento de la sensibilidad y las condiciones necesarias para ello. En este sentido, tiene que tenerse presente, durante todo este capítulo, que lo que busco mostrar es que el surgimiento de la sensibilidad a partir de la determinación del entendimiento funda aquella tercera facultad, que es la imaginación trascendental y cuyo surgimiento será explicado recién en el punto cuatro. Los otros tres puntos se ordenan a este último y preparan el camino para establecer la síntesis final de este trabajo. Parte de este desarrollo consiste en establecer dos puntos: primero, que la multiplicidad pura, y con ella la sensibilidad pura, no es una facultad independiente al entendimiento, cuyas partes puedan existir al margen de la unidad que las fundamenta (punto 1 y 2); y segundo, que la sensibilidad pura debe ser redirigida hacia la síntesis intelectual en orden a fundar la posibilidad de un orden objetivo en el conocimiento (punto 3). La articulación de todas estas piezas finaliza en el planteamiento de una doble dirección del sujeto trascendental: por una parte, la fundación del yo como estructura imaginativa trascendental (autoconocimiento) y, por otra, la necesidad de un campo de objetos perteneciente a este yo limitado (punto 4).

1. LA NATURALEZA DE LA RELACIÓN ENTRE MULTIPLICIDAD Y UNIDAD

El surgimiento de la sensibilidad debe ser considerado en su intrínseca relación con el entendimiento, tal como Kant deja entrever en varios pasajes. Esta conexión esencial sólo puede aparecer con claridad en la *Deducción de los conceptos puros*, donde Kant sostiene que el único modo posible por el cual las categorías son formas fundamentales del conocimiento en su uso teórico es en su referencia a una sensibilidad, y más precisamente, en su referencia a las formas a priori de espacio y tiempo. El entendimiento huma-

no no es un entendimiento mediante cuyo solo acto se le presenten ‘objetos de conocimiento’, de manera que este mismo ‘objeto’ sea uno con su misma actividad. Es cierto que, por la misma razón que este objeto de conocimiento se identifica con la actividad que lo crea, la palabra ‘objeto’ no es la más adecuada para caracterizar aquello que conoce este entendimiento creador; en cambio, ella sí sirve para caracterizar el conocimiento humano, pues nos entrega la idea de que algo ajeno a la actividad del sujeto de conocimiento se le aparece. Esta aparición no es, al menos en su totalidad, dependiente de este sujeto, sino que se le presenta como algo distinto de él, incluso opuesto¹.

Ahora bien, como la sola capacidad intelectual humana no es suficiente para la constitución de este objeto, es absolutamente necesaria aquella ‘otra cosa’ de la que hablaba Maimon en relación a las fuentes fundamentales de conocimiento, a saber, la sensibilidad. Pero esta facultad no es exactamente ‘otra cosa’, como si hubiese que entender que junto al entendimiento, existe otra facultad que se viene a adherir a este. La sensibilidad, como Kant afirma, es un *modo* conforme al cual somos afectados por los objetos, es decir, la sensibilidad constituye sólo “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones según el modo como somos afectados por objetos”². En efecto, que la sensibilidad sea un modo de ser afectado quiere decir que la unidad cognoscitiva finita tiene una forma de ser distinta de aquella unidad infinita creadora, cuya diferencia radica precisamente en que su objeto de conocimiento debe ser dado, como sostuve *supra*.

Pero llegado a este nivel de análisis del conocimiento teórico, no importa tanto *de dónde* venga esto dado, sino más bien *cómo* ello sea dado en la estructura total del conocimiento. Y en este sentido, es posible afirmar que la caracterización de la modalidad incluida en este *cómo* determina el camino para la interpretación del origen de lo dado, pues el *de dónde* sólo puede ser expresado desde la modalidad del *cómo*. Dicho de otra manera, no es posible conocer (*erkennen*), en sentido estricto, al margen de la conexión que las formas fundamentales intelectivas deben poseer con la sensibilidad en su totalidad. Afirmar que es posible conocer el origen de las representaciones con independencia de lo que el sujeto pone en ellas implicaría que el conocimiento humano puede ver allí donde yace la sustancia misma de una cosa, esto es, su ser en sí. Este era, en mi opinión, el problema que Kant tuvo a la

1 Cf. *KrV*, A104.

2 A19/B33; también cf. A43/B60.

vista en su famosa carta de febrero de 1772. Sin embargo, siguiendo la respuesta que le da Kant a la carta de Maimon, analizada hacia el final del capítulo anterior, esta visión sería imposible a no ser que el ser humano posea una intuición intelectual que le permita ver (directamente, valga la redundancia) lo en sí. En cambio, esta relación intrínseca del entendimiento humano con la sensibilidad debe ser articulada conforme al hecho de que la sensibilidad es un modo que fundamenta la recepción de objetos.

Así, la unidad suprema sintética es tal que en sí presenta un doble aspecto: por una parte, el modo por el cual somos activos respecto del objeto de conocimiento (las categorías) y, por otra, el modo por el cual dicha actividad queda constreñida a su misma limitación, por el hecho de que ella es incapaz de proporcionarse a sí misma totalmente lo conocido. Aquella espontaneidad finita en que consiste el entendimiento tiene que ser explicada sin perder de vista su finitud, y en tanto ello no se haya hecho, la demostración del entendimiento será insuficiente. Esta es la razón, a mi modo de ver, por la que la *Deducción* tiene que demostrar la referencia de toda actividad intelectual a su misma pasividad, conforme a lo cual la perfección que lleva en sí el entendimiento como espontaneidad no es, en ningún caso, absoluta. Pero su limitación no le viene a esta unidad completa desde fuera de sí misma, sino que toda su estructura categorial está intrínsecamente dirigida hacia y permeada por un límite que yace en su mismo ser. Por lo tanto, la sensibilidad no es más que la manifestación del carácter pasivo que posee el conocimiento humano, en la medida que ella explica la modalidad según la cual debe aparecer todo objeto en cuanto recibido.

Hermann Cohen sostiene que esta modalidad humana de la sensibilidad está directamente relacionada con la idea de aprioridad con que Kant se refiere a las formas sensibles, porque su modo es tal que posibilita y funda toda recepción³. Así, el carácter receptivo de todo conocimiento no queda al descubierto por la evidencia empírica de que se nos aparecen objetos que podemos distinguir de nosotros mismos, como sujetos empíricos localizados en el mundo. Esto a lo más puede servir como punto de partida de una reflexión que requiere mayor profundidad. En esta dirección, como afirmé en el capítulo primero, la demostración de la existencia espacio temporal de la sensibilidad humana no debe entenderse sino como el principio por el cual cualquier objeto dado deberá tomar una forma espaciotemporal cualquiera.

3 Cf. COHEN, H. (2006), p. 94: "Que el espacio sea una intuición a priori quiere decir ahora, según esta explicación, que el espacio es una *condición constituyente de la experiencia*".

Ello quiere decir que los objetos de conocimiento, *en la medida que son recibidos*, tendrán que ser espaciales y temporales. De este modo, lo que queda completamente determinado es que cualquier objeto que se presente a la conciencia humana, en la misma medida que se presenta, deberá aparecer según el único modo por el cual podemos ser afectados, a saber, el espacio-temporal.

La multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) pura de espacio y tiempo no es, consiguientemente, algo ya determinado de por sí, con independencia de su referencia al entendimiento. Y en este sentido, las categorías no se aplican sobre un algo ya constituido por algún principio propio e interno, como Kant parecía sostener en la *Dissertatio*. La caracterización de la sensibilidad como algo múltiple sólo hace referencia a ella misma *en cuanto que* se mantiene al margen del principio activo de la unidad. Esto fue lo que hizo Kant, expresamente, al comienzo de la *Estética trascendental*⁴. Pero ello no quiere decir, bajo ningún respecto, que la sensibilidad pueda ser separada ontológicamente de la actividad del entendimiento, en el sentido de que podría tener una existencia en virtud de sí misma.

A modo de paralelo, se puede analizar también las constantes referencias de Kant a la existencia de la percepción como algo independiente de la totalidad de la experiencia constituida (esto es, interconectada). Pienso, en este punto, principalmente en la problemática distinción entre juicios de percepción (*Wahrnehmungsurteile*) y juicio de experiencia (*Erfahrungsurteile*) que aparece en *Prolegomena*⁵. Aquí, Kant establece que los juicios empíricos son juicios de percepción en cuanto que poseen sólo validez subjetiva; pero en cuanto que poseen validez objetiva, ellos son juicios de experiencia. Esta diferencia introduce, en opinión de algunos autores, la idea de que es posible la existencia de cosas que no dependen de las condiciones posibilitantes de la objetividad en general. En concreto, la percepción podría, en ciertos casos, mantenerse al margen de toda la estructura a priori conceptual y, sin embargo, existir para un sujeto, aunque sin tener validez objetiva.

En su comentario a la *Dedución trascendental*, Henry Allison sostiene que existe una gran diferencia entre las nociones de experiencia y percepción. La experiencia es el conocimiento a través de percepciones conectadas, pero la percepción de suyo no posee ningún componente conceptual, sino

4 Cf. A22/B36. Préstese atención a los verbos usados por Kant en este pasaje: *isolieren* (aislar), *absondern* (disociar), *abtrennen* (separar).

