



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

García, S. (1974). *El Esquematismo Trascendental y el Modo de Pensar Moderno* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía].
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y
Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Título

El Esquematismo Trascendental y el Modo de Pensar Moderno

Autor

Sixto R. García

Año

1974.

**Lugar de
publicación**

Lima.

**Tipo de
tesis**

Bachiller.

**Palabras
clave**

Esquematismo trascendental; Kant; Filosofía crítica; Categorías; Juicio trascendental.

**Referencia
en APA 7ma
edición**

García, S. (1974). *El Esquematismo Trascendental y el Modo de Pensar Moderno* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

La presente tesis examina el concepto de esquematismo trascendental desarrollado por Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura*, abordando su relevancia en el contexto del modo de pensar moderno. El autor, Sixto R. García, presenta un análisis detallado de cómo este esquematismo articula la relación entre las categorías puras del entendimiento y los fenómenos sensibles, destacando su importancia para la constitución de juicios trascendentales. La investigación también contextualiza la obra kantiana dentro de las corrientes filosóficas y científicas del siglo XVIII, señalando la influencia del pensamiento matemático en la filosofía crítica de Kant. Al final, se exploran las implicaciones de este método para la filosofía moderna y su impacto en la comprensión de la realidad y el conocimiento.

NO SE PRESTA
A DOMICILIO

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS

PROGRAMA ACADEMICO DE FILOSOFIA

El Esquematismo Trascendental y el Modo de Pensar Moderno

TESIS

presentada por

Sixto R. García

para optar el grado de Bachiller

en Filosofía

LIMA - 1974

122

013



NO SE PRESTA
A DOMICILIO

A mi madre
Juana García Fuentes

AGRADECIMIENTO

Agradezco de manera muy especial al Dr. Víctor Li Carrillo, Asesor de la presente tesis, por su aliento y ayuda permanentes.

AGRADECIMIENTO

Mi agradecimiento a los profesores de la Sección de Filosofía de San Marcos que animaron mi afición por la Filosofía, en especial a los Drs. Walter Peñalozza R., José Antonio Russo, Augusto Salazar Bondy, Antonio Peña Cabrera, Francisco Miró Quesada, Juan Bautista Ferro y Julio César Sanz y Gustavo Saco Miró Quesada.

E
13
i

PLAN DE TESIS

EL ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL Y EL MODO
DE PENSAR MODERNO

INTRODUCCION

CAPITULO I

EL MODO DE PENSAR MODERNO

- 1.- Introducción.
- 2.- Determinaciones y categorías.
- 3.- Principios y fundamentos.
- 4.- Principios fundamentales del pensar moderno.
- 5.- Lo matemático como rasgo fundamental de los tiempos modernos.
- 6.- La Crítica de la razón pura en su contexto.

CAPITULO II

LOS ELEMENTOS DE LA EXPERIENCIA PURA

- 1.- El objeto de la Crítica de la razón pura.
- 2.- Los elementos de la experiencia.
- 3.- La intuición pura Tiempo.
- 4.- La imaginación trascendental.
- 5.- La apercepción trascendental.

CAPITULO III

EL ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL

- 1.- La subsunción lógica y la subsunción originaria
- 2.- La subsunción originaria y el juicio trascendental.

- 3.- Los esquemas y el esquematismo.
- 4.- El esquema trascendental.
- 5.- La función del esquematismo trascendental.
- 6.- El valor del esquematismo.

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

----- o -----

I N T R O D U C C I O N

La abstracción o aislamiento del elemento a priori o puro de la experiencia real fue una empresa principal de la ciencia y filosofía modernas. Lo buscaron tras las apariencias de lo fenoménico para asegurarse la certidumbre absoluta de su saber. Lo persiguieron como lo permanente, lo inmutable, lo objetivo y el fundamento de toda realidad. Este elemento puro a priori comenzó siendo lo numérico, la cantidad y luego las cualidades primarias, para culminar como razón pura y que como tal es estudiada por Manuel Kant, en su famosa obra titulada Crítica de la razón pura.

Porque nos parece extraordinaria la importancia de una clara determinación de lo puro para la comprensión entera del vuelo que alcanzaron la filosofía y la ciencia del siglo XIX y del presente siglo, particularmente en la comprensión de Hegel, y la construcción de sistemas formales, hemos escogido un capítulo de aquella singular obra, como tema de la presente tesis, con la cual pretendo alcanzar el grado de Bachiller en Filosofía. Sin una comprensión

precisa de lo que es lo puro, nos parece difícil acceder a la abstracción más abstracta de toda filosofía pura y de la construcción de objetos puramente lógicos de nuestros días.

Y nos parece que tal determinación resulta siendo más clara, si la razón pura es vista como el remate natural de un proceso lento, secular, correspondiente a un nuevo modo de pensar. El tema que hemos elegido es el esquematismo trascendental, expuesto en un breve capítulo, el primero del Libro de la Analítica de los Principios. En él, Kant realiza el primer intento de construir un objeto puro, compuesto íntegramente de elementos a su vez puros.

El propósito que nos animó fue lograr familiaridad y posesión de lo puro y verlo en su posibilidad más alta de constituir o construir objetos puros, y que nos parecía que esto se podía alcanzar con este capítulo. Si este capítulo, el del esquematismo, consigue esto último, incluso resulta de menor importancia, puesto que nuestro fin principal fue lograr familiaridad con lo a priori puro y comprensión plena del problema de la constitución de los objetos así a priori puros.

Ahora bien, nos pareció también, que para tal fin el mejor camino era ubicar a la Crítica de la razón pura en su suelo histórico, en su contexto histórico. Y, por eso, le dedicamos el primer capítulo a la presentación general del modo de pensar moderno, que lo caracterizamos como un modo de pensar matemático, en el sentido de que antipa los conceptos de las cosas, de los cuerpos, de los vegetales, de los animales, lo corpóreo, lo vegetal, lo animal. E identificamos esto matemático con la razón pura.

Hemos señalado que el capítulo del esquematismo es breve y lo es porque da por conocidos los elementos pu

ros. Es esta la razón porque el segundo capítulo de nuestro trabajo hace una presentación general de los elementos puros de la experiencia pura, la cual es fundamento de la experiencia real. El segundo capítulo contiene, pues, la presentación de la sensibilidad pura, con el tiempo como intuición pura universal; el entendimiento puro, con el "Yo pienso" y la imaginación pura, con su función unificadora, sin señalar todavía su producto, que es el tema del capítulo del esquematismo, y que nosotros lo presentamos en el tercer y último capítulo del presente trabajo.

El capítulo tercero contiene, pues, la exposición del esquema trascendental, antecedido por la exposición de los esquemas particulares (en la terminología de Paton, de los conceptos empíricos y matemáticos). Pero antes de estas dos exposiciones, planteamos el problema de la aplicación de las categorías a los fenómenos — el problema del esquematismo —, el cual es introducido por Kant como una subsunción lógica y que requiere para su solución un nuevo tipo de subsunción, la misma que obliga a una determinación trascendental del juicio. Lo que, por otra parte, nos permite afirmar que la comprensión íntegra del esquematismo exige el trato del capítulo del Sistema de los principios, que escapa a los alcances de este trabajo.

Cerramos este capítulo tercero y la tesis con una caracterización de la síntesis pura, como imagen sui generis, que constituye todo esquema puro como producto de la imaginación trascendental, y con algunas consideraciones sobre el valor del esquematismo en general y la constitución de los objetos, y como parte del despliegue del problema crítico.

Solamente una indicación sobre las notas a pie de página. Todas se refieren a los libros consignados en

la bibliografía. Los textos kantianos son citados por las letras A y B, que corresponden a la primera y segunda ediciones, y por la traducción de Perojo y Rovira Armengol, publicada por la Editorial Losada. En las notas, la L refiere la página de esta traducción.

----- 0 -----



C A P I T U L O I

EL MODO DE PENSAR MODERNO

- 1.- Introducción.
- 2.- Determinaciones y categorías.
- 3.- Principios y fundamentos.
- 4.- Principios fundamentales del pensar moderno.
- 5.- Lo matemático como rasgo fundamental de los tiempos modernos.
- 6.- La Crítica de la razón pura en su contexto.

- - -

1.- INTRODUCCION

Dos filósofos contemporáneos tan disímiles como Martín Heidegger y Karl Popper se han ocupado de uno de los núcleos centrales de la Crítica de la razón pu-
ra, específicamente de la Analítica de los Principios, y han concordado en una cosa, en que para la compren-
sión entera del Sistema de los principios hay que ubi-
car a la Crítica en la corriente del pensar moderno y particularmente en la del pensar de la ciencia natural. Sólo en tanto y en cuanto se aclaren los momentos del pensar moderno se podrá estar más cerca de lo que real-
mente dijo Kant. De paso esto indica la actualidad per-
manente de Kant.

La afirmación de Popper viene a cuento de lo que en realidad es un reproche a la enseñanza de la fi-
losofía, de un método que él llama (y que sería el ge-
neral) "método prima facie", el cual consistiría en in-
troducir a los estudiantes en la lectura de las obras
más elaboradas de los grandes filósofos, sin antes ha-
berles informado el problema o los problemas a los cua-
les son respuestas esas grandes obras. Kant, por ejemplo,
— dice Popper — "escribió su libro para personas que
conocían algo de dinámica estelar de Newton y que te-
nían una idea, al menos, de sus predecesores: Copérnico,
Tico Brahe, Képler y Galileo" (1).

Heidegger, en su interpretación del Sistema de

(1) Karl Popper, El desarrollo del conocimiento cientí-
fico, p. lll.

los principios, (2) precede la interpretación misma de una presentación general y contrastada con el modo de pensar aristotélico; y en la confrontación de los principios hace intervenir a Galileo, Descartes y Newton. Y lo que es más importante determina todo el pensar moderno como pensar matemático, el pensar que precede por anticipaciones conceptuales frente a los fenómenos o a la naturaleza en general. Y es el mismo Heidegger quien ha de considerar a la Crítica de la razón pura como la obra capital de Kant y que cronológicamente corresponde a la "cumbre del pensar moderno" (3).

Por otra parte, Heidegger, en su interpretación del esquematismo trascendental (4), parte de la definición o comprensión de la metafísica moderna tal como era enseñada en las universidades de la época y que fue codificada como la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento humano. Aunque Kant y la interpretación heideggeriana dieron muchos pasos hacia adelante, el punto de partida kantiano fue la metafísica al uso del momento o de su momento.

Hay, pues, buenas razones para mejor comprender la obra kantiana partiendo del modo de pensar moderno, en el cual se forma, crece y escribe. Tanto más cierto es esto si se trata de la comprensión de capítulos como el del esquematismo trascendental, que ha sido escrito tan concisa y abreviadamente. Por tanto, surge como una necesidad entender este capítulo dentro de la Crítica y a ésta dentro del modo de pensar moderno, sig

(2) Martín Heidegger, La pregunta por la cosa, pp. 81 y ss.

(3) Ibídem, Qué significa pensar?, p. 224.

(4) Ibídem, Kant y el problema de la metafísica, p. 13.

nado como un nuevo modo de pensar.

Kant corona, da cima a un nuevo modo de pensar ; pero sólo culmina un viejo trajín por vías semejantes, aunque tuvo la convicción de que lo que hacía era nuevo, camino virgen; y esto lo recoge, por ejemplo Kuno Fischer, quien considera que la filosofía se divide antes y después de Kant, algo así como lo que hubo antes es prehistoria y que en él comienza la historia. Y a Fischer no le faltaba razón si se atenía a los propios textos kantianos. Dice, por ejemplo, en los Prolegómenos "que consideren como no sucedido todo lo que ha pasado hasta aquí"(5).

Se ha señalado iniciadores de este modo de pensar. Algunos lo ponen presidiendo la fila a Galileo; el mismo Kant habría colocado a Copérnico. Hegel, citado por Heidegger, dice que comienza con Cartesio o Descartes(6). De esto, se desprende una cosa segura, no se puede fijar fecha del comienzo o final de cualquier modo de pensar.

Porque, por otra parte, se ha señalado que el modo de pensar moderno no es tan nuevo sino el retomar viejas sendas dejadas por los pitagóricos y Platón y los neoplatónicos. Y si tomamos como iniciador del pensar moderno a Copérnico, él lo dice expresamente que retomó antiguas formulaciones. " Por tanto — ^{dice} Copérnico — me entregué a la tarea de releer los libros de todos los filósofos que pudiera conseguir, para descubrir si ^{alguna} vez había opinado que los movimientos de las esferas celestes fueran diferentes de lo que

(5) Kant, Prolegómenos, prefacio, p. 39.

(6) Martín Heidegger, Sendas perdidas, p. 111.

suponían quienes enseñaban matemáticas en las escuelas. Y primero encontré que, de acuerdo con Cicerón, Niceto ha bía pensado que la tierra se mueve. Más tarde descubrí que, de acuerdo con Plutarco, otros habían sostenido la misma opinión" (7).

No es, por tanto, la contraposición Aristóteles-New ton prueba completa de la diferencia tajante entre el modo de pensar antiguo y el modo de pensar moderno. Se señala sólo el siglo XIII como el siglo del dominio ple no ^{del} aristotelismo. Pero ni por tal dominio eliminó de raíz la fuente de los neoplatónicos, que se incrustaron fuer^{te} temente en la primigenia síntesis de la teología cris tia na y la filosofía griega. Y a lo largo de más de diez si g l o s estuvieron vivos y forcejeando con los peripatético s. Y cuando en el Renacimiento, se les abrió la puerta de la liberalidad, empezaron a crecer; y son famosos en Florencia la familia Medicis y su academia neoplatónica y sus miembros Plethon, Bessarion, Marsilio Ficino y Pa tr iz zi. Y son famosos el pitagórico Pico de la Mirándola y en la Universidad de Bolonia Domenico María de Nov ar, amigo de Copérnico.

Los neoplatónicos son matemáticos y las matemáticas son las que ocupan el primer orden en el con o c i m i e n t o. En cambio, los peripatéticos tenían en segundo orden a la matemática, entre la metafísica y la física; y pre fer ían la lógica más bien que las matemáticas (8).

En este ambiente de matemáticos, neoplatónicos y copernicanos y hasta místicos, ha de surgir Képler con

(7) Copernicus, De Revolutionibus, Carta al Papa Pablo III (citado por E.A. Burttt, Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna, p. 51).

(8) E.A. Burttt, op. cit., p. 57.

un entusiasmo arrollador. Y él será quien primero defienda públicamente, y en la Universidad de Tubinga, la tesis de Copérnico. Descarta, de un modo muy franco y resuelto, que la teoría copernicana sea una simple hipótesis para mejor calcular fenómenos de los astros. Descarta lo que ahora se diría una interpretación instrumentalista de la ciencia. Y sostiene que la nueva teoría es una verdad tan sólida como lo es la redondez e inmovilidad de la Tierra para un santo(9).

Y con Képler se afianza la interpretación numérica, matemática y geométrica del mundo. La naturaleza esencial del universo está fundada en un orden matemático, de números y figuras geométricas. La estructura del universo es la cantidad y ésta ha sido hecha para el entendimiento. "Así como el ojo — dice Képler — ha sido hecho para ver los colores, y el oído para oír sonidos, así también el espíritu humano ha sido hecho para entender, no lo que se quiera, sino la cantidad"(10).

Y lo que estaba haciendo Képler ocurría a fines del siglo XVI. Eran los años en los cuales se empezaron a sentir los tremendos peligros de la aceptación del movimiento de la Tierra sobre las Sagradas Escrituras y de las consecuencias que sacó, por ejemplo, Giordano Bruno sobre la infinitud del universo y la pluralidad de los mundos y los problemas derivados sobre la creación divina. Y que se vieron aumentados por la aparición de una estrella muy brillante, que durante todo el año de 1573, como quien dice se salió de su órbita, porque se le veía mejor que a Venus. Y dónde quedaba la perfección

(9) Képler, Opera, III, 156 (citado por Burtt, op. cit., p. 70). Cf. Cap. II.

(10) Képler, Opera, I, 31 (citado por Burtt, op. cit., p. 72).

de los cielos y su movimiento circular perfecto ?. Y en 1577 se sale a pasear un cometa, que no cuadra con las explicaciones de Aristóteles. Qué pasa se pregunta la gente ?. Hay desorden en el universo ?. Se reclamaba una nueva imagen del universo.

Algunos proponen que hay que abandonar la astronomía vigente y ponerse a observar de nuevo, ab ovo. Y el más grande observador, con simples medios humanos, Tico Brahe sostiene que no se puede partir o comenzar la observación si antes no se han proyectado las hipótesis. Y, sin embargo, fue él quien dejó todo un montón de observaciones sin orden ni concierto. Un caos dice Butterfield (11).

" A fines del siglo XVI — dice Butterfield — podemos apreciar con claridad la situación extraordinaria de transición que se estaba produciendo; podemos ver que eran los propios hombres de ciencia quienes comenzaban a percatarse del momento de titubeo y transición que habían alcanzado las ciencias astronómicas. Un autor, Magini, dice en 1589 que estaba haciendo mucha falta una nueva hipótesis que pudiera sustituir a la de Tolomeo, sin ser, empero, tan absurda como la de Copérnico. Otro, Más tin, decía que era preciso observar con más detalle lo que hicieron Tolomeo o Copérnico, y que había llegado el momento en que la astronomía precisaba un cambio radical". Incluso se llegó a expresar la opinión de que había que olvidarse de hipótesis y ponerse a observar sin ninguna idea preconcebida. Ticho Brahe contestó a esto diciendo que no era posible observar, sin más, si no se disponía de ninguna teoría que sirviese de guía" (12).

(11) Butterfield, Lo orígenes de la ciencia moderna, p.94.

(12) Ibídem, p.93.

Se observa, de paso, que frente a la crisis de fundamentos y de principios se vuelven los ojos al método. Y de nuevo se plantea si partir de los hechos o de los proyectos, hipótesis o supuestos. O la razón o los sentidos tienen la prioridad. O la inducción o la deducción, se diría más tarde. Y es memorable la batalla de los inductivistas, con Newton a la cabeza, y los deductivistas, con Leibniz de cabeza de fila. Incluso hoy quedan estas escaramuzas. Y Popper, por ejemplo, habla despectivamente del "mito baconiano" (13). Y Bachelard mantiene la prioridad cronológica de la teoría (14). Sin teoría previa no hay ciencia. Y en los momentos de los cuales se trata en estas líneas, hay un movimiento conjunto contra Aristóteles; en realidad, en contra, de los peripatéticos, que han dogmatizado y fosilizado todo. El pitagorismo y el neoplatonismo — hasta rayanos en el misticismo — ponen el hombro para descubrir la realidad verdadera detrás de las apariencias. Y se reviven las diferencias entre las cualidades de las cosas: las cualidades primarias y cualidades secundarias. Se dice que las revivieron Vives, Sánchez, Campanella y Montaigne (15). Pero quien les da gran uso es Képler, aunque la diferencia que hace de ellas no es tan nítida como la hará más adelante Galileo.

Los filósofos y los científicos, que podría decirse son todavía la misma cosa, escogen ya su rumbo: el descubrimiento de las cualidades primarias, con la sola potencia de su razón. Se ha echado a andar el modo de pensar moderno, un nuevo modo de pensar (Denkart).

Un nuevo modo de pensar significa un cambio radical

(13) Karl Popper, El desarrollo del conocimiento científico, pp. 161-162-

(14) G. Bachelard, El nuevo espíritu científico, pp. 4-5.

(15) Burt, op. cit. p. 70.

cal del modo de conocer y como tal ha de necesitar nuevas herramientas, nuevos puntos de partida, una nueva actitud central frente a las cosas que rodean al hombre. Esto, en otros términos, significa que ha de necesitar nuevas categorías, nuevos principios y fundamentos, un nuevo temple frente a la realidad, para entregar dibujado todo un nuevo mundo. Y es lo que pretenderá hacer la Crítica de la razón pura, como momento culminante en la historia de las ideas de la filosofía de occidente.

2.- DETERMINACIONES Y CATEGORIAS

Se ha entendido y en lo que sigue se entenderá por modo de pensar el particular y propio modo de ver o considerar las cosas que informa toda una época. En este sentido, el modo de pensar de un período tiene su propia concepción de las cosas — todas las cosas —, desde las más triviales hasta las más abstractas o intelectuales. Y, por eso, dentro de estas consideraciones, sus grandes pensadores son, algo así, como los grandes intérpretes de toda la época a la cual biográficamente inician o culminan, y pertenecen.

Un ejemplo contrastado explicará claramente lo que se quiere decir con esto. Dentro del modo de pensar aristotélico, se puede preguntar o se podía preguntar a cualquier vecino sobre qué era el sol. Y seguramente su respuesta habría sido "es un astro o un cuerpo del mundo celeste, que se compone de un material muy fino y muy sutil, y que tiene la propiedad de tener un movimiento circular perfecto". Y dentro de este contexto el sol era un cuerpo celestial y puro, incorruptible, incapaz de mezclarse con características de este mundo bajo, terrenal y corruptible. Cuando se le descubren manchas y piensa en su inmovilidad, sus propiedades cambian con otras

muestran: las cosas se llaman determinaciones."Estas de terminaciones -- dice Heidegger -- designan los respec tos en los que las cosas se nos muestran"(16). En el mostrarse de las cosas, sin embargo, se esconde un ser a cogidas no pasivo. Por tanto, toda aprehensión de las co sas está marcada por el sello personal del que captura las mostraciones de las cosas. Si así no fuera, habría uniformidad de determinaciones en todas las épocas o en todo caso serían radicalmente opuestas, como termina ron siendo las determinaciones del pensar aristotélico y las del pensar moderno.

Y es que, detrás y junto y siempre, en toda deter minación de las cosas está el modo de pensar, que envuel ve todo acto de conocer. Por eso, no tenemos acceso direc to a las cosas. Esto lo ha señalado muy bien Heidegger.

"De ese modo -- dice Heidegger -- se pone en evi dencia que no se puede acceder directame nte a las cosas. No porque seamos detenidos en el camino, sino porque a aquellas determinaciones a las que llegamos y que referi mos a las mismas -- espacio, tiempo, el "esto" -- se dan como determinaciones que no pertenecen a las cosas mis mas" (17).

Tomada al pie de la letra esta última frase las determinaciones de las cosas serían puras combinaciones de la mente. Pero no hay tal. Las cosas la mente no las determina en el aire sino justamente en las cosas. Enton ces, en toda determinación de la cosa hay un entre entre lo determinante y lo determinado, entre la mente y la co se.

Se ha dicho que en la determinación de las cosas en el modo de pensar moderno juega papel importante la

(16) M. Heidegger, la pregunta por la cosa, p. 65.

(17) Ibídem, p. 33.

ciencia natural. Y esto es subrayado por quienes se han ocupado del problema de la ciencia y del conocimiento y de la filosofía de los tiempos modernos. Que, por otra parte, ha sido un proceso largo, pletórico de sucesos ni científicos ni filosóficos. Los cambios en la percepción de las cosas se han sucedido por oposición, por entusiasmos místicos, por convicciones a veces extrañas a la ciencia. Pero se fueron produciendo los cambios, lentamente.

El primer amplio cambio se da en una distinción general de las propiedades de las cosas: las cualidades primarias y las cualidades secundarias. Como ya se dijo, esto no se inventó sino se revivió de una parecida distinción por otros científicos o filósofos anteriores. Esta distinción iba a avanzar hacia adelante hasta dejar definitivamente separados lo empírico y lo puro.

Képler, por ejemplo, distingue entre las cualidades reales de las cosas y sus signos, las sensaciones. "El conocimiento — dice Burttt refiriéndose a él — tal como se ofrece al espíritu a través de los sentidos es oscuro, confuso, contradictorio y, por tanto, indigno de confianza; sólo los rasgos del mundo que nos permiten obtener un conocimiento cierto y coherente nos aproximan a lo que es permanente e indubitable. Las otras cualidades no son cualidades reales de las cosas, sino sus signos: El mundo real es un mundo de características cuantitativas solamente; sus diferencias numéricas tan sólo" (18).

Distingue Képler como determinación fundamental la cantidad; es el rasgo fundamental de las cosas, el accidente principal de la sustancia "primarium accidens"

(18) Burttt, op.cit. pp.70-71.

substantiae" (19). Sólo de esta cantidad es posible el conocimiento.

Galileo da el gran paso adelante, por el camino de las determinaciones, en la diferencia de las cualidades primarias y secundarias. Y se puede decir, con toda certeza, que separa ya lo puro de lo empírico. Galileo distingue claramente entre un mundo absoluto, objetivo, inmutable, matemático; y un mundo relativo, subjetivo, fluctuante y sensible. Sólo del primero hay conocimiento, y del segundo sólo ilusión y opinión. (20). Las nuevas determinaciones comienzan en Galileo siendo fuerzas, resistencias, momentos, figuras. Y lo que es realmente importante las mismas que pueden considerarse en abstracto, disociadas de la materia (21), o en concreto asociadas a la materia (21). Estas son sus propias palabras.

"Antes de pasar a otro tema, — dice Galileo — quiero llamar vuestra atención al hecho de que estas fuerzas, resistencias, momentos, figuras, etc. pueden considerarse en abstracto, disociadas de la materia, o en concreto asociadas a la materia. De aquí que las propiedades que pertenecen a las figuras que son meramente geométricas y no materiales deben modificarse cuando llenamos de materia estas formas y les imprimimos peso" (22).

Por eso Kant cuando escribe el prólogo de la segunda edición de la Crítica de la razón pura, para que lo entiendan mejor y se corrigieran tantas equivocadas im

(19) Opera, VIII, 150 (citado por Burtt, op. cit. p. 72).

(20) Burtt, op. cit. p. 90.

(21) Es de advertir que Galileo ha logrado separar lo puro de lo empírico y distinguirlos en forma muy semejante a Kant. Ha separado lo matemático (en el senti-do que se verá más adelante) de la sensación; y es empírico cuando está asociado a la sensación.

(22) Galileo, Two New Sciences, pp. 112 y ss. (citado por Burtt, op. cit. p. 93).

terpretaciones, y cuando expresamente sostiene que está en la vía de un nuevo modo de pensar, dice en una nota: "Este método, tomado de los físicos, consiste, pues, en indagar los elementos de la Razón pura en aquello que se puede confirmar o refutar con un experimento..."(23).

Las determinaciones que por estos momentos galileanos se reducían a determinaciones matemáticas han seguido un lento y singular camino. Ni han aparecido como creaciones de la nada ni tampoco como el mero producto de la evolución. Se han combinado el trabajo permanente y el genio de físicos y matemáticos como Képler, Galileo y Newton o filósofos y matemáticos como Descartes y Leibniz.

Cuando el modo de pensar nuevo se hace exacto y preciso y se han perfilado con toda su figura las nuevas determinaciones de las cosas, se han de reemplazar las escalas conceptuales aristotélicas y serán sustituidas por nuevas tablas de conceptos generales, que los griegos llamaron categorías. Las categorías, em principio, pertenecen al entendimiento. Son herramientas del entendimiento. Se ha dicho que son modos de unión. Y por ser, partes constitutivas del entendimiento, son determinantes. Porque el entendimiento, por definición, es determinante. Y por aquí se da su vínculo con la determinación. Y a veces la determinación parece que fuera categoría o viceversa. Y esto parece que fuera posible cuando se considera a las categorías predicados ontológicos.

En este capítulo, en este subtítulo, aparte de lo dicho, queremos subrayar solamente la diferencia que es fundamental con el modo de pensar aristotélico; en otros términos, dejar claramente establecida la procedencia de

(23) B XVIII n2, I 131 n2.



las determinaciones de las cosas en el modo de pensar antiguo y en el modo de pensar moderno.

Aristóteles partía de la sensación o intuición sensible. La phantasía o imaginación filtraba los rasgos importa ntes de la intuición y de todas las semejanzas, así se lograba el fantasma o la imagen. El nous patheticós o el entendimiento pasivo que armaba el concepto, al cual le comunicaba la necesidad y la universalidad el nous poieticós o el entendimiento agente. El mando o la voz de mando la llevaba la cosa que emanaba la intuición sensible. La determinación o las determinaciones procedían de las cosas. Se producía, en realidad, un proceso de abstracción o generalización. Y se producía un ordenamiento por géneros y especies. El entendimiento agente, con todo su carácter divino o inmortal, se limitaba a poner su visto bueno al trabajo de abstracción. O sea primero estaban las cosas. Por eso, su famoso aforismo de que no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos.

En este modo de pensar no se puede pensar sin cosas. Es un modo de pensar cosista y sensible. Y, como se verá, en el próximo subtítulo, es un modo de pensar en el que abundan los principios y como dice Kant en (A843, B871) su rasgo característico era la universalidad y no pudieron distinguir con exactitud los principios a priori de los principios a posteriori.

En el modo de pensar moderno se comienza por establecer el concepto de objeto en general y el concepto de un objeto en general es un conjunto de relaciones. Le interesa a Descartes las relaciones, las proporciones. Fichte decía en una carta (24) que mientras no se desligara totalmente del concepto de cosa se daría pie al escepticis

(24) Carta de Fichte a Reinhold citada por Cassirer, El problema del conocimiento, III, p.160.

mo. El modo de pensar moderno le interesa pensar lo más alejadamente posible de las cosas. Por eso es un pensar puro, matemático, y en el sentido especial que le da Kant es trascendental.

En este modo de pensar no se puede pensar sin categorías, sin determinaciones por delante. Por eso, que las determinaciones y las categorías muchas veces se confunden. Pero no tienen porque confundirse porque lo más que puede darse es una confusión entre las determinaciones y las llamadas por Paton categorías esquematizadas. Las categorías no aparecen puras en las cosas; están mediadas por la sensibilidad pura, en los compuestos que se llaman esquemas.

3.- PRINCIPIOS Y FUNDAMENTOS

Modos de pensar diferentes determinan las cosas de modos diferentes. Una cosa tenía sus propias determinaciones para los griegos y otras determinaciones las tenía para el moderno. Como dice Heidegger la cosidad de la cosa era una para el griego y otra para el moderno.

Las diferencias entre uno y otro modo de pensar se dan en los puntos de partida, en los puntos de base. O como se ha dicho, con términos mucho más solemnes, las diferencias se dan en los principios y los fundamentos. Pero los principios y los fundamentos son solamente esos puntos de partida, puntos de vista, puntos de arranque, puntos de la base; bien entendido que no son puntos de partida de un profesor de filosofía ni siquiera de un genio, sino los puntos de vista sobre los que descansa toda una sociedad de toda una época, que puede abarcar pocos o muchos siglos. Son los puntos de partida sobre los que arreglan su vida generaciones de hombres o generaciones de pueblos. Y en este sentido, quizás exagerando la nota, los

genios son los pretextos para la manifestación, para la codificación del pensar de toda una época. Y si nos referimos a la Crítica de la razón pura es la manifestación culminante de todo pensar moderno, aunque no haya resultado una codificación unívoca y transparente. Y entre paréntesis no ha resultado transparente puesto que no está transmitiendo su opinión sin el modo de ser de la realidad; bien que, como la vive su generación y la vivieron las generaciones precedentes. Y por eso, nunca está muy seguro de lo que está diciendo. Lo estaría si estuviera haciendo sistemas axiomáticos a la moderna (25). Se podría decir, en el sentido que se está exponiendo, que todos los modos de pensar son axiomáticos; pero no a la moderna sino a la griega.

En Aristóteles, en su Libro V de su Metafísica, muestra la falta de univocidad de principio. Emplea el término arché. "Se llama principio — dice — en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse;... En segundo lugar, se llama también principio el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo;... En tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse;... En cuarto lugar, aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio;... En quinto lugar, según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las cosas que cambian;... Además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las premisas. Y de otros tantos modos se dicen también las causas: pues todas las causas son principios" (26).

(25) El término moderna, en el sentido usual como actual.

(26) 1012b34-35, 1013a1-17.

Según las acepciones precedentes abundan las clases de principios; depende de donde o de cual sea el punto de partida o sea el comienzo. Para la primera acepción y con el ejemplo mismo de Aristóteles el principio del camino está, por decirlo así, en el extremo por el cual se comience a andar; puede ser uno u otro. Para la segunda acepción, el ejemplo de la educación propone como el principio el punto mejor por donde se debe comenzar, que sería por lo más sencillo o por lo más fácil. El ejemplo, para la tercera acepción, da pie para hablar de fundamentos; porque si se ha de construir una casa hay que comenzar por los cimientos. Y este es un ejem-plo tomado de la arquitectura que ha sido puesto de relieve por Heidegger en Kant y el problema de la metafísica (27). También, se convierte en fundamento cuando el principio es premisa o los principios son premisas.