5 Cf. Ak 4:297-8, § 18.

que se mantiene en un estado pre-cognitivo, aunque proto-conceptual⁶. Según Allison, la percepción posee en sí misma una disposición a ser conceptualizada, se encuentra potencialmente referida a relaciones conceptuales, pero ello no implica que ella sea, en algún sentido, conceptual. Por ello, afirmar que las categorías (conceptos puros) son las condiciones de la posibilidad de la experiencia no sería lo mismo que afirmar que las categorías son condiciones de posibilidad de las percepciones mismas, como Kant sostiene⁷. Kant establecería una ambigüedad al referirse en algunos casos a la aplicación de categorías sobre la experiencia y en otros a la aplicación de estas sobre la aprehensión (empírica) o percepción mismas; y ello sería, frente al asombro de Allison, haber cambiado completamente el curso de la argumentación de la segunda edición de la *Deducción*, que es la que él analiza, porque pone todo el peso del argumento en el lugar menos probable, a saber, en aquella conciencia perceptual que se suponía que carecía de determinación categorial⁸.

Creo que la base de la, a mi juicio, errada interpretación de Allison es considerar la existencia de la percepción al margen de la aplicación categorial. Este presupuesto es, en realidad, bastante dudoso, pues se considera ciertos pasajes del mismo Kant, con independencia de una visión sistemática de la cuestión. Allison cita el mismo párrafo de *Prolegomena* que ya cité en la nota 52 (el § 18; y también el § 19) para sostener la existencia de la percepción como unidad independiente de lo a priori.

En mi opinión, el problema principal que tienen los pasajes de *Prolegomena* y que pueden jugar a favor de una interpretación como la de Allison consiste en que Kant establece, a primera vista, un cierto proceso temporal entre la presencia de juicios de percepción, que valen sólo para un sujeto empírico, y su consiguiente objetivación en juicios de experiencia, que tienen validez objetiva general. En efecto, Kant utiliza adverbios temporales para caracterizar el paso de una validez subjetiva a una objetiva⁹. Y es completamente cierto que esto puede volver comprensible, y hasta cierto punto validar, la idea de que existen percepciones con independencia de los con-

6 Cf. ALLISON, H. (2004), pp. 197-198.

7 Cf. *KrV*, B161.

8 Cf. ALLISON, H. (2004), p. 199.

9 Cf. Ak 4:297-8: 'primero y luego' (*allererst und dann*); 'en primer lugar y después' (*zuerst und hintennach*).

ceptos e intuiciones a priori. Pero no resulta menos verdadero el hecho de que se debe pagar un precio bastante alto por esta lectura.

Una interpretación temporal, por decirlo así, de la relación entre los dos tipos de validez tiene una dificultad grave: no explica cómo es posible la existencia de tales percepciones. La *Deducción trascendental* no intenta, a mi modo de ver, dar una justificación meramente razonable de cómo es posible el conocimiento objetivo de las ciencias, o de cómo sea posible el conocimiento objetivo en *algunas* conciencias empíricas. La tarea de la *Deducción* es fundar la posibilidad del conocimiento en general, y mediante ello, restablecer las condiciones de la realidad empírica, es decir, de la naturaleza en su totalidad, y no meramente especificar las condiciones a las que tienen que conformarse todas mis representaciones, si es el caso que ellas deben funcionar en el conocimiento, esto es, que ellas deban ser algo para mí, en un sentido cognitivo¹⁰. La *Deducción* no trata sólo de describir cómo debe funcionar la estructura de todo sujeto pensante, sino que, a través de las condiciones de todo pensar, funda las mismas condiciones del ser en general. Ya no es posible algo así como el ser en sí (en el plano teórico), sino sólo el ser para mí en sentido trascendental. Por ello, en primer lugar, es al menos difícil lograr dar cuenta del trasfondo que tiene el hecho de haber dejado a un lado de la fundamentación del conocimiento a cierto grupo de percepciones.

Por otra parte, sin embargo, este problema puede remontarse a otro similar que ya tenía Kant en el escrito de 1770, la *Dissertatio*. En todo el capítulo primero, Kant trata la cuestión de la unidad del mundo, donde analiza el problema de si las partes preceden al todo, y por lo tanto, tienen existencia con independencia de él; o bien, si ellas sólo llegan a ser partes de un todo *en* la relación constituyente del todo¹¹. En este último sentido, no podría existir lo simple como tal, sino que ello sólo sería una denominación impropia y posterior a la constitución misma de la totalidad en que las partes tienen razón de ser como partes. En este texto, Kant se refiere al espacio y al tiempo como unidades en este último aspecto, donde cada parte encuentra su unidad como limitación de una totalidad. De este modo, no existen en sentido estricto partes independientes del todo, sino que el mundo es un

10 Cf. ALLISON, H. (2004), p. 172.

11 Cf. principalmente el § 1: Ak 2:387-9.

continuo que, en cuanto totalidad, es el fundamento de la posibilidad de las partes¹².

Bajo esta línea de pensamiento, entonces, es difícil aceptar la idea de que las percepciones, como partes simples, pueden llegar a tener una existencia al margen del todo que conforma la experiencia, porque el fundamento de ella es el mismo para sus partes. En este sentido, creo, con Torretti, que la percepción aislada, entendida como el dato bruto de los sentidos, es una ficción filosófica¹³. Y por esta razón, si bien es cierto que el lenguaje utilizado en *Prolegomena* resulta confuso para lo que Kant ya había expresado en 1781 y lo que expresará luego en 1787, principalmente en la parte dedicada a la *Deducción*, no lo es menos el hecho de que las afirmaciones de Kant sobre el distingo entre juicios de percepción y juicios de experiencia no deben ser comprendidas como dos tipos de juicios, sino como dos momentos de uno y el mismo acto cognoscitivo, cuyo análisis de modo independiente no implica necesariamente una oposición irreconciliable entre sí ni menos aún la existencia de cada aspecto de por sí. Siguiendo esta misma idea, Cassirer sostiene:

También los predicados acerca de los objetos concretos, que, como tales, sólo pueden encontrarse en un determinado punto del espacio y del tiempo, registran el hecho de que, *en este punto concreto* al que únicamente se refieren, se da *algo* fijo e inmovible; de que, por tanto, existe e impera aquí una *determinabilidad* que no podemos cambiar o destruir a nuestro antojo. Esta determinada *regla de conexión* es la que tiene que sumarse a la simple percepción para conferirle el valor de la “objetividad”. El contenido de la percepción no se convierte para nosotros en objeto por medio de una operación de misteriosa metamorfosis en que lo encauzamos hacia otra forma de existencia, sino al plasmar ese contenido, que al principio no parecía ser más que una abigarrada y confusa diversidad de impresiones, en una rigurosa *unidad* intelectual; al ordenar en cosmos el caos de la conciencia. (Cassirer, *El Problema del conocimiento*, tomo II, p. 618)

Las percepciones como partes unitarias independientes no son posibles, porque ellas ya entrañan en sí mismas la representación de algo que no es

12 Cf. HEIMSOETH, H. (1924), pp.221-224. Sin embargo, este profundo ensayo de Heimsoeth que cito se extiende mucho más allá de los límites de esta tesis, enriqueciendo el concepto kantiano de mundo con el análisis de una comunidad de fines personales en sí mismos.

13 Cf. TORRETTI, R. (2005), tomo II, pp. 459-460.

modificable a nuestro capricho. Es justamente este algo indeterminado lo que se presenta acá como la condición de objetividad y generalidad que debe ser explicada. Por ello, no es que la síntesis de una percepción aislada de la totalidad de las representaciones sea de suyo arbitraria, sino más bien, como indica el pasaje citado, que en la medida que ella es una percepción de algo, necesariamente está sujeta a las condiciones objetivas de ese algo. Precisamente, este modo en que la percepción surge como representación de algo, este modo por el que la unidad intelectual necesaria se plasma en su contingencia es lo que tiene que explicar acá la unidad de la conciencia que fundamenta la *Dedución*, pues la referencia de esta percepción a un algo cualquiera envuelve una posibilidad de conexión con otras percepciones (aquella *determinabilidad*) que no yace en sí misma como percepción¹⁴. Por lo tanto, las condiciones por las cuales queda regida toda diversidad perceptual representan, en el fondo, las condiciones para que toda percepción se presente como tal, es decir, determinan el ser de la percepción según una unidad intelectual-intuitiva.

De un modo análogo a la relación entre percepción y experiencia y poniendo de manifiesto el paralelo comenzado más arriba, la multiplicidad pura de la que habla la *KrV* no es una especie de entidad extraña que tiene su particular modo de ser con independencia de la actividad del entendimiento. Cohen ha señalado que la sensibilidad es caracterizada como receptividad precisamente por su comparación con la espontaneidad¹⁵. En este rasgo específico, como lo que no es actividad, aparece el ser propio de la sensibilidad. En este sentido, la sensibilidad sólo puede ser descrita como la posibilidad de la afección por cuanto nuestra actividad es tal que no se puede referir a sí misma desde sí misma como actividad, porque ella sola no es suficiente para conocer (de otro modo, sería infinita), sino que la finitud de su autoconocimiento exige una multiplicidad a partir de la cual pueda volverse consciente. Pero este mismo nombre de multiplicidad sólo cobra pleno sentido no porque efectivamente sea algo diverso y ajeno a toda unidad, sino que se llama de tal modo porque se deja a un lado la unidad que, radicalmente, la atraviesa. Aquella llamada multiplicidad no es, en mi opinión, otra cosa que el análisis de lo sensible puro, colocando entre paréntesis la fuente unitaria activa de la que depende primeramente esta multiplicidad.