Ahora bien, en una cadena de demostraciones, puede considerarse premisas en diversos momentos, o antes de terminar o a la mitad o al comienzo de la cadena. En este caso, habrá principios de diverso rango. Unos serán más generales que otros; unos serán más universales que otros. Si se piensa en términos de géneros y especies, unas especies serán géneros respecto de otras menores. Y como ya se dijo, en el subtítulo anterior, si se comienza de las cosas, los géneros resultan comunicables y la división de las ciencias una necesidad.

Sin embargo, en el carácter relativo de los principios hay un rasgo paradójico del pensar aristotélico. Los principios están subordinados al sujeto y en este sentido es moderno Aristóteles. Y se ha dicho que hay en este gran filósofo antigüedad y modernidad.

(27) Heidegger, Kant... p. 9.

Frente a Aristóteles, la modernidad va a simplificar los principios; va a reducir su número, aunque el gran Leibniz ha de mantener todavía varios. Pero se ha de hacer la subjetividad superlativa. El sujeto tendrá la palabra en sus dos rasgos fundamentales, que señaló Descartes, una vez, en una carta y que se transformó en prólogo.

"Estos principios — dice Descartes — deben tener dos condiciones: una, que sean tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad, cuando se aplica con atención a considerarlos; la otra, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas de manera que puedan ser conocidos sin ellas, pero no a la inversa, éstas sin aquéllas; y que después de esto hay que tratar de deducir de tal manera de esos principios el conocimiento de las cosas que dependan de ellos, para que no haya nada, en toda la serie de las deducciones que se hacen, que no sea muy manifiesto" (28).

La primera condición es la evidencia para un espíritu atento. En la evidencia de la propia conciencia fundaba Descartes el fundamentum absolutum. La propia conciencia es la tierra, como dice Hegel (29) donde desde entonces se instala la filosofía, la absoluta autocertidumbre del saber. Y en esta tierra, se llevará a su radical separación y precisión a las cualidades primarias y secundarias.

La segunda condición es que de los principios dependa el conocimiento de las demás cosas. En otros términos, primero se piensan los principios y después las cosas, conforme a ellos. Aquí está la famosa revolución copernicana proclamada por Kant. La vuelta radical del modo de pensar;

(28) Descartes, AT, IX, B, 2 (versión castellana de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, en Obras escogidas, pp. 298).

(29) Hegel, Obras, XV, 328 (citado por Heidegger, Sendas perdidas, p. lll).

no atenernos a las cosas sino separar primero lo que de nosotros tienen las cosas.

Pero hay una cosa cierta, en uno y otro modo de pensar, su naturaleza o esencia común, de estar primero : ser punto de partida y más propiamente en la modernidad el ser punto de vista, y en consecuencia el ser fundamentos para las determinaciones de las cosas. Y, por último, la gran diferencia en el rango y en el número entre la antigüedad y la modernidad. De ésta se han subrayado tres principios grandes.

4.- Principios fundamentales del pensar moderno

"Todo en la naturaleza, en el mundo vivo como en el sin vida, sucede según reglas, — dice Kant en su Lógica — aunque no siempre conocemos estas reglas. El agua cae según la ley de la gravedad y en los animales sus movimientos se suceden también según reglas. El pez en el agua, el pájaro en el aire, se mueven según reglas. La naturaleza entera en general propiamente no es otra cosa que un conjunto de fenómenos según reglas. No hay en ninguna parte algo que escape a las reglas (überall keinen Regelloigkeit)" (30).

Aquí resuena, como diría Heidegger, el principio de razón suficiente. Este es un fragmento de la introducción y tiene el propósito de establecer el concepto de Lógica. No tiene la intención de exponer ni de lejos el principio de razón suficiente. Pero este principio está ahí, vivo, vigente, presente. Está en el cimiento, en la base, en el fundamento de todas las cosas. Por eso, es un principio fundamental de la modernidad. Grande y potente principio lo llama Heidegger. Está presente y vigente en todo pensar, aunque el que piensa no tenga, de él, conciencia, como no tiene concien

(30) Kant, Logik, Einleitung, I, Al.

cia, el que habla, de las reglas de la Gramática(31).

Esto para indicar que los principios de un modo de pensar, por tener tal calidad, están en todos y cada uno de los actos del pensamiento de generaciones, de é pocas y de siglos, informando y arreglando sus modos de **ser** y de vivir y de sentir y de sufrir. Se asientan en el suelo de toda una época para sostenerla y conducirla.

Se han señalado para los tiempos modernos o la modernidad tres grandes principios: 1) el principio de razón suficiente, 2) el principio del "Yo pienso" y 3) el principio de contradicción. Estos son los tres prin cipios fundamentales (32).

Leibniz había señalado el principio de no con tradicción para la matemática; pero sostenía "para pa sar de la matemática a la física es necesario, como lo he hecho notar en mi Teodicea, aún otro principio, el de razón suficiente: que nada sucede sin que exista razón para que suceda así y no de otra manera... Sólo median- te este principio que exige que haya una razón sufi- ciente para que las cosas se comporten de un y no de otro, se puede demostrar la existencia de Dios y el res to de las proposiciones de la metafísica o teología natural y, en cierto sentido, también los principios fí sicos independientes de la matemática, es decir, los prin cipios dinámicos y la fuerza"(33).

Este principio de razón ha sido descubierto y for mulado por Leibniz. Se conoce su formulación latina: Ni- hil est sine ratione: Nada **es** **sin** **fundamento**, y su for mulación afirmativa: Omne ens habet rationem: Todo en te tiene fundamento.

He aquí una paráfrasis introductoria de Heidegger:

(31) Ibídem, A2.

(32) M. Heidegger, la pregunta por la cosa, p. 114.

(33) Leibniz, O.C., VII, p. 355 (citado por G. Martín en Kant, Ontología y Epistemología, pp. 77-78).

"El principio del fundamento reza: Nihil sine ratione. Se traduce: Nada es sin fundamento. Lo que el principio enuncia se deja parafrasear de la forma siguiente: Todo tiene un fundamento, es decir, todo lo que es de algún modo. Omne ens habet rationem. Si es el caso, lo real tiene un fundamento de su realidad. Si es el caso, lo posible tiene el fundamento de su posibilidad. Si es el caso, lo necesario tiene un fundamento de su necesidad. Nada es sin fundamento" (34).

De este principio se tenía en la época moderna viva conciencia, aunque a veces en su fundamentación se errara el camino como lo dice Kant. Les reprocha a Wolff y a Baumgarten el haber querido fundar este principio en el principio de contradicción, es decir, suponiéndolo a este último de más rango que aquél. Y Kant lo señala expresamente como el fundamento de toda experiencia posible como lo ha indicado Martín (35). Por otra parte, sostenía que la única fundamentación posible de este principio era la demostración trascendental.

Finalmente, debe indicarse sobre este principio que su vigencia fue anterior a su descubrimiento y formulación, y que fue vigente como resuena en el fragmento citado por Kant, de su Logik.

El segundo principio fundamental de los tiempos modernos es el "Yo pienso". Es el principio que instaura como fuente de la absoluta certidumbre a la propia conciencia, a la propia autoconciencia. Este principio trae Descartes, dice Hegel, ya lo hicimos notar. La propia conciencia por sí y ante sí decide de la fundamentación y construcción de toda ciencia y filosofía. Es, por otra par

(34) M. Heidegger, Der Satz vom Grund, p. 191.

(35) G. Martín, op. cit., p. 79.

te, consecuencia de la desdivinización del mundo y de la puesta de lado de autoridad de la Iglesia y de la tradi
ción. Es como dice Kant, cuando definía la Ilustración, co
mo "la salida del hombre de su minoría de edad autoculpa
ble" (36).

La propia conciencia es autónoma, se autodetermi
na y autoafirma. El fundamentum absolutum inconcusum bro
ta de esta conciencia; bien que no es una conciencia em
pírica sino la conciencia pura, la conciencia trascenden
tal. Esta autoconciencia, conciencia pura o conciencia
trascendental, Kant va a llamar el "Yo pienso".

"El yo como "yo pienso" — dice Heidegger — es
el fundamento sobre el cual se pone en lo futuro toda
certeza y verdad. Pero el pensar, la enunciación, el logos,
es al mismo tiempo el hilo conductor para las determina
ciones del ser, las categorías. Estas se descubren al hilo
conductor del "Yo pienso", mirando hacia el yo" (37).

Puesto que el "Yo pienso" pone el fundamento y
él es la fuente de toda certidumbre, tiene que entrar en
una nueva determinación el principio de contradicción.
El "Yo pienso" se pone como condición no contradecirse,
es decir, no atribuir predicados a las cosas, si es que
no les corresponden. El pensamiento no debe entrar en
contradicción consigo mismo.

El tercer principio fundamental en la modernidad
es el principio de contradicción y que es el fundamento
específico de los juicios analíticos. "Este principio,
pues, — dice Kant — por el que un predicado está en
contradicción con una cosa que no le conviene, se llama
principio de contradicción" (38).

(36) L. Kolakowski, el racionalismo como ideología, p. 91.

(37) M. Heidegger, La pregunta por la cosa, p. 104.

(38) A151, B190, L 289.

Estos tres principios informan la época moderna y dan la tónica de una misma racionalidad en la ciencia y la filosofía. Las disputas ardorosas de aquellos tiempos entre los defensores de la racionalidad general y los de la ciencia experimental — aparentemente no dentro de la misma racionalidad — hoy se las ve bajo la misma perspectiva: todos pensaban y hacían ciencia y filosofía dentro de lo matemático.

5.- LO MATEMÁTICO COMO RASGO FUNDAMENTAL DE LOS TIEMPOS MODERNOS

Para algunos (si no la mayoría) el rasgo par excellence de los tiempos modernos es la ciencia natural, marcada por el distintivo de la exactitud, fundada en el uso de la ciencia matemática.

Para Heidegger, la ciencia es el rasgo fundamental de la época moderna, al lado de otros como la técnica maquinista, la incorporación de la obra de arte como expresión de la vida del hombre, la consideración del obrar humano como cultura y la desdivinización(39). Y admite, también, Heidegger que el prestigio y el éxito de la ciencia física se fundan en la matemática. Pero subraya muy claramente que esto es verdad no porque en la ciencia se haya aplicado la matemática sino porque se inscriben tanto la ciencia física como la misma matemática en un modo de pensar signado por lo matemático en su sentido original, del cual lo numérico es sólo un aspecto.

"La física moderna — dice Heidegger — se denomina matemática porque en un sentido preferente aplica una matemática completamente determinada. Pero si de tal modo sólo puede proceder matemáticamente, es porque en un sen

(39) M. Heidegger, La época de la imagen del mundo, en Bandas Perdidas, pp. 68-69.

tido más hondo, es ya matemática. La mathémata significaba para los griegos aquello que el hombre conoce de antemano al examinar lo existente y al tratar con las cosas: de los cuerpos lo corpóreo, de las plantas lo vegetal, de los animales lo animal, del hombre lo humano. A esto ya conocido, es decir, matemático, pertenecen, además de lo citado, también los números. Cuando sobre la mesa hallamos tres manzanas, conocemos que hay tres. Pero ya conocemos el número tres, la triada. Esto quiere decir: el número es algo matemático. Solamente porque los números constituyen por así decir lo siempre-a-conocido (40) que más se impone y en consecuencia lo más conocido, pronto lo matemático se reservó como denominación de lo numérico. Pero en modo alguno se determina la esencia de lo matemático por lo numérico" (41).

Lo numérico es, entonces, lo matemático más a la mano tanto que hasta se considera como lo único matemático; pero lo matemático, en su determinación esencial, es el conocimiento anticipado, previo, de antemano, antes del contacto con las cosas. Pensar matemáticamente es pensar sin cosas; sin embargo, con ideas preconcebidas de las cosas. De otro modo dicho, es tener conceptos anticipadamente de las cosas. Esto nos dice Heidegger: se piensa sin los cuerpos, sin las plantas, sin los animales, sin los hombres de carne y hueso; pero con los conceptos de lo corpóreo, de lo vegetal, de lo animal, de lo humano. Se va a la realidad a buscar las cosas concretas que concuasen con nuestros matemáticos conceptos.

Este es el sentido del modo de pensar moderno que Kant lo expone claramente en el prólogo de la segunda edi

(40) La subraya no pertenece a Heidegger.

(41) *Ibíd.*, op. 70-71.

ción. Se atribuye a Thales, que demostró el triángulo isósceles, la observación — dice Kant — " que para conocer las propiedades de una figura, no convenía guiarse por lo que en la figura contemplaba, y menos en su simple concepto, que lo que le correspondía es señalar lo que el mismo había introducido con su pensamiento, y compuesto después (por construcción). Vio también que, si algo con certeza quería saber a priori, no admitiera cosa que no fuese consecuencia necesaria de lo que él mismo, por medio de su concepto, había puesto en el objeto" (42).

El saber a priori es el saber matemático, el saber anticipado. La prolepsis de Epicuro dirá más adelante (43). Y este saber es aquel que se introduce con el propio pensamiento, anticipadamente, por medio de su concepto de objeto. De paso, se advierte que "concepto" en este fragmento tiene dos significaciones: El primero como representación sólo del entendimiento y el segundo que significa representación tanto sensible como intelectual.

Cuando habla de la ciencia natural dice: "se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes (44); que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que le propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje" (45).

La razón anticipa sus planes o proyectos que ha de aplicar a la realidad. Construye sus proyectos conforme a sus propios principios y se dirige a la naturaleza a comprobar su concordancia o exactitud. No espera, como lo era

(42) BXII, L 127.

(43) A166, B208, L 301.

(44) Entwurf: plan, en la traducción a Heidegger: proyecto. El experimento es un proyecto.

(45) BXIII, L 128.

en el pensar aristotélico, que de las cosas salgan los principios sino que los impone a priori. La razón piensa por principios dice Kant.

Aquí, conviene notar la diferencia principal del pensar moderno y del antiguo. Ambos empiezan con los principios en sus demostraciones. Pero la fuente de su fundamento es diferente. O son las cosas o es la tradición o es la Iglesia y luego todos juntos como el criterio de autoridad. En cambio, en el pensar moderno se instala el principio del fundamentum absolutum, inconcusum, en la tierra de la propia conciencia. La verdad tiene una fuente terrenal, aunque no se dio pura y ni se vio libre de las escaramuzas y los forcejeos con la fuerza de la tradición autoritaria.

El talante moderno o la decisión moderna sobre las cosas se afinca en el sujeto. El sujeto decide, en última instancia, de la cosidad de las cosas. El sujeto mismo se convierte en el primer principio, la primera posición fundamental, y es la primera proposición fundamental matemática. El sujeto, afincado a fin de cuentas en el hombre y en los hombres de carne y hueso, asume una actitud vital y originaria de ser dueño de la situación y de las situaciones. Y es que se vive dentro de una nueva posición o postura frente al ser en total.

A este respecto dice Heidegger: "Dijimos que lo matemático es un rasgo fundamental del pensamiento moderno. Pero toda forma de pensar es siempre la realización y la consecuencia de un modo momentáneo y concreto de la existencia (Dasein) histórica, de la posición fundamental y momentánea y concreta frente al ser en general y frente a la manera en que el ente como tal se hace

presente, es decir, frente a la verdad" (46).

Esta actitud y posición radicales pondrán el todo del revés. Lo que obliga a cambiar a todas y cada una de las determinaciones y renovar todos los temas relacionados con las cosas; y, por tanto, una nueva determinación de la cosa, de la cosidad de la cosa, o de la objetividad del objeto. Ese renovar toda una red de temas ha de hacer compleja toda determinación nueva de las cosas y hasta resultan malentendidos dentro del mismo modo de pensar y hasta actitudes prácticas contrapuestas, como ocurrió con las famosas disputas entre físicos y matemáticos y filósofos, que viviendo y estando dentro de la misma racionalidad, encendieron fogosas polémicas entre los que creían que la ciencia natural se fundaba en principios totalmente diferentes que las matemáticas y la filosofía.

No advirtieron que todos se encontraban en un mismo modo de pensar a priori, matemático en su sentido originario, anticipado y previo a las cosas. No fueron conscientes que todos estaban embarcados en el mismo proyecto, de apreciar de las cosas anticipadamente.

"En este proyecto está — afirma Heidegger — puesta la manera auténtica de considerar las cosas: como el qué y el cómo en virtud de los cuales deben ser consideradas de antemano. Esa consideración y ese tenerlas por tales se dice en griego axio. Las determinaciones y enunciados prefijados en el proyecto son axiómata" (47).

Y ya lo hemos señalado más de una vez que el pensar moderno por eso es axiomático; bien que sin las simplificaciones o clarificaciones de los métodos axiomáticos actuales. Ya se ha visto en Descartes su requisito primero el de la evidencia absoluta, en los principios.

(46) M. Heidegger, La pregunta por la cosa, pp. 94-95.

(47) *Ibíd.*, p. 91.

Todo este modo de pensar moderno a priori, matemático, anticipado, previo, es el tema de la Crítica de la razón pura, la obra mayor y principal de Immanuel Kant. Esta obra, pues, se inscribe en el pleno corazón de los temas y de los problemas de la época moderna. Y este trasfondo será necesario — absolutamente necesario — para la mayor comprensión de todas sus dificultades y soluciones y también limitaciones. Es el análisis mayor y más duradero de la razón ahora llamada, por ejemplo por Sartre, razón analítica. O como dice Heidegger que no pudo saltar su sombra. Este es, pues, el contexto en que se anida la filosofía crítica y desde él pretendemos abordar el tema que nos hemos propuesto en el presente trabajo.

6.- LA CRITICA DE LA RAZON PURA EN SU CONTEXTO

La Crítica de la razón pura crece, madura, lleva a su límite, al pensar moderno, signado por lo matemático. En buena cuenta, lo matemático es la razón pura. En este sentido, crítica de la razón pura sería otra manera de decir crítica de lo matemático, bien que en el sentido original, que se ha subrayado. Sin embargo, conviene una aclaración el título de la obra.

Heidegger nos hace primero una caracterización negativa de "crítica", en el mismo sentido que la hizo Kant. O sea nos dicen, primero, qué es lo que no debemos entender por crítica en este título "No entiendo por esto — dice Kant — una crítica de libros y de sistemas..." (48). Heidegger es más explícito y más actual en el matiz de "crítica". "Al escuchar esta palabra — afirma — estamos acostumbrados a entender sobre todo algo negativo. "Crítica" es para nosotros reprobación, enumeración de errores, exposición de lo insuficiente y

(48) AXII, L 119.

su correspondiente rechazo. Debemos dejar de antemano este significado habitual e inconducente cuando mencionamos el título Crítica de la razón pura. Tampoco corresponde este significado al sentido original de la palabra" (49).

"Crítica" no es, por tanto, crítica de libros, o reprobación o rechazo. En el título de la obra tiene otra significación mucho más profunda y hasta totalmente diferente. Y por eso el autor y el intérprete proceden a la caracterización positiva.

"Crítica viene — destaca Heidegger — del griego Krinein; esto significa "aislar, apartar", y así "destacar lo particular". Este destacar frente a otros, nace de un elevar a un nuevo rango. El sentido de la palabra "Crítica" es tan poco negativo que significa lo más positivo de lo positivo, la posición de aquello que debe ser puesto de antemano como lo determinante y lo decisivo en toda posición. Crítica es pues decisión en este sentido de posición. Es rechazo de lo habitual e inadecuado, sólo en segundo término, puesto que Crítica es el apartar y el destacar de lo particular, inusual, y al mismo tiempo de lo decisivo" (50).

Kant decía entiendo por Crítica de la razón pura la "Crítica de la propia facultad de la razón en general, considerada en todos los conocimientos que puedan alcanzar sin valerse de la experiencia" (51)

Heidegger nos dice que se ha separado lo decisivo y lo decisivo es la razón pura. Pero la determinación de Kant de lo que entiende por razón pura ahora resulta

(49) M. Heidegger, La pregunta por la cosa, p. 117.

(50) Loc. cit.

(51) AXII, L 119.

transparente, a la luz del proyecto matemático, a la luz del pensar moderno que lo precedió y lo alimentó.

Dice **em primer** término: la crítica "de la propia facultad de la razón en general". Al tenor de la etimología desmenuzada por Heidegger, la crítica es el aislar, el apartar, el destacar lo particular e inhabitual de la facultad de la razón en general, es decir, lo que tiene de común y universal; pero no en cualquier cosa sino "en todos los conocimientos". La Crítica ha de estudiar lo de la razón común o universal que hay en todo conocimiento, lógico, matemático, físico o metafísico; lo que tienen estos de razón.

La crítica es, en primer término, un análisis de la razón en todos los conocimientos. Pero luego viene una frase decisiva: sin valerse de la experiencia. Esta frase contiene todo el significado de puro o pura. La experiencia está signada por la impureza de la sensación y de la cosa sentida. Esta cosa sentida o su conocimiento no es materia del análisis de la razón pura; porque eso significaría valerse de la experiencia.

Lo puro resulta siendo, entonces, aquello que es independiente de la experiencia; lo que está alejado o separado de las cosas. Y es conocida su preocupación de Kant por la significación de puro al lado de a priori. Sus ejemplos son conocidísimos en la introducción de la Crítica. El contraste entre lo que sería un a priori a posteriori: el saber que la casa se ha de caer si se le minan los cimientos, y un a priori puro que resulta de considerarlo totalmente independiente de la experiencia, sin ninguna — ni una sola — experiencia previa de ninguna clase.

Para señalar una idea exacta de cómo lo concibe

Kant a lo puro puede contrastarse el mundo creado y el mundo increado y admitiendo que la creación es divina. Supuesta esta creación, sólo Dios pudo tener este a priori puro; porque sólo él pudo tener todas las cosas anticipadas. Sólo él no pudo tener ni un solo ejemplo del cual valerse; puesto que todo lo sacó de la nada. Lo puro resulta así no aprendido y derivado de las cosas. Es lo anticipado, previo, por excelencia (52).

La Crítica es, entonces, en segundo lugar término, un análisis de todos los conocimientos en cuanto conocimientos construidos con la razón pura.

Esta segunda caracterización es importantísima y ha sido puesta de relieve por Heidegger y viene marcada por la frase in Ansehung, que Perojo traduce por "considerada" : la razón pura considerada en todos los conocimientos que puede alcanzar sin valerse de la experiencia.

Esta caracterización subraya el hecho de que la Crítica de la razón pura no es un análisis de la facultad de conocer; puesto que esto sería psicología, sino de comprender lo cognoscible y lo conocido, o lo plasmado ya en conocimientos. Kant hace un análisis de lo que hay en todo conocimiento de razón pura.

"Tenemos que comprender — dice Heidegger — esta determinación del concepto de tal manera que veamos

(52) Heidegger para individualizar el conocimiento humano y distinguirlo bien, en sus caracteres nítidos, hace un contraste entre el conocimiento humano y el conocimiento divino. Y el contraste permite la aclaración del sentido. El contraste entre puro divino y puro humano nos parece permite una mejor distinción de este concepto clave.

que la cognitio humana no se refiere a la facultad cognoscitiva humana, sino a lo cognoscible y conocido por el hombre a partir de la razón pura. Este es el ente, cuyos primeros principios deben ser destacados, es decir, las determinaciones fundamentales de su esencia, el ser. Pero por eso la determinación del concepto nos dice simplemente esto, tal como ya lo determinó Aristóteles: "Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo (53)"(54).

Se ha señalado que en el acto de conocer hay una captura del objeto que el acto porta. El acto de conocer porta o transporta del objeto su objetidad. Esta objetidad es lo que le impone la razón pura o lo que de razón pura tiene esta objetidad.

Este aspecto es de suma importancia para la Crítica porque hay que ver en ella siempre todas las separaciones, aislamientos, análisis, que hace para dibujar el objeto general u objeto trascendental o ente como quiere Heidegger. Dentro de este contexto tenemos que ver todas y cada una de las soluciones kantianas. Hay que destacar este hecho nítidamente a lo largo de toda la Crítica: La constitución del objeto trascendental u objeto general u objeto igual a X. Bien visto que este objeto es un objeto metafísico en el sentido ya indicado.

Este sentido explica el adjetivo trascendental de todas las divisiones de la Crítica: estética trascendental, lógica trascendental, y ésta con sus subdivisiones de

(53) M. Heidegger, op. cit., p. 113.

(54) Heidegger considera al objeto general como ente, conforme a la interpretación metafísica de Kant; bien vale su aclaración para el caso también de objeto trascendental o igual a X, que es metafísico igualmente por ser suprasensible.

analítica trascendental; y luego en los capítulos y sec
ciones y subsecciones.

En este contexto de la Crítica se inserta el ca
pítulo "del Schematismo de los conceptos puros del en
tendimiento", materia de este trabajo, cuyo centro es el
schema trascendental. Y adelantamos la tesis de que en
este capítulo se configura, se delinea, se cincela, la ob
jetividad del objeto. Es el conjunto de los esquemas lo
que constituye el objeto general o verdad trascenden-
tal.

- - - - -

C A P I T U L O I I

LOS ELEMENTOS DE LA EXPERIENCIA PURA

- 1.- El objeto de la Crítica de la razón pura.
- 2.- Los elementos de la experiencia.
- 3.- La intuición pura Tiempo.
- 4.- La imaginación trascendental.
- 5.- La apercepción trascendental.

- - - - -

0.- El objeto de la Crítica de la razón pura

Hemos señalado, en el capítulo anterior, que los tiempos modernos están marcados por un nuevo modo de pensar, el cual se distingue por pensar sin cosas, pero con esquemas anticipados de las mismas. Se piensan — nos decía Heidegger — las plantas, los animales, los hombres, sin las plantas, sin los animales, sin los hombres, pero con los conceptos anticipados de lo vegetal, de lo animal y de lo humano. Esto es, un modo de racionalidad muy particular de la modernidad: la racionalidad matemática y determinada por Kant como racionalidad a priori, la misma que estuvo presente en todos y cada uno de los campos del saber, singularmente, en la física y la matemática.

La Crítica de la razón pura, lo hemos indicado también, está inscrita en este modo de pensar moderno; es su más alta expresión y su culminación; que lo lleva a su más clara conciencia. Es esta grande obra una analítica de la "razón pura en su puro pensar", lo matemático, lo puro o lo a priori puro, que se encuentra en todo conocimiento. Nos dice al respecto Dufrenne : "La elaboración de la noción de a priori es una pieza maestra del kantismo, y el resorte mismo de la revolución copernicana" (55).

Es la razón pura la "materia de nuestra investigación crítica" (56). Y es ésta una empresa escabrosa (schlupfrige), resbaladiza, donde al más leve descuido puede darse un traspiés. De las dificultades de tal investigación, estuvo Kant consciente en todo instante.

(55) M. Dufrenne, La notion d' "a priori", p. 1.

(56) AXIV, L 121.

Sobre este respecto, es un texto de la Crítica muy claro. Es un texto que viene después de haber transitado por los recodos más difíciles de su camino. Es este fragmento como un alto en medio del recorrido y que con una metáfora muy gráfica nos pinta la gravedad de sus problemas. Son unas líneas que vienen después de la deducción trascendental, del esquematismo trascendental y del sistema de los principios, centros fundamentales de la investigación crítica.

"Hemos recorrido — dice Kant — ahora el territorio del entendimiento puro observado atentamente cada una de sus partes; además, hemos medido el terreno y fijado el puesto que en él corresponde a cada cosa. Mas ese territorio es una isla encerrada por la naturaleza misma en límites invariables. Es el país de la Verdad (nombre encantador), rodeado de vasto y tempestuoso mar, genuina morada de la ilusión, donde bancos de niebla y hielos que pronto se derretirán, fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos, encadenándolo a locas empresas que nunca pueden abandonar ni llevar a buen término" (57).

Por lo pronto, tenemos que lo acotado por la Crítica es una isla, rodeada de tempestuoso mar; pero esta isla es una isla recorrida y medida en cada una de sus partes y descrita con lo que tiene en cada una de ellas. Es, apenas, un pedacito de terreno; pero es un terreno conocido y controlado, del cual se puede hacer cuentas y se puede dar cuenta. Este pedacito de terreno es el entendimiento puro, que, en este caso, es otra forma de llevar a la razón pura.

(57) A235/ 6, B294/ 5, L, II, 9.

Este terreno acotado, medido y controlado, fue descubierto por Kant en 1772, y anunciado en una famosa carta a Marcus Herz, y que se conoce en la evolución del pensamiento kantiano como el problema crítico. Dice en esa carta que ya tenía maduras las ideas para un libro que debía establecer los límites entre la sensibilidad y la razón. "Al pensar a fondo — agrega Kant — la parte teórica de la obra, en toda su extensión y a través de las relaciones cambiantes de sus partes, me di cuenta de que me faltaba todavía algo esencial, algo que había perdido de vista en mis largas investigaciones metafísicas y de otra clase y que, en realidad, constituye la clave para llegar al secreto de la metafísica, hasta ahora oculto hasta ella misma. Me pregunté, en efecto: sobre qué fundamento descansa la relación de lo que llamamos representación de nosotros con el objeto sobre que recae ?" (58) (59).

La clave para llegar al secreto de la metafísica lo constituye la respuesta que se dé al problema de la relación entre la representación y su objeto. Todos los problemas de la razón pura son centrados por Kant en esta relación de representación y objeto. Todos son reducidos al problema del juicio; pero a un tipo especial de juicio: los juicios sintéticos a priori.

"Mucho se ha adelantado — dice Kant — con haber podido traer a la forma de un solo problema una infinidad de cuestiones. Con ello, no sólo se facilita el propio determinándole con precisión, sino que también se facilita el examen para otro que quiere probar si hemos cumplido o no nuestro designio. El verdadero

(58) Kant, Lettre a Marcus Herz du 21 fevrier 1772, p.28. transcribo la traducción de Wenceslao Roces de Kant, vida y doctrina de E. Cassirer, p.156.

(59) Las subrayas no pertenecen a Kant.

problema de la Razón pura se contiene en la pregunta :
 "Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori ?"
 (60).

Infinidad de cuestiones se han podido traer a forma de un solo problema, nos dice Kant. Y este problema es el problema crítico, presente en la relación entre la representación y su objeto, y que traducido a su formulación más precisa se reduce al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Cómo es que son posibles estos juicios, que al parecer tienen un carácter extraño (61).

El problema del juicio sintético -- pero del juicio sintético a priori -- es el objeto central de la Crítica de la razón pura.

El juicio es la relación de un sujeto y un predicado. Hume había distinguido ya dos tipos de esta relación. Un tipo llamado juicio analítico constituía la simple explicitación del predicado contenido ya en el sujeto. Y el otro es llamado juicio sintético que une sujeto y predicado extraños el uno al otro. "Los juicios analíticos -- dice el mismo Kant -- son, pues, aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por identidad; y aquellos al contrario, cuyo enlace es sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos" (62).

El tema de la Crítica son los juicios sintéticos; pero no todos los juicios de esta clase sino sólo los juicios sintéticos a priori. Y ni siquiera si los ha de estudiar como dados sin más ni más sino que trata de su posibilidad. Cómo es que se da este tipo de

(60) B19, L 157.

(61) E. Boutroux, la philosophie de Kant, p. 22.

(62) A7, B10, L 152.

juicios , cómo es que se constituyen. Esto ha de llevar a Kant a la investigación de la relación que constituye todo juicio.

Por primera vez se hace cuestión de la relación misma que constituye todo juicio. Y su mejor formulación es la pregunta planteada en la famosa carta a **Marcus Herz** ya indicada. ¿Cómo es la relación y cuál su fundamento de la representación y su objeto? ¿Cuál es esa relación primitiva entre el sujeto (que tiene la representación) y el objeto (que es representado)? ¿Cómo es la relación primitiva entre el sujeto que conoce y la realidad que se le pone al frente? ¿Cómo es que accede o tiene acceso el sujeto o la realidad que se le enfrenta o se le pone delante? ¿O cómo es captada o capturada la realidad por el sujeto?.

Kant hace reproche a los lógicos sobre la doctrina del juicio de su momento. Dice que han hecho bien en definir el juicio como la relación entre un sujeto y un predicado ; pero que han dejado sin explicar esa relación (63). Kant toma en su cuenta, como tarea primordial, la explicitación de esta relación y como una doctrina trascendental del juicio.

¿ En qué consiste esta relación ? En primer lugar, tenemos que distinguir dos tipos de esta relación: una empírica y otra pura. La relación empírica es una síntesis de conceptos e intuiciones empíricas. La relación a priori pura es una síntesis entre conceptos e intuiciones puros. En segundo lugar, es negocio de la lógica general los conceptos empíricos; en cambio, es negocio de la lógica trascendental los conceptos puros, las intuiciones puras y los esquemas puros (64). A la primera se le llama, tam

(63) B140 y ss., L 257.

(64) A78/ 9, B104, L 219.

bién, relación derivada y a la segunda relación original. Esta relación es el propio tema de la Crítica y cuya explicitación minuciosa queda para el capítulo del esquematismo, objeto del presente trabajo.