14 Cf. COHEN, H. (2006), pp. 112-114.

15 Cf. COHEN, H. (2006), pp. 85-87.

2. LA REFERENCIA DE LOS CONCEPTOS A LA INTUICIÓN. LA DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL

Me propongo ahora explicar algunos de los puntos centrales contenidos en la *Deducción de los conceptos puros*, de la cual ya hemos hecho algunos comentarios generales. No pretendo acá, por ello mismo, tratar de manera exhaustiva los pasos argumentales de esta, pues ello tomaría más espacio del deseado y no se adecuaría a nuestro objetivo primero. Sin embargo, esta opción me permite moverme entre las dos redacciones de la *Deducción* con cierta libertad, bajo el supuesto de que a ambas subyace una misma intención, supuesto que no puedo argumentar acá. Esta idea de continuidad entre ambas ediciones, con todo, no pertenece a un capricho sin razón: el mismo Kant pone de manifiesto que, si bien la edición aparecida en 1787 contiene algunos aspectos diferentes a la de 1781 e incluso nuevas formulaciones de lo mismo, ello no implica que haya un cambio sustancial de una edición a otra, lo cual supone que Kant quiso demostrar lo mismo en ambos momentos¹⁶. Aunque exista cierta terminología diferente o que no había aparecido en la primera edición y aunque haya un modo totalmente distinto de presentar los argumentos, el trasfondo de las dos *KrV* es el mismo, según creo; y esto quiere decir que no hay un vuelco radical en la filosofía trascendental teórica kantiana entre una edición y otra.

Me parece correcto afirmar que el fondo común a ambas ediciones de la *Deducción* consiste en haber demostrado cómo es posible la unidad en la multiplicidad. Este planteamiento no se refiere exclusivamente a la relación entre una multiplicidad de percepciones con aquella unidad a priori que le sirve de fundamento, sino también al hecho de cómo sea posible que uno y el mismo hombre finito lleve en sí una pasividad que lo constituye en su ser (multiplicidad a priori). O dicho de otro modo, la *KrV* demuestra cómo es posible la misma unidad del sujeto cognoscente finito, donde la palabra 'finito' pretende señalar el hecho de que dicha unidad no es absoluta, razón por la cual ella debe estar referida a otra cosa que no sea ella misma *en lo que tiene de unidad*. Por lo tanto, la *KrV* tiene, por una parte, (i) el propósito de mostrar que la multiplicidad de percepciones (multiplicidad empírica) a las que nos enfrentamos en el conocimiento tiene a su base una unidad que posibilita el mismo hecho de que esa multiplicidad se presente como algo uno, es decir, como conectada. Pero por otra parte, (ii) Kant se propone explicar también cómo debe ser la estructura de este sujeto unitario, cuya

16 Cf. *KrV*, BXXXVII-BXXXIX.

unidad fundamental no es absoluta (esto es, creadora), sino que está referida a otra cosa que se le presenta como distinta de sí misma, esto es, un objeto. Por esta razón, que se demuestre en la *Deducción* que los conceptos puros deben estar referidos a una sensibilidad supone explicar el surgimiento de la sensibilidad en cuanto que está intrínsecamente referido a la posibilidad misma del conocimiento de objetos. Explicar cómo surge la sensibilidad es, entonces, explicar cómo es posible que un entendimiento esté referido a objetos, lo cual es, finalmente, lo único que puede conocer como entendimiento limitado. En efecto, la necesidad de *otra* facultad que no sea el intelecto procede del requerimiento de explicar cómo es posible el conocimiento de objetos (el único posible para un entendimiento finito).

Esta idea de la unidad de lo real se aborda de diferentes maneras. La primera edición de la *KrV* (A) formula la cuestión bajo la conocida doctrina de la triple síntesis, conforme a la cual Kant sostiene que nuestra subjetividad trascendental consta de 3 momentos sintéticos, cuya síntesis más elevada y comprensiva es la síntesis de reconocimiento en el concepto. Si bien la finalidad directa de la *Deducción* de A no es demostrar cómo sea esta estructura subjetiva intelectual, sino cómo sea posible el conocimiento de objetos en general¹⁷, esta deducción subjetiva es fundamental para comprender el origen primario del que se sigue la posibilidad de objetos de conocimiento. En efecto, la unidad del objeto de conocimiento es un *correlato* (*Correlatum*) de la unidad del sujeto, es decir, la misma unidad que posee el sujeto es la que existe en y posibilita, en su sentido más radical, la unidad de un objeto en general¹⁸. De este modo, el problema fundamental que Kant ve en la posibilidad del conocimiento es, a mi juicio, explicar cómo es que existe una conexión no arbitraria en el modo en que se nos presentan los objetos de conocimiento, a partir de la cual todos nuestros conocimientos están unificados. Esta unión no depende ya de una regla meramente asociativa de las representaciones, sino de aquello que permite que haya *afinidad* para asociar representaciones¹⁹. Este solo planteamiento exige remontarse no ya a la experiencia misma, que no puede enseñarnos nada a priori, sino al

17 Cf. *KrV*, A XVI-XVII. Kant hace esta observación probablemente, a mi modo de ver, teniendo a la vista el desarrollo de los argumentos presentes en la Dialéctica Trascendental. Por ello, no ha de enfocarse el peso argumentativo de la *KrV* en la estructura subjetiva misma, sino en el alcance de conocimientos que de ella se sigue, lo cual incluye, por supuesto, a las Ideas kantianas y la función regulativa que ellas cumplen en el conocimiento.

18 Cf. *KrV*, A123-A124; A111-A112.

19 Cf. *KrV*, A113.

fundamento mismo de ella, que descansa finalmente en aquella síntesis de reconocimiento.

Al respecto de este momento sintético, Kant señala:

Sin conciencia de que lo que pensamos es ciertamente lo mismo que pensábamos un momento antes, toda reproducción en la serie de representaciones sería inútil. Pues habría una nueva representación en el estado actual, que no pertenecería al acto mediante el cual ella ha debido ser producida poco a poco, y lo múltiple jamás constituiría un todo, porque carecería de la unidad que sólo puede procurarle la conciencia. (A103)

La deducción misma de los conceptos puros del entendimiento consiste en explicar cómo ellos se aplican a la sensibilidad, es decir, cómo ellos tienen realidad objetiva. Y el modo de la demostración consiste en analizar lo que está involucrado en el hecho de que haya algo así como percepciones. En este sentido, es un supuesto de la *Deducción* de A que haya percepciones comparadas y conectadas, a lo cual llamamos comúnmente conocimiento²⁰. Pero ello no implica de por sí que haya conceptos a priori ni menos que estos tengan validez objetiva. Por eso, el modo como sea esta interconexión y lo que ella requiera es una conquista nueva de la *KrV*, cuya radicalidad se centra en el concepto de lo trascendental (lo a priori) y lo que este significa particularmente en la filosofía kantiana. En este punto, pues, lo que exige una reproducción (múltiple) de una serie de representaciones (a priori) es una unidad a priori, a partir de la cual dicha serie pueda convertirse en lo que es. Kant deja a un lado cualquier consideración empírica de esta conciencia unitaria y la retrae a una conciencia más fundamental, de la que uno no es necesariamente consciente, a saber, la condición de posibilidad misma de la conciencia empírica. Consiguientemente, a mi modo de ver, la deducción de los conceptos puros ya está realizada en el tercer punto de la segunda sección de la *KrV*, denominada 'De la síntesis de reconocimiento en el concepto', donde Kant demuestra cómo la multiplicidad temporal debe estar sujeta, en última instancia, a la aperepción trascendental, esto es, a una autoconciencia que sólo puede ser discursiva-conceptual.

En la exposición separada de cada una de las tres síntesis, Kant se centra en la unidad que requiere toda multiplicidad para poder conformarse en un todo. El pasaje antes citado se centra en esta última actividad sintética

20 Cf. *KrV*, A97.

que requiere una diversidad de representaciones en el conocimiento humano. El hecho de que sea plausible enlazar, de cualquier manera posible, ciertas representaciones diferentes entre sí supone que bajo lo diferente como tal exista una cierta afinidad que permite precisamente relacionar aquellas cosas desiguales *en cuanto que son desiguales*. Si las representaciones fueran completamente iguales no habría nada que conectar entre sí, pues no habría (al menos) *dos* representaciones, y si fueran completamente diferentes, tampoco podríamos relacionarlas, porque no habría ningún punto de comparación en la medida que ellas son *completamente* distintas. Por ello, la comparación entre lo diferente exige que aquellas cosas que son diferentes posean algún rasgo igual entre sí. A esto es a lo que Kant llama *afinidad trascendental*²¹. La síntesis de reconocimiento permite, por lo tanto, que una variedad de representaciones se aparezcan a un mismo sujeto que las conoce, pues lleva a unidad aquella diversidad que las constituye como una serie de diferentes representaciones. Pero en tanto pertenezcan a uno y al mismo sujeto posible, ellas pueden ser reconocidas como parte de un mismo conocimiento.

Aunque Kant sostenga que la segunda sección presenta sus argumentos de manera aislada y que sólo la tercera abarca sistemáticamente lo expuesto en aquella²², el análisis de la síntesis de reconocimiento en particular, presente en la segunda sección, da los pasos decisivos de la referencia a una sensibilidad que necesita la apercepción y los conceptos que ella importa. La presentación de la deducción de forma descendente y ascendente, como aparece en la tercera sección, es fundamental para comprender la visión interconectada de cada una de las síntesis, pero desde el momento en que Kant habla en la segunda sección de un exigencia de una unidad superior para lo múltiple imaginado, ya se vislumbra con claridad de qué tipo es aquella unidad subyacente de la interconexión de percepciones.

En la segunda edición de la *Deducción* (B), Kant no vuelve a plantear aquella doctrina de la triple síntesis, pero hace referencia, no obstante, al hecho de que la conciencia empírica o psicológica (o meramente asociativa) es completamente dispersa y no ofrece razón alguna para poder explicar la unidad de las representaciones. De hecho, la conciencia del yo empírico no

21 Cf. *KrV*, A113-A114. Cf. también, *KrV*, B133-B134, n. La igualdad en la diferencia puede plantearse también en términos de que la unidad analítica supone la sintética, aunque Kant no hable acá de una afinidad trascendental. A pesar de ello, este argumento citado de la segunda edición supone esta afinidad a la que se refiere la primera edición.

22 Cf. *KrV*, A98.

está presente en todo momento, sino sólo en una mayoría de casos. Pero de una multitud de casos en que haya conciencia empírica, no es posible deducir la necesidad que requiere la unidad, tanto efectiva como posible, de nuestro conocimiento. En este sentido, lo que representa el yo empírico para cada sujeto es sólo la unidad analítica de las representaciones dadas, mas no la unidad sintética que le subyace como fundamento²³.

Es ampliamente reconocido por los intérpretes, incluso por el mismo Kant, que la primera redacción de la *Deducción* resulta oscura y confusa para la consecución del propósito que intenta. En la primera recepción de la *Deducción* de A, hubo graves confusiones sobre el sentido que había que darle a las tres síntesis, principalmente porque no quedaba claro en qué consistía aquella trascendencia y pureza respecto de los contenidos empíricos, que se suponía que tenía el principio supremo de la apercepción. La edición de B, en este sentido, resulta mucho más clara y ordenada. Y a pesar de los cambios, esta sigue manteniendo lo que, en mi opinión, es el aspecto fundamental de la *Deducción*, al que antes me referí. Por cierto, la *Deducción* de B manifiesta especial cuidado en afirmar algo que hemos reiterado en distintas partes de esta tesis, a saber, que un entendimiento finito requiere, en cuanto tal, de una referencia a algo múltiple para conocer. Los conceptos puros, que son aquello en que consiste la unidad sintética originaria, no pueden tener realidad objetiva de por sí en su uso teórico, sino que es necesario su aplicación sobre una multiplicidad. La razón de esto es que nuestro entendimiento meramente piensa, pero no intuye lo que conoce. Esto quiere decir que los objetos que conoce no provienen de su misma actividad unitaria, sino que le son dados²⁴. Esta multiplicidad que requieren los conceptos puros pertenece propiamente a la intuición, y en la medida que lo múltiple debe ser algo para un sujeto, que es quien conoce, ella debe estar ligada necesariamente a los conceptos puros, pues sólo mediante ellos es posible la unidad de la intuición, y consiguientemente su conciencia, su pertenencia al conocimiento²⁵.

El argumento central de la *Deducción* de B aparece, tal como lo manifiesta Kant²⁶, en el párrafo 26, donde demuestra que la unidad de la sensi-

23 Cf. *KrV*, B133; además cf. REICH, K. (1992), pp. 31-39 y también cf. COHEN, H. (2006), pp. 117-118.

24 Cf. *KrV*, B138-B139.

25 Cf. *KrV*, B143.

26 Cf. *KrV*, B144-B145.

bilidad que él suponía ya presente en la Estética no le viene a ella desde sí misma, sino de la aperccepción pura²⁷. Esta demostración consiste en poner de manifiesto que la multitud de percepciones que constituye al conocimiento y que dependen formalmente, en cuanto percepciones dadas, del espacio y del tiempo, son pertenecientes a un único sujeto que las conoce, y que por lo tanto, toda su multiplicidad debe estar atada a aquella unidad que le sirve de fundamento. La conexión de esa multiplicidad, tanto de la empírica como de la pura, no es dada en la intuición misma, sino que ella proviene desde el *Yo pienso*, desde la conciencia posible que piensa esa multiplicidad. Por esta razón, los conceptos puros que se aplican sobre las intuiciones puras para darle unidad no son la síntesis misma efectiva que se da en el conocimiento, sino que constituyen las condiciones de la posibilidad de dicha síntesis, es decir, son las condiciones de la posibilidad de una experiencia que consiste en un cierto orden de percepciones.

De este modo, pienso que ambas ediciones de la *Deducción* tienen la misma finalidad de encontrar la fuente de una unidad que requieren todas las percepciones en cuanto que pertenecen a un sujeto que las conoce. Sin embargo, es justamente en este punto donde se muestra, con toda su fuerza, el giro copernicano del que Kant habla, porque este modo de plantear la cuestión del conocimiento deviene en una reforma de la noción de objeto que está intrínsecamente conectada con la aparición de la sensibilidad como condición necesaria del conocimiento, por una parte, y con la conciencia de sí mismo en que consiste la unidad trascendental del conocimiento, por otra.

3. LA REFORMA DE LA NOCIÓN DE OBJETO

La renovación de la noción de objeto está estrechamente ligada a la imposibilidad de conocer objetos en sí. Los argumentos de ambas deducciones expresan con necesidad que el sujeto humano sólo puede conocer fenómenos (*Erscheinungen*), es decir, sólo puede conocer aquello que se le presenta mediante afección. Lo que le afecta, sin embargo, no llega al conocimiento sin más, sino que requiere conformarse según toda la estructura trascendental de intuiciones y conceptos. En concreto, todo conocimiento depende de una aperccepción trascendental que cobra realidad sólo en su conexión con la multiplicidad de la intuición sensible. Esto quiere decir, como ya he dicho, que la estructura trascendental tiene la particularidad de tener un do-

27 Cf. *KrV*, B160.

ble aspecto activo y pasivo respecto de la posibilidad de lo que conoce, donde la actividad está representada por el fundamento de la síntesis unitaria y la pasividad por el modo espacio temporal según el cual el sujeto es afectado por objetos. En este punto, no debe perderse de vista la idea que hasta ahora hemos mantenido, conforme a la cual tanto las condiciones sensibles como intelectuales del conocimiento constituyen la manera en que la unidad originaria de un sujeto queda desplegada en el mundo, y por ende, no es el caso considerar la articulación de las potencialidades subjetivas como si ellas tuvieran existencia de por sí independiente de las otras, sino que han de ser comprendidas en su unidad fundamental.

El mismo Kant reconoce que, puestos sus argumentos para la posibilidad del conocimiento en general, resulta difícil, al menos en un primer momento, explicar en qué consiste ahora que nosotros estemos referidos a objetos. Ciertamente, ya no es sostenible en el plano teórico la realidad de cosas independientes al sujeto humano en general. Esta dependencia del objeto al sujeto no debe entenderse mal, como si Kant estuviese argumentando a favor de una suerte de relativismo en el plano del conocimiento, porque al hablar de la ligación de un objeto a un sujeto, Kant no está pensando en los diferentes sujetos empíricos, sino en aquello que constituye a esos sujetos como sujetos humanos. La nueva noción de objeto está atada a la conformación universal de cualquier ser humano (su estructura trascendental), que es lo que lo constituye como tal, pero que, precisamente por eso, debe volver a ser explicada.

Al respecto, Kant afirma:

Y aquí es pues necesario volver comprensible aquello que se piensa bajo la expresión de un objeto de las representaciones. Hemos dicho arriba que los fenómenos [*Erscheinungen*] mismos no son nada sino representaciones sensibles, que en sí tienen que ser considerados precisamente de este modo, no como objetos (fuera de la facultad de representación). ¿Qué se entiende, por lo tanto, cuando uno habla de un objeto *correspondiente* al conocimiento, y por lo tanto también *distinto* de él? Es fácil comprender que este objeto tiene que ser pensado sólo como algo en general = X, porque nada tenemos fuera de nuestro conocimiento que pudiésemos enfrentar a ese conocimiento como dado correspondientemente. (*KrV*, A104; énfasis mío).

El eje del problema de la noción de objeto consiste en explicar qué quiere decir que haya una correspondencia entre un objeto y su representación,

cuando se ha sostenido que la raíz de todo conocimiento es una facultad subjetiva de la que dependen todas las representaciones, pues ya no es posible la existencia de cosas al margen de nuestra facultad representativa. Pero si esto es así, tampoco es posible concebir la referencia de un conocimiento cualquiera a un objeto que existe por sí mismo, pues todo conocimiento pende de la apercepción pura. A pesar de que las representaciones tengan a su base un fundamento subjetivo, tampoco es posible pensar que ya no existe aquella correspondencia debido al hecho de que no puede existir un ítem externo a la representación misma, pues de otro modo habría pura arbitrariedad en el conocimiento. Antes bien, Kant sostiene que la relación de un conocimiento con su objeto debe ser repensada y reformulada según los términos en que ahora se mantiene la posibilidad del conocimiento. En este sentido, aunque no hay nada fuera de nuestro conocimiento que pueda ser enfrentado a él, la idea de correspondencia conserva aún la distinción que ella supone entre el conocimiento y su objeto y que es, justamente, lo que debe ser explicado.