Sin embargo, tenemos que indicar la dirección de esta relación. En la carta de 1772, se la planteó como problema; pero en la Crítica está indicada la dirección que toma, y viene explícita en el parágrafo 14, donde se anuncia el método de solución.

"Solamente hay dos casos — dice Kant — en los que la representación sintética y sus objetos pueden coincidir, relacionarse necesariamente, y por decirlo a sí, marchar respectivamente a su encuentro. O el objeto hace posible la representación o la representación ha ce posible el objeto. En el primer caso, la relación es solamente empírica y la representación es imposible a priori: tal acontece en los fenómenos por lo que en ellos pertenece a la sensación. En el segundo caso, aunque la representación no da por sí misma la existencia a su objeto (porque no se habla aquí de la causalidad que puede tener mediante la voluntad); sin embargo, es la representación, en relación con el objeto, determinante a prio ri cuando sólo por ella es posible conocer algo como ob jeto" (65).

"Sólo hay dos direcciones que puede tomar la investigación crítica. Porque sólo son dos las situaciones reales por encontrarse en la relación entre la representación (66) sintética y los objetos. O la investigación toma la dirección del objeto, es decir, que parte del ob jeto, en cuyo caso tiene que admitirse por dados los ob jetos; o la investigación crítica parte de la representación

(65) A92, B124/5, L 232.

(66) Representación en la Crítica es un término genérico (A320, B376); es la cogitatio de Descartes; la idea, de Locke o la percepción de Hume. Son por esto representaciones las intuiciones, los conceptos, las imágenes, el conocimiento, la percepción, etc.

tación sintética, en cuyo caso hay que tomar la partida en esta representación.

La primera dirección no la podría seguir Kant, porque habría sido quedarse en una relación empírica, tema que no está en su empresa. "En el primer caso, es solamente empírica y la representación es imposible a priori: tal acontece con los fenómenos por lo que en ellos pertenece a la sensación" (67). En este caso, no es posible un estudio a priori y por tanto menos un estudio de una relación originaria. Por otra parte, el modo de pensar, en el cual lo colocó su época, no admitía seguridad desde los objetos. Esto habría sido recaer en el pensar antiguo, cosista y sensible.

Kant toma la segunda dirección, marcada por el nuevo modo de pensar, a priori, anticipado, matemático. Antes que nada hay que partir de la representación sintética. Esta última frase — representación sintética —, en lenguaje crítico, está cargada de significaciones. No es una representación a secas sino una representación sintética. El adjetivo sintética mienta a uno de los términos más importantes de la Crítica y en la cual se refiere el acto central de la relación entre la representación y el objeto. Tal es la importancia de la síntesis, que fue el mismo Kant que la consideró "el objeto de la Crítica" (68). Y Heidegger ha centrado su interpretación de la Crítica en la síntesis, que analiza y describe, en sus elementos y dificultades.

Ahora bien, esta dirección que asume la investigación crítica se retrotrae, se repliega al sujeto. En éste se ha de estudiar la constitución de la representa

(67) Fragmento citado. Ver nota 65.

(68) A14, B28, L 162.

ción sintética. En el sujeto, en su experiencia, se descubre la representación sintética o síntesis o Zusammen - setzung. Este último término parece comunicar mejor el sentido de representación sintética porque es el poner juntas varias representaciones (69). Por ejemplo, en su interpretación, Vleeschauwer no lo traduce (70).

La representación sintética o Zusammensetzung se constituye en la experiencia (71). La experiencia configura los contornos de los objetos; éstos son acogidos en ésta por aquélla.

Sin embargo, si consideramos la experiencia pura, que es de la que habla Kant, puesto que no contiene nada de empiria o de sensación, resulta siendo una experiencia formal, pura forma, y siendo pura forma es el contorno de los objetos. Pero resulta que los contornos de los objetos son los objetos puros o los objetos = X.Y en este sentido, también, son objetos formales. Esto significa que tanto los objetos formales como la experiencia pura tienen las mismas condiciones para su constitución, los mismos elementos de su construcción.

Y en este sentido es claro el Principio supremo de todos los juicios sintéticos: "Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia, y por eso es que tienen un valor objetivo en un juicio sintético a priori" (72).

Porque la investigación crítica tiene como tema

(69) Vid, nota 66.

(70) Vleeschauwer, la evolución del pensamiento kantiano, pp. 157 y ss.

(71) Experiencia no es un término unívoco en la Crítica. Dice Delbos que por lo menos dos sentidos son fácilmente distinguibles: a) Experiencia como impresión sensible (de ésta hay que sustraerla a la razón pura) y b) Experiencia como enlace sintético de intuiciones (la experiencia es el "enlace sintético" y es obra de la razón pura). Víctor Delbos, Sur la notion de l'expérience dans la Philosophie de Kant, pág. 364.

(72) A158, B197, L293.

los juicios sintéticos a priori y que, en buena cuenta, se reduce al estudio de una relación entre elementos puros, pero en cuanto intervienen en la constitución de objetos anticipados de las cosas y en el campo propio de una experiencia pura, que sería el suelo natal de toda objetividad y conocimiento, la Crítica de la razón pura ha sido considerada como una teoría de la experiencia y en cuanto que es una teoría de sus elementos puros, una teoría de la experiencia metafísica. Por otra parte, puesto que la experiencia y el conocimiento en la investigación crítica son sinónimos como se advierte en pasajes decisivos, como, por ejemplo, en B147 nos dice que las categorías sirven sólo para la posibilidad del conocimiento empírico, pero que este se llama experiencia ("...sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heisst Erfahrung) o en B218 donde nos dice que la experiencia es un conocimiento empírico ("Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis..."), presentamos este capítulo como los elementos de la experiencia, pensando que así hacemos una presentación general tanto de la teoría de la experiencia como del conocimiento y del objeto y de la síntesis y del juicio e incluso de la verdad.

En la Crítica de la razón pura se tratan, pues, paralelamente el conocimiento, la experiencia, el objeto, la síntesis, el juicio, la verdad, en sus dos modos: puro y empírico. Los mismos términos sirven para el todo y la parte. Por ejemplo, el todo del conocimiento es el conocimiento empírico y la parte es el conocimiento puro; la otra parte es la materia informe (73). Bien se sabe que el tema propio de la Crítica es el elemento puro; sin embargo, no puede dejar de referirse a la contraparte no pura.

(73) B1, L 145.

2.- Los elementos de la experiencia

Bien podía decirse los elementos de la síntesis o los elementos del conocimiento o del objeto(74), por lo que se ha dicho en el número anterior. Y los textos que se citan tendrán esa multivocidad o plurivocidad.

No es uniforme el número de elementos de la experiencia en toda la Crítica. Explícitamente, se señalan en varios lugares dos o tres elementos, y se sugiere, en otro lugar, hasta un solo elemento. Se cita, en primer término, el que da cuenta de dos elementos.

"Nuestro conocimiento — dice Kant — emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda es la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es pen-sado en relación con esta representación (como pura de terminación del espíritu" (75).

Se ha señalado aquí a dos fuentes fundamentales (Grundquellen) del espíritu (Gemüts), distinguibles por sus funciones específicas y a las que, de entrada, no les da nombre. Se distinguen estas fuentes: la una por su capacidad de recibir representaciones y la otra por su poder (das Vermögen) de conocer objetos produciendo las representaciones ella misma. Pero las representaciones recibidas son las intuiciones y las representaciones de estas representaciones son los conceptos. Por la intu

(74) Objeto en el sentido de objetividad de objeto. Cf. Heidegger, la pregunta por la cosa, p. 176 y ss.

(75) A50, B74, L 197.

ciones se reciben los objetos y por los conceptos se constituye el conocimiento. Son dos, por tanto, los elementos de todo conocimiento: intuiciones y conceptos. Kant dice: "Constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, la intuición y los conceptos; de tal modo que no existe conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin conceptos" (76).

A la capacidad de recibir representaciones la llama sensibilidad y entiende por 'recibir representaciones' intuir o tener intuiciones y una intuición "es el modo como fue afectado el sujeto" (77). La intuición es un modo de afección.

A la facultad de producir representaciones la llama entendimiento y concibe el 'producir representaciones' como la espontaneidad del entendimiento (78).

Luego se señala con toda claridad que las funciones de estas fuentes fundamentales del espíritu son igualmente necesarias e importantes. "Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra" (79). Sin sensibilidad no habría manera de recibir objetos de conocimiento y sin entendimiento no habría manera de pensarlos, es decir, constituirlos en objetos. De ahí el famoso aforismo kantiano: "Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin conceptos, son ciegas" (80). Tanto entendimiento como sensibilidad son condiciones necesarias del conocimiento. "Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento" (81). Por último, dice que estas dos facultades no pueden tro-

(76) Loc.cit.

(77) B129.

(78) Esta frase es ambigua porque mienta a todas las representaciones puras, producidas al margen de la experiencia; y las representaciones puras no son todas del entendimiento.

(79) A51, B75, L 198.

(80) A51, B75, L 198.

(81) Loc.cit.

car sus funciones. El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna(82). Cada una de ellas tiene una función muy específica.

Por lo anterior, Kant ha señalado, pues, dos fuentes de la experiencia o dos elementos del conocimiento; ha especificado sus funciones, de recibir o producir representaciones; ha subrayado su pareja importancia, y puesto de relieve que para la constitución o construcción del conocimiento su unidad estructural.

Más adelante, en otra parte de la Crítica, cuando está hablando del error, Kant vuelve a señalar sólo dos fuentes del conocimiento.

"En consecuencia, la verdad, igual que el error, y por consiguiente, la apariencia en tanto induce al error, sólo se encuentra en el juicio, vale decir, en la conformidad del objeto con el entendimiento. No hay posibilidad de error en un conocimiento que se conforme por completo con las leyes del entendimiento. Tampoco la hay en los sentidos (ya que la representación no contiene juicio). Ninguna fuerza de la naturaleza puede por sí misma apartarse de sus propias leyes. Debido a eso, ni el entendimiento por sí solo (sin la influencia de otra causa) ni los sentidos por sí mismos errarían; el entendimiento porque, si obra de acuerdo con sus leyes, el efecto (el juicio) se conformará con estas mismas leyes. En la conformidad del entendimiento con sus leyes reside la forma de la verdad. En cuanto a los sentidos, no hay en ellos ningún juicio, ni verdadero ni falso. De modo que, como no tenemos más fuentes de conocimiento que las mencionadas (83), se sigue de aquí

(82) Loc.cit.

(83) La subrayas no pertenecen a Kant.

que el error sólo es producido por la influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento"(84).

De este texto y el anterior, se desprende que la experiencia o el conocimiento brotan de dos fuentes fundamentales del espíritu. Pero, en otros lugares, se ha de ver que se señalan tres.

Indica Kant, por otra parte, que la sensibilidad es estudiada por la Estética y el entendimiento por la Lógica. Sin embargo, para introducir los tres elementos de la síntesis o de la experiencia o el conocimiento o el objeto, distingue entre Lógica Formal y Lógica Trascendental. La diferencia esencial consiste en la relación que guardan con la materia del conocimiento.

"La Lógica general — dice Kant — abstrae toda la materia del conocimiento... La Lógica Trascendental, por el contrario, tiene por objeto una diversidad de elementos sensibles a priori que le ofrece la Estética Trascendental para servir de materia a los conceptos puros del entendimiento, y sin lo cual carecería la Lógica de objeto, siendo por consiguiente completamente vacía" (85).

La Lógica trascendental, por lo supradicho, tiene como negocio el conocimiento puro(86), en cuanto sus elementos son puros; intuición pura, concepto puro y es

(84) A293, 294, B350, T. II. p. 25 (traducción de Editorial Sopena).

(85) A76, 77, B102, L 218.

(86) Aquí conviene hacer una aclaración. Porque la lógica trascendental tiene como objeto el conocimiento puro se tiende a pensar que solamente se trata del entendimiento puro, puesto que la estética trascendental ya trató la sensibilidad pura. Esto no es verdad. A lo largo de toda la Crítica se sigue considerando la intuición pura, porque es parte del conocimiento puro.

quema puro, y su contenido material(87) igualmente es puro. Elementos puros que, en conjunto, son condición de posibilidad de la experiencia empírica. Y en este sentido la ciencia que trata estos elementos es trascen- dental, lógica trascendental.

"Esta lógica -- dijo antes Kant -- investigaría también el origen de nuestro conocimiento de objetos, en tanto no procediera de los mismos objetos"(88). Esta ciencia no es una lógica a secas sino una metafísica del conocimiento, en cuanto tiene que ver con el estudio del origen del conocimiento de objetos, en tanto no son objetos empíricos; por tanto, como objetos puros o como dice Kant como objeto general, o que, en un momento, llamó objeto trascendental.

La lógica trascendental trata, en partes centrales, de tres elementos de la experiencia. Lo hace en la deducción metafísica, en la deducción trascendental y en la sección que explica el principio supremo de los juicios sintéticos. No son, pues, como se ha visto ya, dos los elementos de la experiencia sino tres. La exposi-ción más explícita se encuentra en la sección tercera de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento.

"Hay tres fuentes subjetivas que son fundamento -- dice Kant -- de la posibilidad de una experiencia en general y del conocimiento de objetos sensibles: El sentido, la imaginación y la apercepción. Cada una de ellas puede considerarse como empírica en su aplicación a los fenómenos dados; pero todas, sin embargo, son

(87) Contenido material puro, en otra parte, llama materia trascendental (A143, B182, L.285)

(88) A55, 56, B80, L.201.

también elementos o fundamentos a priori, que hacen posible este mismo uso empírico" (89).

Como allá dijo dos fuentes, aquí con la misma i magen dice tres. La posibilidad de la experiencia se funda en tres fuentes. Se podría desconfiar de este tex to que fue eliminado en la segunda edición; pero en los otros lugares se conservó la trinidad de fuentes, sin ninguna modificación.

Así como en este último texto citado se habla de los tres fundamentales de la experiencia, hay otro texto que da cuenta de los fundamentos de la síntesis pura. El primero de estos fundamentos es el múltiple de la intuición pura; el segundo, es la síntesis misma de lo múltiple por la imaginación, y el tercero, es el en tendimiento que por medio de los conceptos da unidad sintética pura al múltiple sintetizado por la imagina ción (90).

En el último texto a que se hace referencia en este trabajo, y que viene en el principio supremo de to dos los juicios sintéticos, se dan los nombres definit ivos a los tres elementos de la experiencia: Tiempo, Ima ginación y Apercepción, cuyas funciones se explican en seguida (91).

3.- La intuición pura Tiempo

Se ha desarrollado, hasta aquí, que el propósito Kantiano fue examinar lo que se puede alcanzar en la experiencia, cuando se ha quitado todo el material sen sible; que, con este fin, se ha impuesto la tarea de con

(89) A115, L 244.

(90) A78, 79, B104, L 219.

(91) A155, B194, L 292.

siderar temas tales como el conocimiento puro, la síntesis a priori, la experiencia pura, el objeto puro, la materia trascendental, la verdad trascendental, el juicio sintético a priori. Todos temas inmersos en lo que Kant llama la razón pura, en su puro pensar, es decir, al margen y absolutamente independientes de toda experiencia (sensible). Se ha indicado, también, como todos estos son resueltos a la vez, y que, por tanto, los elementos de algunos de estos temas resultan siendo los mismos, que, por otra parte, en algunos lugares de la Crítica a estos elementos se los considera dos y otros tres.

Hecho esta especie de balance, es ocasión de empezar a considerar aquellos elementos mencionados y sus compuestos o estructuras a los cuales dan lugar. Bien advertido que estos compuestos o estructuras son estructuras puras y que no tienen razón de ser si no es a condición de ser fundamentos de otras estructuras llamadas empíricas (92).

Bien vale recordar que a priori quiere decir previo o anticipado; y puro, no mezclado con nada empírico (93). Están al frente, entonces, estructuras previas, de las cuales son elementos condicionantes el tiempo, la imaginación y la apercepción puros. Aquellas estructuras puras se podrían considerar como la capa pura de la experiencia real.

Al respecto, ha señalado Heidegger que el conocimiento es una recepción, por su característica esencial de intuir (94).

(92) Kant llama empírico a lo que está tocado por la sensación (A20, B34).

(93) B3, L 146.

(94) Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, "Conocer es primariamente intuir", pp. 118. p. 27.

Por lo menos, el conocimiento humano así lo es. Y en tanto ser humano, el hombre tiene que preparar la recepción, y el órgano de la recepción, por así decirlo, es la experiencia pura, de la cual es el tiempo pieza esencial.