La idea de un objeto de las representaciones impone una cierta necesidad en el proceso temporal en que se encuentra inmersa nuestra subjetividad, pues todas las representaciones tienen que estar referidas a un objeto para que ellas puedan relacionarse entre sí. En este sentido, la conexión que manifiestan los distintos conocimientos de un sujeto es posible gracias a que ellos están referidos a un mismo objeto y, por lo tanto, para que exista una pertenencia mutua de las representaciones entre sí, es necesario que haya otra cosa, distinta de ellas, que provoque dicha conexión. Así, la necesidad que conlleva la referencia de una representación en general a su objeto se manifiesta en el enlace que requiere todo representar, cuyo punto de arranque tiene que ser un objeto. Kant sostiene lo siguiente:

Encontramos que nuestro pensamiento de la relación de todo conocimiento con su objeto lleva consigo algo de necesidad, pues este es considerado como aquello que se *opone* [al conocimiento], de modo que nuestros conocimientos sean determinados, no al azar o arbitrariamente, sino a priori según un modo *determinado*²⁸, porque en la medida que estos deban referirse a un objeto, *concordarán entre sí* también de un modo

28 Cf. *Crítica de la razón pura*, n. 377, pp. 174-175, traducción de Mario Caimi. Si bien este pasaje es tremendamente difícil de traducir, no sigo ninguna de las dos interpretaciones que discute Caimi en esta nota, sino que entiendo el *dass* de este pasaje como una locución conjuntiva que establece una consecuencia.

necesario en referencia a este, esto es, tendrán que tener aquella unidad que le concierne al concepto de un objeto. (*KrV*, A104-105; énfasis mío)

El peso del argumento, en este punto, se centra en que nuestras representaciones no están determinadas al azar o por un mero capricho subjetivo, sino que presentan un orden preciso, que está dado por los objetos a que se refieren las representaciones. Esta determinación necesaria, no arbitraria, de los conocimientos permite que ellos concuerden entre sí, a pesar de la diferencia que los constituye en una multitud de conocimientos. El objeto de conocimiento expresa el fundamento de la afinidad que necesitan representaciones variadas para poder conectarse entre sí y, en virtud de ello, se opone al puro devenir de las representaciones cambiantes de un sujeto empírico particular. Tal sujeto, por ejemplo, puede *imaginarse* como quiera la representación de un barco bajando por un río, pero la realidad efectiva de ese objeto que a él se le presenta es que tal representación contiene un orden que no depende de la actividad imaginativa de cualquier sujeto empírico. La oposición presente entre el objeto y sus representaciones consiste en el contraste que existe entre una realidad independiente de cualquier sujeto *empírico* (y no de cualquier sujeto en general) y el conjunto de representaciones cambiantes que se le aparece a ese mismo sujeto. El sujeto particular no puede alterar ese orden que se le aparece en sus representaciones sin alterar, a la vez, la verdadera realidad de los objetos. Lo que se está estableciendo acá son dos momentos lógicos distintos en un mismo conocimiento, análogo a la diferencia entre juicios de percepción y juicios de experiencia que comentamos al comienzo del capítulo²⁹. El problema de la objetividad, entonces, radica en explicar cómo es posible la existencia de objetos que no dependan de la subjetividad particular, sin atribuir tal realidad a una cosa en sí independiente de la subjetividad *en general*.

Pero entonces, hablar de la referencia de una representación a un objeto, en realidad no quiere decir nada más que esto: que en el mismo fenómeno hay por cierto, elementos particulares y empíricos que se ordenan, no según la disposición de cualquier sujeto, esto es, arbitrariamente, sino según una estructura trascendental. Así, *la referencia de una representación a su objeto no significa otra cosa que la relación de la multiplicidad empírica de esta a su orden y unidad*. Pero aquella estructura del objeto no tiene una entidad independiente de los sujetos particulares en que se manifiesta, sino que ella es la misma constitución formal de ese yo empírico, mediante la cual

29 Cf. CASSIRER, E. (1993), pp. 619-620.

exclusivamente es posible la estructura entitativa de la cosa *qua* objeto, de tal modo que el ser de una cosa empírica está dado por las condiciones según las cuales dicha cosa es *siempre* un posible objeto de conocimiento; es decir, una cosa empírica es tal, sólo en virtud de que ella *pueda* en algún momento ser para un sujeto. Las condiciones del ser empírico son ahora las mismas condiciones que vuelven posible el conocimiento de objetos, o dicho de otro modo, “las condiciones a priori de una experiencia posible en general son, a la vez, las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia”³⁰.

Acá he comentado y hecho referencia principalmente a pasajes de la primera edición de la *KrV*. Si bien el planteamiento de la reforma de la noción de objeto aparece en mayor extensión en la *Deducción* de A, ello no quiere decir que Kant haya dado un paso al costado respecto de esto en la segunda edición. Existen algunos pasajes, en que puede encontrarse una mención de este cambio del concepto de objeto, cuyo punto central radica en sostener que el objeto de conocimiento, como no puede ser nada en sí, es aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada³¹. El objeto de una representación, entonces, es el orden regulativo necesario impuesto por la apercepción, conforme al cual se dispone la multiplicidad de la representación y donde yace, finalmente, el fundamento de su cognoscibilidad.

4. EL AUTOCONOCIMIENTO Y EL SURGIMIENTO DE LA SENSIBILIDAD

La segunda edición de la *KrV* pone de manifiesto una tesis que, si bien podía haber sido extraída de los argumentos de la primera edición, es fundamental en relación con la finitud del conocimiento. Tanto en los pasajes agregados al final de la *Estética* (principalmente el punto II) como en el párrafo 25 y las partes finales del 24 expresan la novedosa idea de que el hombre, en virtud de sus potencias cognoscitivas, no puede conocerse a sí mismo tal como es en sí, sino sólo como se aparece a sí mismo. Nuevamente, a mi juicio, Kant no está reformulando una idea central de la primera edición o agregando algo que en absoluto pudiese haberse seguido de los argumentos de 1781. Con esta idea, Kant está explicitando lo que ya existía, potencialmente al menos, en la primera edición de su *KrV*.

30 *KrV*, A111. Cf. TORRETTI, R. (2005), pp. 399-400.

31 Cf. *KrV*, B137 y B139, por ejemplo.

La finitud del sujeto humano trae como consecuencia que su entendimiento tiene que estar referido a una sensibilidad, pues no es tal que pueda producir, en virtud de su propia actividad, lo conocido. El entendimiento humano no es un *intellectus archetypus*, como hemos reiterado en diferentes partes de esta tesis, sino que posee una actividad limitada, esto es, cierta pasividad respecto de lo que conoce, de modo que para conocer, requiere de una afección que lo active como sujeto cognoscente. En los términos de la *Deducción*, la conciencia trascendental unitaria debe aplicarse sobre una multiplicidad para tener validez objetiva, es decir, para poder estar referida a objetos de conocimiento, pues dicha conciencia no es suficiente, por sí sola, para establecer la posibilidad de conocer.

Sin embargo, hasta ahora nos hemos reservado de comentar el hecho de que dicha conciencia no está referida solamente a otra cosa, sino también a sí misma. Esta vuelta sobre sí es precisamente lo que significa la palabra *apercepción*, cuyo planteamiento es compartido por ambas ediciones de la *KrV*. Según ello, la conciencia de sí mismo o autoconciencia sólo puede captarse a sí misma en referencia a una multiplicidad en virtud de la finitud que la atraviesa, es decir, sólo puede conocerse en relación con una sensibilidad. Por otra parte, no debe olvidarse que esta sensibilidad pura representa el modo conforme al cual los objetos de conocimiento son dados a un sujeto, es decir, la sensibilidad constituye el modo de afección. Esto implica, entonces, que la manera humana de volverse consciente de sí mismo tiene que ser una manera espacio temporal, pues el hombre no tiene acceso a sí mismo por su solo entendimiento. La *apercepción* trascendental, por lo tanto, no es el fundamento solamente de la unidad que poseen los objetos, sino también de la unidad que posee el hombre en relación consigo mismo; o dicho de otro modo, la unidad del sujeto intelectual-sensible es proyectada en los objetos que se le aparecen no como si esta se agregase accidentalmente a un objeto ya constituido, sino que esta proyección representa el fundamento mismo de la objetividad de todos los objetos. Esto lleva a la conclusión de que el sujeto de conocimiento solo puede ponerse a sí mismo como sujeto en la misma construcción de las condiciones para la posibilidad de los objetos en general. Por esta razón, la vuelta sobre sí misma que requiere la autoconciencia construye, en este movimiento, por decirlo así, el horizonte conforme al cual es posible que sus representaciones tengan validez objetiva a priori. Pero, a la vez, estas condiciones construidas para los objetos son necesarias para que el sujeto pueda conocerse a sí mismo y a la actividad que lo constituye. Así, multiplicidad y unidad son términos recí-

procos e interdependientes en cuanto a la posibilidad de los objetos y, por tanto, en cuanto al alcance del conocimiento en general.