Se ha indicado que el conocimiento emana de dos fuentes fundamentales del espíritu: la sensibilidad y el entendimiento. Se sabe que la sensibilidad es estudiada por la Estética trascendental. En esta ciencia, por un proceso de abstracción y eliminación, halla "que hay dos formas puras de la intuición sensible, como principios del conocimiento a priori, a saber: Espacio y Tiempo" (95).

Espacio y Tiempo son, pues, intuiciones sensibles puras, puesto que son principios del conocimiento a priori. Pero Kant mismo se hace las preguntas por su ser, qué son estas intuiciones puras.

"Qué son, pues, Tiempo y Espacio ? ¿ Son seres reales ? Son solamente determinaciones o relaciones de las cosas, que, sin embargo, pertenecerían también a las cosas en sí, aunque no fueran percibidas ? ¿ O son de tal naturaleza que sólo pertenecen a la forma de la intuición, y, por consiguiente, a la cualidad subjetiva de nuestro esíritu, sin la cual esos predicados no podrían nunca ser atribuidos a cosa alguna ?" (96).

Aquí se dan cuatro posibilidades : 1) ¿ Es el tiempo una sustancia ? 2) ¿ Es el Tiempo una determinación, un accidente ? 3) ¿ Es el Tiempo sólo una relación entre las cosas ? o 4) ¿ Es sólo una cualidad de nuestro espíritu ? ¿ O, en otros términos, es el tiempo tanto como

(95) A22, B36, L 170.

(96) A23, B37, L 171.



una cosa, como un árbol, una piedra o un astro; o es el tiempo tanto como la cualidad de dureza de la piedra; o es el tiempo sólo una relación entre algo así como cosas; o, finalmente, es el tiempo una cualidad del sujeto tanto como una cualidad de ser irritable ?

La respuesta ya la dio en la *Dissertatio*, y que vale tanto como para el espacio. "El espacio — decía Kant — no es algo objetivo y real, ni sustancia ni accidente ni relación entre las cosas, sino subjetivo e ideal" (97). Es subjetivo o ideal; en consecuencia, es propiedad de un sujeto, bien que de un sujeto trascendental.

En la *Crítica*, se precisa aún más esta respuesta sobre el ser del espacio y del tiempo. "El tiempo — dice Kant — no subsiste por sí mismo, ni pertenece a las cosas como determinación objetiva que permanezca en la cosa misma, una vez abstraídas todas las condiciones subjetivas de su intuición" (98). Esto es, que el Tiempo no se queda como una cosa, que tenga su propia sustancia, ni como una propiedad, que le pertenezca a la cosa, después que se le hayan abstraído todas las condiciones propias de la intuición a esa cosa, a la que se le supone pertenece el Tiempo.

Porque qué pasaría si ocurriera lo contrario, "en el primer caso, el Tiempo, sin objeto real, sería sin embargo, real; en el segundo, siendo una determinación de las cosas mismas o un orden establecido, no podría preceder a los objetos como su condición, ni ser conocido y percibido a priori por proposiciones sintéticas" (99).

(97) *Dissertatio* de 1770, parágrafos 14 y 15.

(98) A32, B49, L 181.

(99) A33, B49, L 181-2.

En otros términos, el Tiempo sería una cosa al lado de las otras cosas; y vendría junto y a la vez con las otras propiedades de las cosas. En este caso, tendría que también ser recibido o intuido por el sujeto. Pero esto no ocurre. Es el Tiempo la pieza esencial del órgano de recepción de todas las cosas. Naturalmente, que esta afirmación no deriva de las exposiciones de la Estética trascendental sino de toda la Crítica.

Que el tiempo es una condición subjetiva lo dice Kant inmediatamente: " el tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la cual son posibles em nosotros las intuiciones; porque entonces esta forma de la intuición interna puede ser representada antes que los objetos, y, por consiguiente, a priori" (100).

Como tal, como condición subjetiva, es el tiempo una condición a priori de todos los fenómenos en general (101). Todos los hechos o actos están como colgados en el tiempo, porque se dan en este momento, en un momento pasado cercano o lejano, o en un momento que no llegó aún. No hay un solo acto que no esté adscrito a un momento determinado, como presente, pasado o futuro. Todo acto qua acto de conocimiento cae en el tiempo, en el sentido de que están en un momento o en un ahora. Las cosas en tanto conocidas están en la serie de los ahoras.

Ahora bien, esta serie de ahoras no viene con las cosas. Esta serie de ahoras es previa, anterior, a priori, a la serie de las cosas. La serie de los ahoras es a priori. Esta serie es el tiempo. El conjunto de la serie de los ahoras es el tiempo. Y como a priori es el tiempo puro.

(100) Loc. cit.

(101) A34, B50, L 182.

A este respecto, la Crítica, en su edición A, trae un texto que es característico sobre la presencia del tiempo en todos los fenómenos, puros o empíricos, de fuente externa o interna.

"Procedan -- dice Kant -- de donde quiera nuestras percepciones, ya se produzcan bajo la influencia de las cosas exteriores, ya por causas internas, ora se formen a priori o empíricamente como fenómenos, pertenecen siempre de cualquier modo que sean, como modificaciones del espíritu, al sentido interno, y como tales, todos nuestros conocimientos están sometidos en último término a la condición formal del sentido interno, es decir, al tiempo; en el cual deben todos ordenarse, enlazarse y relacionarse" (102).

Nuestras percepciones, como modificaciones del espíritu, sea cual sea el origen, pertenecen al sentido interno, en último término, a su condición formal, es decir, el tiempo. En el tiempo, deben todos nuestros conocimientos ordenarse, enlazarse, y relacionarse.

El tiempo es, por así decirlo, el campo en el cual se reúnen las percepciones, esto es, en el nivel empírico. Pero el tiempo, también, es campo de reunión de la multiplicidad sensible pura. Y al tiempo puro le corresponde servir de fundamento a la experiencia pura. Este es el suelo o el medio en el cual se cumple la síntesis a priori. Esto lo dice explícitamente en la introducción al principio supremo de los juicios sintéticos a priori.

"Admitiéndose, pues, -- se afirma -- que es necesario salir de un concepto dado para compararlo sintéticamente con otro, debe también admitirse un ter

cer término en que pueda tener lugar la síntesis de los dos conceptos. Cuál es ese tercer término, que es como el medio de todos los juicios? No puede ser más que un conjunto en el que estén comprendidas todas nuestras representaciones; es decir, el sentido interno y su forma a priori, el tiempo" (103).

El tiempo es "als das Medium aller synthetischen Urteile"(104). Este tiempo es una forma del sentido interno. Así lo dijo también en la Estética trascendental (105). El tiempo es, en este contexto, sólo el hilo o la línea que conserva las representaciones sino el medium de los juicios sintéticos a priori. En realidad, este texto es un preanuncio de la determinación universal del tiempo en capítulos posteriores de la Crítica.

Heidegger, en su libro que hace una exégesis del "Sistema de todos los principios del entendimiento puro", dice que Kant apenas introduce el tema del tiempo en la Estética trascendental, porque "ni agota lo que quiere decir, ni proporciona lo decisivo"(106). Si hay que descubrir lo decisivo", lo esencial de su concepto de tiempo"(107), se tiene que considerar las analogías de la experiencia.

El tiempo allí no es sólo la serie de los ahoras sino lo que se subtiende por debajo de la serie. En este sentido no es conjunto de horas sino un ahora único. Sobre este ahora mismo y único se despliega la naturaleza en tanto conocida. Este ahora es condición

(103) A155, B194, L 292.

(104) Loc.cit.

(105) A33, B49, L 182.

(106) La pregunta por la cosa, p.217.

(107) Loc.cit.

para que se establezcan las relaciones que constituyen la naturaleza.

"En todo ahora el tiempo -- dice Heidegger -- es el mismo ahora, es permanentemente el mismo. El tiempo es aquella constancia que siempre es. El tiempo es el puro permanecer, y sólo porque él permanece es posible la sucesión y el cambio. Aunque el tiempo tenga en cada ahora carácter de actual, cada ahora es irreuperablemente este ahora único y distinto de todo otro" (108).

Por esta razón de que la determinación cabal del tiempo no viene hasta las analogías, Wolf, por ejemplo, ha considerado que la deducción trascendental sólo queda aclarada en la segunda analogía (109). La tesis de Paton es más inclusiva. Considera que el completo examen (the full treatment) de la cuestión del tiempo como la forma del sentido interno exige un examen minucioso de los Paralogismos; y subraya que este problema "es una parte esencial e integrante de toda la Filosofía Crítica" (110); en consecuencia, no solamente de la Análítica trascendental y ni siquiera sólo de la Crítica de la razón pura.

3.- La imaginación trascendental .

Kant en la Crítica señala dos ciencias trascendentales: La Estética y la Lógica trascendentales. La primera de la sensibilidad y sus representaciones, y la segunda el entendimiento y también sus representaciones.

La imaginación no tiene una ciencia especial.

(108) Ibídem, p. 218.

(109) R. Paul Wolff, Kant, p. 103.

(110) Op. cit., T. II., p. 387.

No tiene patria dice Heidegger(111). Sin embargo, ocupa lugar central tanto en la deducción trascendental como en el esquematismo, en el cual se examinen las imágenes puras o esquemas trascendentales.

A primera vista, por lo dicho, la imaginación no es tratada de manera especial o particular como las otras dos fuentes del conocimiento. Sin embargo, no le hace falta porque está incorporada a ambas fuentes, porque su función es medianera entre la sensibilidad y el entendimiento.

Se sabe que el conocimiento puro, la experiencia posible, la síntesis pura o el objeto en general no tienen razón de ser si no es a condición de servir de fundamento de los fenómenos para la constitución del conocimiento empírico. Se ha dicho, por otra parte, que el objeto de este conocimiento exige o necesita ser recibido y que el horizonte de la recepción lo prepara la imaginación. Es decir, que por la imaginación es posible alojar a los objetos en el horizonte de la recepción(112). Esto significa, por tanto, que el papel de la imaginación en la constitución del conocimiento puro es de primera importancia.

Y, en efecto, el papel de la imaginación ha sido subrayado desde el principio, donde se presentó el proyecto de la síntesis por primera vez.

"Es la síntesis en general — dice Kant — como próximamente veremos, la simple obra de la imaginación, es decir, una función ciega, aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento de nada, función de la que rara vez tenemos con -

(111) Kant y el problema de la metafísica, pp. 117-118.

(112) Ibídem, p. 80.

ciencia .Pero es una función que pertenece al entendi
miento,y que es la única que nos procura conocimiento
 propiamente dicho,el reducir esta síntesis a concep -
 tos"(113).

En estas líneas,se hace girar todo el peso de
 la imaginación en la síntesis en general(die Synthe -
 sis überhaupt).Y por esta síntesis se procura el cono
cimiento propiamente dicho.Se puede interpretar sínte
sis en general como síntesis de síntesis especiales.
 Estas serían las síntesis ligadas a cada una a las ca
tegorías.El conjunto de estas síntesis constituiría
 el objeto general = X.

En la deducción trascendental de la edición A
 (114),la imaginación está lado a lado de las otras
 fuentes del fundamento de la posibilidad de una expe
riencia en general y del conocimiento de los objetos
 sensibles.La imaginación es una fuente al lado del
 sentido y la apercepción.

El propósito de Kant, en la deducción trascen
dental, es mostrar que los conceptos puros del enten
dimiento son "condiciones a priori para una experien
cia posible, única base en la cual puede apoyarse su
 realidad objetiva"(115).

Esto significa que el conocimiento necesita,
 quieras que no, la colaboración íntima entre la sen
sibilidad y el entendimiento.El cómo de esta cola -
 boración es resuelta, en parte en la deducción.

La exposición Kantiana gira alrededor de al -
 gunas tesis muy claras, como estas: 1) el conocimien

(113) A78, B103, L 219.

(114) A115, L 244.

(115) A95/6, L.236.

to es un conjunto de representaciones comparadas y enlazadas; 2) la sensibilidad entrega un material disperso; 3) la sensibilidad es esencialmente pasiva; 4) el entendimiento es esencialmente activo; 5) la imaginación puede darse a si misma objetos, en ausencia de objetos afectantes; 6) todas las representaciones pertenecen a una única conciencia.

Si se parte de que la sensibilidad es pasiva, entonces las percepciones se dan siempre diseminadas y aisladas, porque la unidad o el enlace "no puede efectuar el sentido mismo" (116). Pero como el conocimiento es un conjunto de representaciones, tiene que haber una facultad sintetizante, que las una a una y forme con ellas el conocimiento. Esta facultad sintetizante es la imaginación. Se ha señalado, en la exposición de la deducción trascendental de la primera edición, tres síntesis: de la aprehensión, de la reproducción y de la reconocimiento, y en las tres juega papel principal la imaginación. Aunque expresamente sólo aparece el papel de la imaginación en la síntesis de la reproducción, que cumple con la función de unir en la síntesis de la aprehensión es la imaginación.

La sensibilidad entrega una diversidad de representaciones, dispersas, diseminadas, aisladas, y se perderían una a una si no hubiera la función unificadora de la aprehensión.

"Hay, por tanto, — dice Kant — en nosotros una facultad activa de sintetizar esta diversidad a la cual llamamos imaginación, y la acción de esa facultad efectuada inmediatamente en las percepciones

(116) A150, L 247.

nes es lo que llamo aprehensión"(117).

La aprehensión es una simple obra de la imaginación. La intuición por ella misma no forma unidad. "La imaginación debe reducir a una sola imagen lo diverso de la intuición; es, pues, necesario que anticipadamente someta a su actividad las impresiones, es decir, que las aprehenda"(118).

La simple aprehensión de una primera imagen; pero es una imagen que no podría ser ningún conocimiento. Sería algo así como una simple "aglomeración sin regla alguna, de la cual no podría resultar ningún conocimiento, su reproducción debe tener una regla, según la cual una representación se une con ésta mejor que con la otra en la imaginación. Este principio subjetivo y empírico de la reproducción según regla, es lo que se llama asociación de representaciones"(119).

Pero, a su vez, la asociación exige un principio que le sirva de fundamento objetivo. De lo contrario, sería o permanecería enteramente indeterminada y contingente, por asociables que fueran las percepciones (120).

La unión de la imaginación reproductora es, pues, puramente contingente y que, como exhibitio derivativa, lo que hace es devolver representaciones recibidas ante ya la ausencia del objeto.

La asociación de representaciones, como simple asociación, como de la que dan cuenta los sicólogos, sea por contraste, por contigüidad, es contingente y subjetiva. Pero de esta asociación no se preocupa Kant. Le preocupa la asociación que tenga un fundamento objetivo. A este fundamento llama afinidad, el cual debe vin

(117) A120, L 247.

(118) Loc.cit.

(119) A121, L 247/8.

(120) A122, L 248.

cularse a la unidad necesaria de la apercepción.

"Llamo a este principio objetivo de toda asociación de los fenómenos, afinidad de los mismos. Pero no podemos encontrarle en otra parte más que en el principio de la unidad de la apercepción con relación a todos los conocimientos que deben pertenecerme" (121).

La apercepción gobierna la unidad sintética y la afinidad se da en esta unidad sintética. Bien se sabe que esta unidad es una unidad de representaciones y que éstas no son más que fenómenos, que no son cosas en sí. Como fenómenos son modificaciones de la sensibilidad de un sujeto. Bien visto lo que gobierna la apercepción son representaciones y entonces la afinidad es una síntesis para la unidad sintética formal, que corresponderá a un objeto empírico, al conocimiento de un objeto empírico.

Como conocimiento tendrá que ser universal y necesario, es decir, objetivo. Ahora bien, la afinidad tiene que contribuir a esa objetividad. Por otra parte, como este principio de afinidad es obra de la imaginación; es forzoso admitir que esta imaginación tendrá que ser diferente de la imaginación reproductora. Y puesto que comunica a la síntesis necesidad y universalidad, ofrece-
rá algo a priori, su función es la de poner algo que no ha recibido; y, en este sentido, es una imaginación oductora.

"La afinidad (próxima o lejana) de todos los fenómenos es una consecuencia necesaria de una síntesis de la imaginación, que se halla fundada a priori en reglas. Es, pues, también la imaginación una facultad de una síntesis a priori, por lo que le damos el nombre de imagi-

nación productora"(122).

Pero, además, en cuanto la función de esta imaginación está dirigida a la unidad sintética de los fenómenos esta imaginación tiene una función que puede llamarse la función trascendental de la imaginación(123).

De lo que se acaba de decir, se derivan consecuencias importantes. "Aunque parezca extraño, — dice Kant — resulta claro de todo lo que precede que la experiencia sólo es posible mediante la función trascendental de la imaginación, la afinidad de los fenómenos y con ella la asociación, y por esta, en fin, la reproducción según leyes. Sin ella, no concurrirían nunca conceptos de objetos a la experiencia"(124).

Aquí se encuentra un texto que subraya la importancia principal de la imaginación: la afinidad de los fenómenos y la asociación y la reproducción. Y algo muy importante sin ella no concurrirían nunca conceptos a la experiencia.

Esto es, que sin la imaginación no sería posible participación ninguna de los conceptos de objetos en la experiencia. Es decir, que la imaginación hace posible la participación tanto de la sensibilidad como del entendimiento. Porque, en efecto, la aprehensión, la reproducción han estado dirigidas a la intuición pura, al sentido interno y su forma a priori el tiempo. La imaginación ha sintetizado los materiales ofrecidos por el tiempo. Pero, por otro lado, tiene que poner en conexión la sensibilidad con el entendimiento.

(122) Al23, L 248.

(123) Al23, L 248

(124) Al23, L 348/9.

Tal es la importancia de la imaginación que Kant dice: "Es el Yo fijo y permanente (de la apercepción pura) el correlativo de todas nuestras representaciones, en tanto que le es posible ser consciente de ellas, y toda ciencia pertenece a una apercepción pura, universalmente comprensiva, del mismo modo que toda intuición sensible, como representación, a una intuición interna pura, es decir, al Tiempo. Esa apercepción es, pues, lo que debe añadirse a la imaginación pura para hacer su función intelectual" (125).

La imaginación tiene, pues, dos funciones: una sensible y una intelectual. El texto siguiente es muy ^{claro} al respecto:

"Tenemos, pues, en nosotros una imaginación pura, como facultad fundamental del alma humana, que es el principio de todo conocimiento a priori. Por medio de esta facultad, ponemos lo diverso de la intuición y lo unimos con la condición de la unidad necesaria de la apercepción. Los dos términos extremos, a saber, sensibilidad y entendimiento, deben necesariamente ~~co-~~conexionarse (126) mediante esta función trascendental de la imaginación; pues si así no fuera habría, en verdad, fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico y por tanto no habría experiencia" (127).

Se desprende de este texto algunas conclusiones muy claras: la imaginación pura es una facultad fundamental del alma humana; la imaginación pura es el principio de todo conocimiento a priori; los elementos de todo conocimiento a priori son tres: los elementos ex

(125) Al23/4, L 249.

(126) El término alemán es zusammenhängen y hace mención a coherencia, correspondencia, estructura; en realidad, es lo que hacen o a eso tienden los tres términos examinados.

(127) Al24, L 249.

tremos; la sensibilidad y el entendimiento y el elemento mediador la imaginación; la unidad sintética brota de estas tres fuentes; esta unidad es necesaria e indispensable para la experiencia; sin unidad no hay conocimiento sino elementos dispersos.

5.- La apercepción trascendental

La unidad sintética es el fundamento de la experiencia real. Pero el fundamento de la unidad sintética pura (y empírica) es la apercepción pura, que se nombra como el Yo pienso.

El Yo pienso es una representación, producida por la autoconciencia (Selbstbewusstsein), y en toda conciencia es una y la misma. Esta representación tiene que acompañar cada una de mis representaciones; puesto que si así no fuera se irían perdiendo una a una en el vacío y "equivaldría, como afirma Kant, a decir: que la representación es imposible o que por lo menos es para mí igual a nada" (128).

Este Yo pienso cumple, por tanto, la función de unir las representaciones que constituyen los objetos. Este Yo pienso es el que ata a las representaciones; de lo contrario, podría darse el caso que las cualidades de un objeto serían como representaciones independientes, sueltas, dispersas y diseminadas.

"Si el cinabrio — dice Kant — fuera rojo ahora, luego negro, más tarde ligero, por último pesado; si el hombre se transformase tan pronto en un animal de esta especie, como de la otra, si la tierra se cubriera en un larguísimo día de frutos y después de hielo y nieves, mi imaginación empírica no tendría ocasión de recibir en

el pensamiento por la representación del color rojo la pesadez del cinabrio; o una palabra, se aplicaría tan pronto a una cosa como a otra, o la misma cosa se distinguiría ahora con un nombre y luego con otro, sin que hubiese una regla cierta a la cual se sometieran los fenómenos en sí mismos, ni pudiera entonces realizarse ninguna síntesis empírica de la reproducción" (129).

He aquí con las propias palabras de Kant, lo que significaría la ausencia de un Yo fijo y permanente. Sin este Yo nada habría permanente o constante; todo sería fugaz, inaprehensible, huidizo. A cada instante aparecerían nuevas y nuevas representaciones, "carecerían por tanto de objeto sin ser más que juego ciego de representaciones, es decir, menos que un sueño" (130).

Las palabras tendrían un uso tan fugaz como el de la aparición de la representación, que se irían quedando sin uso con la misma rapidez con que se pierda la representación.

El texto citado está en la síntesis de la reproducción y lo es para mostrar la posibilidad de la imaginación reproductora; sin embargo, vale también para el Yo pienso, porque es el fundamento interno de todo enlace de representaciones hasta el punto en el cual todas deben agolparse (zusammenlaufen) para lograr la unidad del conocimiento para una experiencia posible (131).

Ahora bien, como no ocurre que toda representación vuele tan pronto aparezca, todo lo múltiple de

(129) A100/1, L 238.

(130) A112, L 243.

(131) A116, L 245.

la intuición tiene una relación necesaria con el Yo pienso, en el mismo sujeto en el cual se encuentra este múltiple (132).

Pero como el Yo pienso no es una intuición no pertenece a la sensibilidad o no puede considerársele como perteneciente a la sensibilidad; por tanto es un acto de la espontaneidad, es decir, es un acto del entendimiento, bien que del entendimiento puro.

A esta representación, "la llamo —dice Kant— apercepción pura para diferenciarla de la empírica, o también apercepción originaria (133) por ser la conciencia de sí mismo, que produciendo la representación Yo pienso, que debe acompañar todas las demás representaciones, y que en toda conciencia es siempre una y misma, no hay otra más que a su vez pueda acompañar a ésta" (134).

Los distintos nombres señalan una característica del Yo pienso. Es apercepción pura en cuanto es una representación que no está mezclada con la sensación. Es apercepción originaria, en cuanto es productora de representaciones y productora de sí misma, de la representación Yo pienso. En esto se parece al tiempo que, también, es una representación pura, cuya virtud consiste en darse o afectarse a sí mismo.

Al lado de estas características, hay otra igualmente importante: El hecho de ser esta representación siempre una y misma en toda conciencia. Se ha dicho primero que la representación Yo pienso tiene que acompañar a todas y cada una de las representaciones que han de constituir un objeto; porque, de lo contrario, la re

(132) B132, L 247.

(133) Originarius quiere decir: hacer surgir. Cf. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, p. 122.

(134) B132, L 248.

presentación objetiva sería imposible o igual a nada. En este sentido, es una condición de posibilidad del conocimiento a priori. Pero aún hay otra consecuencia igualmente importante: Es la condición de posibilidad de la naturaleza.

La representación Yo pienso, que es una y la misma en toda conciencia, no es sólo ya acompañante de las representaciones individuales sino la acompañante de todos y cada uno de los conjuntos de representaciones. A través de la producción de las representaciones, el Yo pienso permanece como el mismo; porque, si así no fuera, ya no serían representaciones individuales las que se pierdan en el vacío sino varios Yo pienso. Cada Yo pienso, como acto de conciencia entera, se iría perdiendo uno tras otro. Para que los fenómenos no se pierdan uno después de otro, es forzoso que el Yo pienso sea el mismo en toda conciencia. Sólo así puede ser la representación enlazante de todos los fenómenos y el fundamento del enlazariento de fenómenos enlazados, que constituye la naturaleza (135).

Este rasgo de unidad y de ser el mismo siempre el Yo pienso, se denominó inmutable en la primera edición. "Esta conciencia — afirma Kant — pura, originaria, inmutable, la llamaré la apercepción trascendental" (136).

Es, pues, el Yo pienso inmutable y uno a través de todas las representaciones, el fundamento del "orden y regularidad en los fenómenos que llamamos Naturaleza, siendo imposible hallarlos en ella si no

(135) A216, B263, L 336.

(136) A107, L 241.

los tuviéramos y existieran primitivamente en nuestro espíritu. Esta unidad de la naturaleza debe ser necesaria; es decir, unidad a priori del entendimiento de los fenómenos" (137).

Esta característica de unidad y mismidad del Yo pienso lo caracteriza Kant, también, con un nombre. "Llamo — dice Kant — también a la unidad de esta representación unidad trascendental de la conciencia, para indicar la posibilidad del conocimiento a priori que de allí resulta" (138).

La unidad de esta presentación — del Yo pienso — es una unidad trascendental de la conciencia y es condición de posibilidad del conocimiento a priori. Se sabe que representaciones múltiples se dan en una intuición y que éstas serían igual a nada si no fueran recogidas, reunidas y ordenadas por el Yo pienso. Se sabe también que esta representación Yo pienso, como espontaneidad del pensamiento, es decir, entendimiento, es dependiente de la intuición por cuanto sólo esta puede tener acceso a los fenómenos directamente. Por tanto, aquí se cumple el condicionamiento mutuo entre la sensibilidad y el entendimiento. Y, es, pues, mediante la representación Yo pienso que pertenecen todas las representaciones a una conciencia.

Por otra parte, se sabe que esta unidad de la conciencia, síntesis de representaciones múltiples y de conceptos puros es la unidad sintética formal, que resulta ser conocimiento puro.

(137) A125, L 249.

(138) B132, L 250.

C A P I T U L O I I I

EL ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL

- 1.- La subsunción lógica y la subsunción originaria.
- 2.- La subsunción originaria y el juicio trascendental.
- 3.- Los esquemas y el esquematismo.
- 4.- El esquema trascendental.
- 5.- La función del esquematismo trascendental.
- 6.- El valor del esquematismo.

- - - -

Hemos presentado los elementos de la experiencia pura porque con ellos se constituyen los esquemas. La comprensión del esquema — su función y producción — podrá ser posible si se tiene clara conciencia del papel de cada uno de aquellos elementos en la constitución de los objetos. Como se ha brá de advertir en su momento en la determinación del esque ma trascendental se da la síntesis de los tres: intuición pu ra, concepto puro e imagen pura. En este capítulo, debemos pe netrar en la naturaleza del problema del esquematismo, del es quema, y finalmente cuál su parte en el desarrollo de toda la solución crítica.

El problema central del esquematismo trascendental es la aplicación de las categorías a los fenómenos. Cómo es que se aplican las categorías a los fenómenos si entre ellos no hay nada semejante, si son completamente extraños las unas y los otros. Una presentación del problema del esquematismo en estos términos, en realidad, suena bastante externa; y no expre sa todo el significado que se esconde en las ^{frases} de no ser seme jante o ser desemejante. Por qué no son semejantes la cate goría y el fenómeno? Hay una claridad sobre este problema sólo si se atiende a la relación originaria de que se trata en la Crítica. Esta obra trata del conocimiento puro a priori. En el nivel de la pureza o de la originareidad se contemplan los elementos puros y la cosa -en-sí (aparecida en los fenómenos) separados. Vista esta separación dentro del horizonte de la relación originaria, resulta más fácil comprender por que los elementos puros y los fenómenos son totalmente dife rentes. Pero como tienen relación y ella permite el conoci miento, se convierte la tal relación en el problema que debe resolver la Crítica.

Este problema es crucial en la Crítica de la razón pura. Puesto que Kant ha separado y aislado, de la manera más

rigurosa posible, la capa pura de la experiencia, y ha mostrado, sin embargo, que así pura y todo como es, no tiene razón de ser sino en su aplicación a los fenómenos, tiene, entonces, que resolver el problema de cómo es el enlace, cómo es la síntesis, en suma, cómo es posible la experiencia empírica. No es, pues, un capítulo impuesto sólo por la simetría o la arquitectónica (139) de la crítica. Es el problema de la razón pura, por su naturaleza intrínseca, el que le impone resolver esta cuestión de la aplicación de las categorías a los fenómenos.

Otro problema es si la solución que ofrece satisface plenamente a la cuestión. Algunos nos dicen que es un capítulo desprestigiado por lo oscuro y lo confuso (140) o por lo descuidado del estilo y sus términos o por lo descuidado del pensamiento mismo. Heidegger, sin embargo, lo ve transparente y perfectamente encajado en el despliegue de la problemática de la Crítica de la razón pura. "No hay nada — dice — que dé lugar a las constantes quejas sobre la incoherencia y la confusión del capítulo del esquematismo. Si alguna parte de la Crítica de la razón pura destaca por la precisión de su estructura y por la adecuada conciencia de cada palabra, es seguramente esta pieza angular de la obra" (141).

1.- La subsunción lógica y la subsunción originaria

Kant introduce el tema del esquematismo por la subsunción de la lógica tradicional, puesto que se trata de establecer uno de los extremos de una relación; la contra parte pura de toda experiencia. En la subsunción hay una relación entre representaciones semejantes. En la lógica general, la subsunción es estudiada en el silogismo. El silogismo se compone de tres proposiciones. La primera proposición establece

(139) Paton, op. cit. T. II, pp. 75-76.

(140) G. Martín, Kant, Ontología y Epistemología, p. 87.

(141) M. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, p. 99.

ce una condición, que funciona como regla general. La segunda proposición pone un caso en relación con la regla general. El conocimiento de que la regla y el caso se corresponden es la subsunción (142). Este tipo de conocimiento es cumplido por el juicio, que es "la facultad de subsumir bajo reglas, es decir, de determinar si una cosa entra o no bajo una regla dada" (143). En la entrada de nuestro capítulo lo dice: "En toda subsunción de un objeto bajo un concepto, la representación debe ser de naturaleza semejante a la del concepto" (144). En esta clase de subsunción, hay una relación de elemento a universo, de caso particular a la ley universal; y se la hace sensible mediante ejemplos (145). Esta operación del juicio, en el caso de los conceptos empíricos, es perfectamente clara, que se explica por el origen de estos conceptos. Son resultado de la abstracción de las notas propias de los objetos. La representación del objeto coincide con la representación del concepto; y por esto el primero resulta contenido en el último o el "objeto está contenido en el concepto" (146)

El ejemplo que pone Kant para el caso no es claro. Subsume un concepto empírico de plato en el concepto puro de círculo. El ejemplo preciso habría sido un plato cualquiera subsumido en el concepto empírico de plato. La nota notae de un plato cualquiera habría estado contenida en la nota notae del concepto empírico de plato. Igual cosa debiera haber ocurrido con un círculo sensible cualquiera subsumido en el concepto geométrico de círculo. Pero tal cosa no ocurre. La semejanza entre plato y círculo se da en la redondez; pero la nota esencial de plato no es la re

(142) Kant, Logik, pr. 58 y ss.

(143) A132, B176, L 281.

(144) A137, B176, L 281.

(145) Kant, Crítica del juicio, pr. 59.

(146) A137, B176, L 281. (En esta frase se cumple el principio de los silogismos categóricos: "Lo que conviene al carácter esencial (nota notae) de una cosa, conviene igualmente a la cosa misma;..." Logik, pr. 63).

donde.

Sin embargo, sin más trámite, inmediatamente se contra pone un nuevo tipo de subsunción.

"Pero los conceptos puros -- dice Kant -- del enten dimiento comparados con las intuiciones empíricas (o sensi- bles en general) son por completo heterogéneas y no se en cuentran nunca en intuición alguna" (147). Se trata de la re lación entre conceptos puros e intuiciones empíricas. Es una relación extraña, porque no tienen nada de semejantes; son totalmente diferentes. Porque los conceptos puros en tanto puros no se encontrarán jamás en intuición empírica alguna. Pero el hecho es que tienen que relacionarse. Así se mostró en la deducción trascendental: "Todas las representaciones tienen una relación necesaria con una conciencia empírica posible; porque si así no fuese, sería completamente imposi- ble tener conciencia de ellas y fuera lo mismo que no exis tieran" (148). Por tanto, así extraña y todo como es, tal re lación tiene que considerarse. De ahí la pregunta: Cómo en - tonces es posible la subsunción de esas intuiciones (las em píricas) bajo esos conceptos (los puros), y por consiguiente la aplicación de las categorías a los fenómenos, puesto que nadie puede decir que tal categoría, por ejemplo, la causali dad, se percibe por los sentidos y que está contenida en el fenómeno" (149).