Lo que Kant demuestra en su *Deducción*, por ende, no es sólo la posibilidad misma de los objetos conforme a la unidad que ellos requieren como objetos, sino también que el modo objetivo de conocimiento es el *único* posible para el ser humano como tal. Cuando Kant afirma que la unidad del objeto es el correlato de la apercepción trascendental, está pensando que el despliegue de la conciencia en el mundo sólo puede manifestarse en la construcción de la posibilidad de los objetos, y de ninguna otra manera posible (en el campo teórico), pues el conocer humano es finito. La ligazón del entendimiento a una sensibilidad no es nada más que la expresión de esta finitud y de la única posibilidad de acceder al mundo teóricamente. Pero, a la vez que se establece una aparente unilateralidad que va desde el sujeto al objeto, la relación inversa, del objeto al sujeto, también es válida. El único modo por el cual el sujeto accede a sí mismo es través de objetos, y por lo tanto el conocimiento que tenga de sí mismo no se constituye en el conocimiento de lo que él sea en sí, sino sólo en la medida de lo que sea para sí a través de su propia afección. Por ello, el entendimiento, como facultad de conocimiento, no puede conocerse a sí mismo en virtud de sí mismo, porque él no puede intuirse en su ser interno como entendimiento, sino que él se presenta a sí mismo sólo mediante la sensibilidad, y esto quiere decir, necesariamente, como objeto.

La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo; y si fuese dado espontáneamente (*selbsttätig*) en el sujeto todo lo múltiple en virtud de ella sola, entonces la intuición interna sería intelectual. En el hombre, esta conciencia [de sí mismo] exige una percepción interna de lo múltiple que es dado previamente (*vorher*) en el sujeto, y el modo como es dado esto en el espíritu *sin espontaneidad* tiene que llamarse, debido a esta diferencia, sensibilidad. (*KrV*, B68; énfasis mío).

Kant pone especial cuidado en sostener que el ser humano no puede conocer objetos por su sola conciencia, sino que es necesaria una multiplicidad para la unidad que le sirve de fundamento. Si lo múltiple ya estuviese dado en la apercepción intelectual, entonces habría una intuición de esto múltiple, lo cual implica que nuestro entendimiento sería infinito y creador absoluto de las cosas. Kant parece querer salvar precisamente la idea de la finitud humana, cuando sostiene que la conciencia de sí exige una percepción interna de una multiplicidad, que no puede estar contenida en la misma actividad. Es decir, si bien lo múltiple no puede crearse espontáneamente,

pues es a esto a lo que llamamos conocimiento infinito, sin embargo, esto múltiple es necesario debido al límite en el modo de conocer humano, que se manifiesta en el hecho de que los objetos sean dados. Ahora bien, lo que Kant tiene que fundamentar es, en mi opinión, la manera en que es posible este darse de un objeto cualquiera, para lo cual es imprescindible poseer un modo de afección (una sensibilidad). Por ello, considerando que la multiplicidad no puede ser algo del entendimiento, tiene que haber una conciencia de ella que sea, no obstante, interna. El punto que queda por explicar, entonces, es cómo sea posible la interacción entre un entendimiento que no contiene en sí lo múltiple sensible y una sensibilidad que, precisamente por esto, tiene que estar dada previamente e incluso con cierta independencia del entendimiento, tal como lo afirma Kant en el pasaje citado.

Esta anterioridad (el *vorher* del pasaje recién citado), sin embargo, no hace alusión a una existencia en sí de la multiplicidad (pura) antes de la actividad de la conciencia, como ya había afirmado anteriormente. En este punto, se presenta el problema de articular las diferentes aristas que están involucradas en el análisis de la relación entre la sensibilidad y el entendimiento. Se debe conectar nuestra afirmación anterior de que la sensibilidad era la manifestación de un entendimiento limitado con la separación entre este y aquella, e incluso con su precedencia, porque no se entiende bien cómo es posible que la sensibilidad sea en algún sentido anterior, si ella a la vez constituye el límite de un entendimiento. Parece contradictorio, en efecto, separar al entendimiento de la sensibilidad, tras haber afirmado que esta no es otra cosa que la representación de la finitud de aquel, y por lo tanto, que no debiera ser nada distinto de él.

Como veíamos en el capítulo primero, la filosofía leibniziana pensaba que la sensibilidad no era más que un entendimiento opaco, y por lo tanto, la diferencia entre la claridad del entendimiento y la opacidad de la sensibilidad era sólo gradual. En el capítulo tercero, dije que Maimon retomaba esta idea leibniziana luego de haber puesto una barrera insalvable para el pensamiento kantiano, que consistía en afirmar que no existe ni puede existir, en la explicación kantiana del conocimiento, un punto de conexión entre la sensibilidad y el entendimiento. Pero para Kant, sin embargo, el problema de la distinción entre lo sensible y lo intelectual pareciera ir por otro lado, pues Kant jamás pretende negar la separación y el distingo entre una y otra facultad. Lo sensible constituye un tipo de conocimiento completamente diferente al intelectual, porque representa el principio por el cual el hombre tiene acceso a lo particular inmediato como tal, y no a lo universal mediato,

cuyo fundamento es el entendimiento. Por esta razón, resulta contradictorio mantener que un conocimiento conceptual y, por tanto, *mediato* de los objetos, posee en sí mismo, además, una referencia inmediata a ellos, por el sólo hecho de que el entendimiento no es una facultad de intuiciones (*Vermögen der Anschauungen*), y si lo fuera, no sería finito.

Kant se ve impelido a distinguir sistemáticamente la sensibilidad del entendimiento en virtud de la inmediación y mediación con que cada facultad se caracteriza. Ello permite, por cierto, describir separadamente las funciones de cada una en la posibilidad del conocimiento, que es lo que hace primero en la *Estética* y luego al comienzo de la *Lógica*. Pero por esto mismo, la *Deducción* tiene la tarea de reunir a la sensibilidad y al entendimiento conforme, por un lado, a la unidad sintética que requiere toda multiplicidad, pero también, por otro, a la multiplicidad que requiere una unidad que no es, bajo ningún respecto, absoluta, esto es, creadora de lo que conoce. Si bien Kant afirma expresamente que la aperccepción representa el fundamento último de todo el conocimiento, ello no quiere decir que la *Deducción* reduzca, por ello, todo lo sensible a priori a lo intelectual. La diferencia entre una y otra sigue manteniéndose, a pesar de este punto de enlace, por razones sistemáticas.

El pasaje citado anteriormente correspondía a la última parte de la *Estética*, que fue agregada en la edición de 1787. Existe otro pasaje en la *Deducción* de 1787 que corrobora, en mi opinión, lo que he señalado hasta ahora, pero que puede introducir una ambigüedad que quisiera comentar. Afirma Kant:

Ahora bien, puesto que el entendimiento no es, en nosotros los hombres, una facultad de intuiciones, y puesto que él tampoco puede comprenderla *en sí* [a la intuición], aun cuando ella sea dada en la sensibilidad, para conectar en cierto modo lo múltiple de la *propia* intuición de él, se sigue que (*so*) su síntesis, cuando él [el entendimiento] es considerado solamente por sí mismo (*für sich*), no es nada más que la unidad de la actividad, de la que él, en cuanto tal, es consciente incluso sin sensibilidad, pero mediante cuya acción (*durch die*) él mismo es capaz de determinar a la sensibilidad internamente en cuanto a lo múltiple, que puede serle dado a él [al entendimiento] según la forma de la intuición de ella. (*KrV*, B153).

La primera parte del argumento retoma la idea que ya he comentado, enfatizando el hecho de que el entendimiento no puede contener en sí mismo

una intuición, pues de otro modo lo que su unidad conectaría no sería otra cosa que una multiplicidad que le pertenece a su propia actividad. Dado esto, es difícil explicar la conciliación que tendría que haber entre un procedimiento intelectual-conceptual y uno intelectual-intuitivo, por el hecho de que el primero es mediato y el segundo, inmediato. Ahora bien, es interesante que Kant mantenga que, aun cuando la intuición pertenezca a la sensibilidad, el entendimiento, como tal, no puede abarcarla hasta eliminarla en lo que tiene de sensibilidad, pues entonces sólo habría, en el mejor de los casos, una diferencia gradual entre ambas facultades. En mi opinión, el propósito del comienzo del argumento es separar la sensibilidad del entendimiento, de tal modo que ella no quede reducida a este y a la comprensión de su actividad. En principio, pareciera que esto va en una dirección opuesta a lo que he afirmado, según lo cual la autoconciencia sólo puede captarse a sí misma mediante una multiplicidad y que es, por cierto, el punto central de la *Deducción*, tal como he argumentado hasta ahora.

Sin embargo, creo que sí hay una manera de entender que hay una conexión esencial entre el entendimiento y la sensibilidad, cuya mutua relación funda el ser de cada una, conservando su diferencia. Esto es, en efecto, lo que es afirmado en la última parte del pasaje, a saber, que la actividad del entendimiento puede determinar internamente a la sensibilidad, aun cuando ella no se identifique con él. En este caso, la multiplicidad ya no es propia del entendimiento, sino que le es dada mediante la forma de la intuición sensible, y por razón de esto, el problema de cómo sea posible la pertenencia de algo múltiple intuido *en* la misma actividad intelectual es dejado a un lado. Por lo tanto, cuando se considera analíticamente al entendimiento por sí solo, aislando su necesaria referencia a una sensibilidad, su actividad sintética no es nada más que la unidad de su actividad, esto es, su propia identidad como actividad. La autoconciencia es, pues, en este sentido, la captación de sí mismo justamente como un yo unitario que tiene la *posibilidad* de acompañar a todas las percepciones³². Pero ello no quiere decir que dicha autoconciencia pueda existir con independencia de la sensibilidad en el plano del conocimiento teórico, pues la visión de sí mismo como acto unitario consciente sólo se manifiesta a través de la aplicación de dicha unidad sobre una materialidad sensible; y consiguientemente, cualquier consideración del yo por sí mismo en un sentido analítico es posible, exclu-

32 Cf. *KrV*, B131-132.

sivamente porque le subyace una unidad sintética³³. Por lo tanto, el acto de determinación del entendimiento respecto de la multiplicidad de la sensibilidad constituye la construcción de las condiciones de posibilidad del conocimiento y, junto con ello, el surgimiento de la sensibilidad, *pero lo que surge de dicha determinación ya no es ni entendimiento ni sensibilidad, sino la imaginación trascendental*.

En vistas de esto, es muy importante establecer una diferencia entre lo que Kant llama pensar o pensamiento (*Denken*) y lo que llama conocer o conocimiento (*erkennen; Erkenntnis*). En el parágrafo 25 de la segunda edición de la *KrV*, esta distinción es hecha explícitamente a propósito del autoconocimiento que tiene de sí la apercepción. Kant distingue con claridad entre el acto determinante de la propia existencia (*Dasein*) y el modo como ella sea determinada³⁴. En este sentido, si se considera la sola autoconciencia como la unidad originaria de la apercepción, el hombre no es consciente de cómo es en sí, pero tampoco de cómo se aparece a sí mismo, sino sólo *de que* es o existe. Pero esta representación de su propia existencia no es una intuición (*Anschauung*) de sí mismo en su ser, por decirlo así, sino que es sólo un pensamiento (*Denken*). Esto no constituye un conocimiento (*Erkenntnis*) de sí mismo para el sujeto, porque falta aún la manera conforme a la cual mi existencia es determinada como existencia en el mundo. Kant no pone ninguna duda de que el sujeto existe como inteligencia (*Intelligenz*), porque la existencia está ya dada, sin ningún tipo de determinación, en la apercepción por sí sola³⁵. Aquí yace el otro uso que poseen las categorías sin necesidad de estar referidas a una multiplicidad, a saber, su uso práctico. Pero en este caso el hombre se *piensa* a sí mismo como un agente práctico, a partir de cuya constitución es posible establecer la moralidad universal de sus acciones prácticas, como de manera muy simple mostré en el capítulo 2. Es evidente que esta idea requiere de un tratamiento mucho más exhaustivo, que acá solamente se menciona de modo totalmente general y que no puedo abordar ahora. Pero me interesa resaltar, en orden a explicar la conexión esencial entre el entendimiento y la sensibilidad, que en relación al *conocimiento* que el sujeto tenga de sí, es totalmente necesaria la referencia de su unidad a una multiplicidad, porque el sujeto no posee una intuición, a partir

33 Cf. *KrV*, A108; B134 n.

34 Cf. *KrV*, B157-158 n.

35 Cf. *KrV*, B157 n.: “El yo pienso expresa el acto de determinar mi existencia. La existencia, por lo tanto, está ya dada por él (...)”.

de la cual pueda ser *determinada* la propia existencia. Por esta razón, en cuanto a la multiplicidad de representaciones a las que el sujeto se ve enfrentado y que debe conectar para formar algo así como una experiencia, aquella inteligencia consciente vuelve intuible, en el campo del conocimiento teórico, aquella conexión de las representaciones según relaciones temporales, que nada tienen que ver de suyo con los conceptos propios del entendimiento (categorías). Y por lo tanto, la propia conciencia vuelve sobre sí, esto es, se vuelve autoconciencia, activando las condiciones conforme a las cuales es posible la receptividad de objetos sensibles. El sujeto, entonces, se *conoce* a sí mismo no como él sería si tuviera una intuición intelectual de sí mismo, sino que sólo se le aparece su unidad autoconsciente en su necesaria conexión con la forma de la intuición sensible, es decir, se conoce a sí mismo tal como se aparece espaciotemporalmente.

Por causa de esto, el sujeto cognoscente no es pura actividad, pero tampoco pura pasividad, como ya se había dado cuenta Kant en su carta a Herz de 1772, que comentamos en el primer capítulo. Pero si esto es así, entonces el problema consiste en explicar cómo es posible una unidad subjetiva que en sí es a la vez activa y pasiva respecto de sí misma, esto es, respecto de su propio conocimiento. Como el conocimiento de su unidad no puede ser intuitivo, porque el sujeto no es absoluto, este tiene que estar referido a una multiplicidad posible, que Kant llama sensibilidad pura y que yace en la misma unidad del sujeto, aunque distinguida de lo intelectual. Y sólo así viene a ser explicada aquella idea de que el sujeto se intuye a sí mismo tal como él mismo es afectado internamente, es decir, que se intuye a sí mismo de manera sensible³⁶. Téngase en cuenta el siguiente pasaje del parágrafo 25:

Así como para el conocimiento de un objeto diferente de mí mismo, además del pensamiento (*Denken*) de un objeto en general (en la categoría), aún necesitaba, no obstante, una intuición, a través de la cual determino aquel concepto general, así también para el conocimiento (*zum Erkenntnis*) de mí mismo, además de la conciencia o además del hecho de que yo me piense, necesito aún una intuición de lo múltiple en mí, mediante lo cual determino este pensamiento (...). (*KrV*, B 158).

La determinación de la propia conciencia se debe dar a través de algo distinto a la misma conciencia, esto es, a través de una intuición (multipli-

36 Cf. *KrV*, B153.

cidad) que el mismo sujeto posee como ser no completamente activo de suyo. Lo interesante de esta cuestión, como afirmaba más arriba, es que la constitución de la propia conciencia finita, teniendo a la vista la necesaria síntesis que existe entre el entendimiento y la sensibilidad, no sólo conforma la posibilidad del autoconocimiento del sujeto, sino que también la posibilidad de un conocimiento objetivo y universal de la experiencia según condiciones a priori. O dicho de mejor forma, la conformación sintética de una unidad intelectual-sensible consciente, esto es, imaginativa, constituye, en el mismo movimiento, y no como algo agregado accidentalmente, la posibilidad de los objetos de la experiencia. De este modo, conocerse a sí mismo es, en el sentido trascendental a priori que acá he explicado, construir las condiciones necesarias para un conocimiento de objetos. Y viceversa, las condiciones necesarias de toda experiencia posible son, a la vez, las condiciones de la posibilidad de la autoconciencia trascendental como principio sintético de todo conocimiento.

CONCLUSIÓN

La idea de fondo que me parece sintetizar de alguna manera la tesis defendida acá es que la sensibilidad y el entendimiento no constituyen finalmente dos poderes independientes entre sí. Esto expresado así, sin embargo, no basta para dar cuenta de la real diferencia dual de estas dos facultades, que vienen a constituir la fuente primera de la posibilidad de los objetos en general, y consiguientemente de la posibilidad de la realidad. Por lo tanto, la real diferencia existente entre la facultad sensible y la facultad intelectual debe ser reconducida hacia una facultad superior, que no sea meramente *otra* facultad junto a la sensibilidad y el entendimiento, sino que sea la facultad unitaria que reúna en sí la diferencia de estos. Esta facultad es la imaginación trascendental, cuyo desglose da como resultado dos aspectos distinguidos de uno y el mismo sujeto.

No debe pensarse acá que esta facultad imaginativa y el sujeto al que le pertenece puedan ser distinguidos como si este fuera el soporte de aquella. Al contrario, creo que una de las intenciones importantes de Kant era que no se manifestara este malentendido. Por ello, creo que lo que Kant denomina *Gemüt* y que acá he traducido por 'ánimo' se identifica con la imaginación trascendental. Es decir, el sujeto trascendental es, en el sentido más radical de ser, una unidad imaginativa trascendental, cuya modalidad se explica sobre la base de la articulación entre sensibilidad y entendimiento. Por esta razón, no hay algo así como un sujeto que posea facultades (del tipo que sea), puesto que el ser del sujeto es el ser de su facultad.

La presencia de la imaginación como una facultad sintética que pueda ser presentada en dos aspectos diferentes entre sí lleva a la idea de que nuestro entendimiento, nuestra espontaneidad es internamente un entendimiento imaginativo. Pero al agregarle lo imaginativo al entendimiento, quiero decir que nuestro entendimiento requiere necesariamente de una referencia a la intuición en general, y por lo tanto, que sólo puede conformar la objetividad de representaciones sensibles. Que este entendimiento esté referido a lo sensible viene dado por su finitud, de modo que cuando se piensa en un en-

tendimiento imaginativo se mienta a la vez su intrínseca relación con una sensibilidad.

Concebir la imaginación como la fuente real de todo el conocimiento, que reúne en sí tanto a lo sensible como a lo intelectual, puede resultar al menos como una idea confusa. Lamentablemente, Kant usa el término imaginación en varios sentidos. Para comprobar esto basta revisar las dos ediciones de la *Deducción*. A pesar de ello, creo que es posible evitar estas confusiones si se atiende al problema del dualismo y a la consiguiente y necesaria reelaboración de la juntura de las facultades, tal como he sostenido en base al problema de la existencia de una materialidad a priori. Pero por otro lado, creo que se debe prestar una detenida atención a ciertas formulaciones de Kant que juegan totalmente a favor de la tesis defendida acá. En efecto, hay algunos pasajes que sugieren fuertemente que tanto el entendimiento como la sensibilidad deban ser reconducidos hacia la imaginación¹.

Ahora bien, que el sujeto humano pueda devenir esencialmente una estructura imaginativa trascendental tiene varias implicancias que resaltaré a continuación y que, al menos parcialmente, ya he mencionado antes. Si ser imaginativo quiere decir, en un sentido trascendental, ser un entendimiento que tiene que estar referido a una sensibilidad, entonces el modo como esta surja debe comprenderse, de manera absolutamente necesaria, por esta relación intrínseca con el entendimiento, pero de tal modo que no sea posible la presencia de una dualidad en un sujeto unitario (pienso acá principalmente en la crítica de Maimon analizada en el capítulo tres). Por otra parte, la necesidad kantiana de volverse sobre las facultades de conocimiento está ordenada a la intención de fundar las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo en general. Por lo tanto, a la hora de considerar el surgimiento de la sensibilidad es totalmente necesario, además, tener a la vista el recorrido del entendimiento hacia el fundamento de los objetos del mundo. De hecho, sólo tiene sentido hablar de una sensibilidad, porque en este recorrido es necesaria una materialidad que no le pertenece de suyo al entendimiento. El horizonte de objetividad y su resultante fundamentación de la posibilidad de objetos sólo llega a ser tal en vistas de una estructura a priori subjetiva fundante. Sujeto y objeto tienen, pues, una y la misma raíz. Pero como el entendimiento no puede ser él solo lo que conforma la posibilidad del objeto, debido a que él es finito y no puede crear en sentido estricto, es

1 Cf. *KrV*, A119, A124, B151, por ejemplo.

necesaria la aparición de esto otro sensible, que no es en modo alguno algo que provenga de fuera del sujeto mismo. Antes bien, pienso que Kant siempre tuvo a la vista la idea de que la sensibilidad pertenece al sujeto trascendental a priori no como algo distinto de él, sino como radicalmente constituyente de sí mismo. De este modo, a la hora de tener que pensar la relación entre la sensibilidad y el entendimiento, no habrá de ser conforme a la errada idea, en torno a la cual se piense que hay unir, ahora, dos cosas que se presentaron desde un comienzo como separadas. Por ello, afirmé que el *Esquematismo*, cuyo lugar en la *KrV* viene después de la *Deducción*, no explica artificialmente una unidad que Kant nunca presentó con anterioridad. Muy por el contrario, el *Esquematismo* toma su impulso de la presencia de esta unidad en la *Deducción* para adentrarse en su especificación como esquema (*Schema*), en primer lugar, y como principio (*Grundsatz*), en segundo lugar. El esquema, como un producto de la imaginación², lleva en sí siempre algo de intelectual y algo de sensible, porque representa en sí mismo la síntesis suprema entre el entendimiento y la sensibilidad, expuesta en la *Deducción*.

La sensibilidad surge en la imaginación, entonces, para dar cuenta de la posibilidad de objetos. Pero en la medida que estos objetos son los únicos objetos que pueden presentársele al ser humano, la imaginación trascendental constituye la fuente de la realidad teórica humana en su totalidad. Y por lo tanto, la *KrV* no es algo muy distinto a una metafísica de la experiencia, porque habiendo descubierto la posibilidad de que haya cosas, descubrió a la vez la posibilidad del ser de estas. Es decir, las cosas del mundo sólo pueden llegar a ser, a existir en virtud de la formalidad imaginativa constituyente del sujeto trascendental que está a la base de cada ser humano. Y en este sentido, podría sostenerse también que dicha estructura es la esencia del ser humano (si me permite esta expresión), de tal forma que exista una proyección de lo humano en general sobre el campo de las cosas mundanas, pues estas devienen algo para el hombre en virtud de la estructura constituyente a priori de él.

Sin embargo, la apelación al concepto de esencia para designar la realidad trascendental humana debería cuidar el siguiente punto. El descubrimiento de la estructura trascendental imaginativa no representa lo en sí del hombre, pues el autoconocimiento humano solo se da mediante el sentido

2 Cf. *KrV*, A140/B179.

interno. Por esta razón, la analítica de las facultades realizada en la *KrV* sólo designa cómo el hombre se conoce tal como es para sí, no como es en sí. Y conforme a la idea de que la objetividad es un correlato de la subjetividad, el mundo de las cosas es una proyección no de lo en sí del hombre, sino del para sí humano, esto es, del reflejo del conocimiento propio a través del espacio y del tiempo. Pero esta idea debe reservarse solamente al campo del conocimiento teórico, tal como lo he señalado algunas veces, porque Kant reserva una independencia de lo intelectual para el ámbito práctico, que no he podido profundizar acá por varias razones, entre las cuales se cuenta la falta de espacio, pero sobre todo la superación de mis posibilidades. A pesar de esto, la imaginación trascendental como origen de todo conocimiento teórico es también un fenómeno, en el sentido kantiano que tiene esta expresión, de tal forma que la sensibilidad viene a presentarse como el modo, mediante el cual el sujeto se afecta y se conoce mediante este modo espacio-temporal, a la vez que establece las condiciones de posibilidad de cualquier cosa que se presente simplemente como algo otro, es decir, que se aparezca como un objeto.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- *Kants Werke*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1968.
- *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von J. Timmermann. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1998.
- *Crítica de la razón pura*, introducción, traducción y notas de Mario Caimi. Ediciones Colihue clásica. Buenos Aires 2007.
- *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, herausgegeben von Konstantin Polok. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2001.
- *Schriften zur Metaphysik und Logik (1 und 2)*, Bände V und VI, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1977.
- *Kritik der praktischen Vernunft*, Band VII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1974.
- *Practical philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- *Theoretical philosophy 1755 – 1770*, translated and edited by David Walford, Cambridge University Press. Cambridge 2003.
- *Correspondence*, translated and edited by Arnulf Zweig, Cambridge University Press. Cambridge 1999.
- *Gesammelte Werke*, Salomon Maimon, herausgegeben von Valerio Verra, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zurich – New York 2003.
- *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Salomon Maimon, herausgegeben von Florian Ehrensperger. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2004.
- *Fichtes Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1971.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALLISON, H. (2004), *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven.
- CASSIRER, E. (1907), *El Problema del Conocimiento*, trad. de Wenceslao Roces, tomo II, FCE (1956), México.
- (1920), *El Problema del conocimiento*, trad. de Wenceslao Roces, tomo III, FCE (1957), México.
- (1932), *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, FCE (1994), México.
- (1918), *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, FCE (2003), México.
- (1931), *Kant and the problems of metaphysics*, pp. 167-193, in 'Kant: Disputed Questions', edited with an introduction and a new translations by Moltke S. Gram, 1984, Ridgeview Publishing Company, Ohio.
- COHEN, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Dr. Müller e. K. und Lizenzgeber Verlag (2006), Saarbrücken.
- ENGSTLER, A (1990), *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Friedrich Frommann Günther Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- FALKENSTEIN, L. (1995), *Kant's Intuitionism. A commentary on the Transcendental Aesthetic*, University of Toronto Press, Toronto.
- HEIDEGGER, M. (1991), *Gesamtausgabe*, Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.
- HEIMSOETH, H. (1924), *Metaphysical Motives in the Development of Critical Idealism*, pp. 194-235, in 'Kant: Disputed Questions', edited with an introduction and a new translations by Moltke S. Gram, 1984, Ridgeview Publishing Company, Ohio.
- HOYOS, L. E. (2001), *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Colombia, Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia.
- LONGUENESSE, B. (1998), *Kant and the Capacity to Judge*, translated by Charles T. Wolfe. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- PATON, H. J. (1961), *Kant's Metaphysics of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols, London, George Allen & Unwin Ltd. New York, The Macmillan Company.

- PLACENCIA, L. (2007), *La ontología del espacio en Kant: Un estudio genético-sistemático sobre los fundamentos metodológicos y metafísicos de la teoría del espacio como intuición pura en la "Estética trascendental"*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.
- REICH, K. (1992), *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, translated by Jane Kneller and Michael Losonsky, Stanford University Press, California.
- ROSALES, A. (2009), *Ser y Subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- THIELKE, P. (2001), "Discursivity and Causality: Maimon's Challenge to the Second Analogy", *Kant Studien*, 92, Jarhgang Heft 4, pp. 440-463.
- TORRETTI, R. (2005), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 3 tomos, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales (edición corregida).

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

- 87 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confin de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De veritate, 24. El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida”versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘Pulchrum’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placet’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)

- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (Ed.), *La intermediación de filosofía y teología (Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez)* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)