En esta pregunta, que resulta de lo extraño de tal relación, está planteada una nueva subsunción, la subsunción originaria; que, de paso, es el tema de todo el segundo libro de la analítica Trascendental. Los términos de la relación son categorías y fenómenos. La relación se reduce a una aplicación de las primeras a los segundos. Pero, de hecho, se

(147) Al37, Bl76, L 281.

(148) Al17, L 245n.

(149) Al37, Bl76, L 281.

trata de una nueva relación. Heidegger ha señalado esta diferencia, la de la subsunción lógica de la subsunción originaria. La diferencia está marcada por Kant mismo con el uso de dos preposiciones: unter y auf. Estas preposiciones van asociadas al verbo bringen: unter Begriffe bringen: reducir bajo conceptos" y auf Begriffe bringen: "poner en conceptos" (150).

El "reducir bajo conceptos" es negocio de la lógica general. Los objetos se reducen a conceptos por la subsunción empírica. Por eso, es subsunción lógica a secas. En cambio, el "poner en conceptos" lo enseña la lógica trascendental. No se reducen las representaciones bajo conceptos sino se poner en conceptos. La relación nueva es diferente porque no se trata de tomar o clasificar los objetos dentro de series, como en la subsunción lógica, sino de acoger o dar forma a la materia informe; por esto es que los conceptos puros o elementos puros son en cierta manera "creadores", en el sentido de que, al imponerle las formas, crean en cierta manera los objetos. A este acto de la posición de las formas, corresponde el poner en conceptos. Así, se entiende la determinación del juicio revisada por Kant en el parágrafo 19 de la segunda edición. La subsunción lógica trata con un mundo, por así decirlo, ya hecho; y por tanto, no ofrece ninguna dificultad. Es el caso de todas las ciencias "donde los conceptos median te los que el objeto en general se piensa, no son esencialmente distintos de los que representan este objeto in concreto, tal como es dado, no es necesario dar ninguna particular explicación para la aplicación del concepto al objeto" (151).

Puesto que es una relación nueva, a la que no puede alcanzar la lógica general, se hace necesaria una nueva lógica: la lógica trascendental. Y esto resulta consecuencia

(150) M. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, pr. 23.
(151) Al38, Bl77, L 281.

de la problemática de toda la Crítica, que pretende responder a cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. Hace falta una nueva determinación del juicio. El segundo libro de la Analítica Trascendental acomete esta tarea de hacer una doctrina trascendental del juicio. "La analítica de los principios — dice Kant — será un canon para el juicio, que le enseña a aplicar los conceptos del entendimiento, que contienen la condición a priori de las reglas, a los fenómenos (152). En este segundo libro, por tanto, se va a enseñar cómo se aplican los conceptos a los fenómenos. Esto significa, por otra parte, que la subsunción originaria es negocio de este libro. En nuestro capítulo, el del esquematismo, se ocupará de la "condición sensible con la que únicamente es posible emplear los conceptos puros del entendimiento" (153).

En lo que sigue, la subsunción lógica queda atrás y sólo será centro del despliegue temático; la subsunción originaria, en la cual, una y otra vez, se estará respondiendo siempre a "cómo... es posible... la aplicación de las categorías a los fenómenos" (154).

La subsunción originaria no es posible entre las categorías y los fenómenos porque son diferentes; porque fenómenos y categorías no se parecen. Sin embargo, tienen relación. Si esto es así, no hay duda que tiene que haber algo que los ponga en contacto; de otro modo serían incomunicables. No hay escapatoria. "Es, pues, evidente — afirma Kant — que debe existir un tercer término que sea semejante por una parte a la categoría, y por otra al fenómeno, y que haga posible la aplicación de la categoría al fenómeno" (155). El fundamento de la relación es la semejanza. Ese enlace intermedio tendrá que tener como característica esencial ser seme

(152) Al32, Bl71.

(153) Al36, Bl75, L 279.

(154) Al37, Bl76, L 281.

(155) Al38, Bl77, L 282.



jante a ambos. Tiene que ser semejante a la categoría y semejante al fenómeno. Y como la categoría tiene su asiento en el entendimiento y el fenómeno en la sensibilidad, ese tercer término mediador tiene que ser intelectual y sensible, a la vez. Pero, por otra parte, tiene que ser puro, sin nada empírico (156). Esto significa que el fenómeno tiene que ser de la sensibilidad pura. Esto presupone que ese elemento intermediario funciona en dos momentos: 1) primero enlaza los dos elementos puros, concepto puro e intuición pura; y 2) luego se enlaza (ya en una estructura) con la intuición empírica. Esta representación medianera es el esquema trascendental (157) que viene a ser, entonces, un organizador del conocimiento puro y un mediador con las intuiciones empíricas, y los conceptos puros del entendimiento.

2.- La subsunción originaria y el juicio trascendental

La doctrina del juicio al uso — la que encontró Kant — fue insuficiente para el trato de la razón pura. Kant necesitaba una nueva doctrina, si debía dar una solución a fondo a su problema. De esto fue extraordinariamente consciente. En el parágrafo 19 de la segunda edición de la Crítica dice: "Nunca me ha satisfecho la definición que los lógicos dan del juicio en general como la representación de una relación entre dos conceptos. Sin discutir aquí con ellos lo imperfecto de la definición... haré notar solamente... que su definición no determina en qué consiste esa relación" (158). Y vale la pena recordar que esta relación (159) se constituyó, en 1772, en el famoso problema crítico (160).

(156) Loc.cit.

(157) A138, B177, L 282.

(158) B140, I. L257.

(159) Es esta una relación judicativa y para Kant juzgar es conocer. En A69, B94, A126, se ha definido el entendimiento como capacidad de juzgar, y en B136, pr.17, se dice: "Vertand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse".

(160) Kant, Lettre a Marcus Herz, p.28. Cf. Cassirer, Kant, vida y doctrina, p.156.

Ahora bien, puesto que los lógicos anteriores dejaron una determinación imperfecta del juicio y puesto que esta relación es la estructura íntima de la correspondencia entre la síntesis pura y la síntesis empírica — a las que une el juicio —, y puesto que este es el tema central de la Crítica de la razón pura, no le quedaba a Kant otra salida que hacer una nueva doctrina del juicio y que por el giro que le dio a su solución, esta doctrina tenía que ser una doctrina trascendental del juicio.

Esto significa que el responder en qué consiste la relación subsumida por el juicio, Kant está haciendo una doctrina trascendental del juicio y, a la vez, está diciendo cómo es la subsunción originaria. Lo que quiere decir, por otra parte, que el libro segundo de la Analítica Trascendental es una teoría del juicio y una teoría de la subsunción originaria, en general.

Kant consideró explícitamente que el problema de la aplicación de las categorías a los fenómenos era un problema importante y perfectamente planteado (161) y que este problema, en realidad, exigía una doctrina trascendental del juicio que mostrara la posibilidad de saber "cómo conceptos puros del entendimiento pueden aplicarse en general a fenómenos" (162).

Fluye, por tanto, de las propias palabras de Kant que tanto la doctrina trascendental del juicio como la subsunción originaria tienen el mismo problema general: aplicación de las categorías a los fenómenos.

(161) Natürliche: tiene el sentido de perfectamente planteado, como opuesto a artificial o artificioso. Algunos intérpretes han sostenido que el capítulo del esquematismo, por ejemplo, ha sido impuesto por el artificio del estilo.

(162) A138, B177, L 281.

Por otra parte, el que el problema del esquematismo sea paralelo al problema de la determinación trascendental del juicio tiene un testimonio Kantiano posterior a la Crítica. Cuando alguna vez le preguntaron o consultaron sobre dónde deberían encontrar una respuesta más clara sobre los esquemas contestó que leyeran toda la Analítica de los Principios.

3.- Los esquemas y el esquematismo

El centro del capítulo es el esquema trascendental y el esquematismo trascendental. Tanto en el esquema como en el esquematismo trascendentales se transita por las vías inéditas, no recorridas de que hablaba Kant en los umbrales de la deducción trascendental (163). Por la naturaleza de este esquema, descrita, por primera vez por Kant, exposición es precedida por la presentación de los esquemas de los conceptos que Paton llama particulares (164). Primero se describe los esquemas de estos **conceptos**, a fin de eliminar lo que no es el esquema trascendental y así, también evitar falsas identificaciones. En esta exposición se sigue el mismo orden.

Los conceptos en general y cualquiera otra representación del entendimiento necesitan hacerse sensibles. Daval ha señalado que al conjunto de actos de hacer sensibles, lo que por naturaleza no es sensible, se designaba con el verbo se schematiser (165). Y sostiene que esto es el significado del cual arranca Kant. Esquematizar es igual a sensibilizar, hacer sensible.

Es una primera aproximación, por esto, se define el esquematismo como un modo de sensibilización: ¿Qué se sensibiliza por fuerza? Lo que por su esencia no es sensible.

(163) A98, L 237.

(164) Op.cit. Vol. I. p. 303.

(165) Daval, La Metaphysique de Kant, p. 6.

Ya lo dijo Kant que el entendimiento y sus conceptos les estaba vedado intuir, porque la intuición era una exclusividad de la sensibilidad.

Todos los conceptos, sin excepción, exigen por eso la sensibilización. Paton dice que el esquematismo es una clase de exhibición, es decir, una exposición del objeto al cual se aplica el concepto (166). Pero qué se entiende por exhibir o exponer el objeto de un concepto? Es mostrar u ofrecer la intuición a la cual se aplica el concepto.

De la sensibilización de todos los conceptos se ha ocupado Kant. En la Crítica del juicio, en su parágrafo 59, se ha referido a la sensibilización de los conceptos empíricos y de las ideas de la razón. Se hace sensibles los conceptos empíricos mostrando el objeto o la intuición empírica correspondiente. Las ideas de la razón no tienen ni objetos ni intuiciones posibles; sin embargo, señala una vía de sensibilización por analogía o mediante símbolos. Paton dice que algunos han llamado a este tipo de sensibilización esquematismo analógico o simbólico. En resumen, la sensibilización de los conceptos empíricos se hace mediante ejemplos y las ideas de la razón mediante símbolos (167).

De la sensibilización de los conceptos puros matemáticos y de los conceptos puros se ocupa la Crítica. Se hace sensible un concepto matemático cuando se construye el concepto. "Mas — dice Kant — construir un concepto es representar a priori la intuición que le corresponde" (168). Esta intuición pura se puede trasladar a intuiciones empíricas.

La sensibilización de los conceptos puros del em

(166) Op. cit. vol. 2, p. 73.

(167) Crítica del juicio, pr. 59.

(168) A713, B741, Editorial Sopena, vol. 2, p. 161.

tendimiento toma otro sendero. Puesto que jamás pueden ser encontrados en intuición alguna (169), su sensibilización tiene que ser también una sensibilización pura. Esta sensibilización se realiza mediante los esquemas trascendentales.

Antes, sin embargo, de detenerse en una aclaración del esquema trascendental, "la condición formal y pura de la sensibilidad" (170) tiene que decir con qué tipos de esquemas no se le debe confundir. Así como su sensibilización no se confunde ni con la de los conceptos empíricos ni matemáticos ni la de las ideas de la razón, el esquema trascendental no se confundirá ni con el de los conceptos puros ni el de los matemáticos. Es un esquema sui generis. Procede, por tanto, a una presentación del esquema general.

"El esquema es en sí mismo -- escribe Kant -- siempre y sólo un producto de la imaginación" (171) El esquema en todos los casos es un producto de la imaginación. De primera intención el esquema sería una imagen. "Pero -- añade -- como la síntesis de la imaginación no tiene como fin ninguna intuición particular sino sólo la unidad en la determinación de la sensibilidad hay que distinguir sin embargo el esquema de la imagen" (172).

Una imagen es una intuición individual, particular, y corresponde en cada caso a un esto concreto, inconfundible con otro. El aspecto que yo tengo de esto concreto es la imagen. El esquema sería una imagen general, por ser producto de la imaginación. Y como al ser general valdría para muchos, el esquema sería una especie de

(169) A137, B176.

(170) A140, B179.

(171) Loc. cit. L 283.

(172) Idem.

concepto; punto de vista que se reforzaría por cuanto Kant dice, por ejemplo, que "el esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento" (173). Este punto de vista lo sostiene Walsh (174), y en este caso sería un concepto privilegiado, porque no necesitaría de sensibilización por cuanto tendría contacto directo — como intuición — con las cosas.

Puesto que el esquema es un producto de la imaginación y sin embargo no es una imagen, el esquema sería una imagen esquemática (175). O como dice Heidegger, imagen-esquema (176). Ilustra Kant este punto de vista de ser el esquema una imagen-esquema o una imagen esquemática — con el análisis de los esquemas de los conceptos matemáticos y los conceptos empíricos.

Las consideraciones sobre estos conceptos particulares no sólo, subrayan el carácter general del esquema sino también otra característica esencial ligada al trabajo de la imaginación: su carácter de regla.

La síntesis de la imaginación — dice Kant — no tiene como fin ninguna intuición particular sino sólo la unidad en la determinación en la sensibilidad (177).

En este texto son importantes dos términos: síntesis y unidad. Síntesis es una operación que consiste en reunir representaciones. Unidad, en este contexto, es reunión de actos uniformes (178). La síntesis es cumplida por la imaginación y la unidad de los actos uniformes se realiza en la determinación de la sensibilidad. La

{173} A141, B180.

{174} W. H. Walsh, Schematism, en Kant, p. 82.

{175} Paton, op. cit. vol. 2, p. 35.

{176} Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, p. 86.

{177} A148, B179.

{178} Uniforme: en el sentido de actos de una misma forma.

acción uniforme (que produce los mismos actos) de la imaginación en la determinación de la sensibilidad se convierte así en procedimiento específico. Cada procedi-
miento específico es un esquema específico, que, por ser producto de una acción regulada, se dice es una regla.

Que el esquema en general es una imagen-esquema y que es una regla de la imaginación se debe apreciar en los ejemplos que ilustran los conceptos matemáticos y los conceptos empíricos.

De los conceptos matemáticos ejemplifica dos conceptos: el de número y el de triángulo. Para la explica-
ción del concepto de número, toma el caso del número cinco. Esta explicación distingue tres elementos: la imagen, el concepto y el esquema. El concepto contiene las caracte-
rísticas esenciales de número. La imagen es la repre-
sentación particular, única, de uno de los ejemplares del concepto. El esquema es el procedimiento que permite
construir, partiendo del concepto, la imagen particular. Dice Kant: "Cuando yo coloco cinco puntos seguidos.....
hago una imagen del número cinco" (179). Es una imagen y por esto es particular; porque podría hacer otras imágenes del número cinco, como por ejemplo el poner cinco
líneas una detrás de otra o con los signos 5 o V. Estas imágenes son particulares, en el sentido de ^{que} siempre se
rán únicas, inconfundibles entre sí. Pero, se advierte que para proceder a esta construcción se tiene que disponer
de una regla o método conforme al cual asegurar la re-
presentación de todas las imágenes y de todos los números, que ya no sólo sea el número cinco sino cinco o cient
to o mil. Este método o regla tiene que ser un procedi-
miento general. Este tal procedimiento podría parecerse

al método de la determinación de un conjunto por comprensión. Este es un procedimiento general que vale para muchos.

Dentro del ejemplo del número, dice Kant: "Cuando pienso un número en general, sea cinco o ciento, este pensamiento es más bien la representación de un método que sirve para representar en una imagen una cantidad (v.gr., mil), conforme a cierto concepto que no es esta misma imagen, lo que además me sería muy difícil de hacer si quisiera recorrerlos con los ojos y compararlos con mi concepto" (180).

Al presentar el esquema general, está, pues, Kant pensando en su carácter primariamente dinámico de regla, ejecutada por la imaginación. Por eso, su nueva caracterización como procedimiento.

"Ahora bien, lo que yo llamo esquema de un concepto es la representación de un procedimiento general de la imaginación que sirve para dar su imagen a ese concepto" (181).

El que el esquema sea un procedimiento general de la imaginación para dar imagen a un concepto deja claramente establecida la diferencia entre imagen y esquema, aunque ambos son productos de la imaginación. Pero, tiene que preguntarse en qué consiste el procedimiento de la imaginación, que se constituye en esquema? Y vale la pena advertir que no dice Kant directamente que es un procedimiento sino la representación de un procedimiento.

En la palabra representación estaría prefijada la esencia de este procedimiento. Se sabe que la fun

(180) Loc.cit.

(181) Loc.cit.

ción del esquema es la mediación entre un algo general y un algo concreto, el concepto y la imagen. Se sabe, también, que el concepto y la imagen tienen un mismo objeto, o mejor se refieren a un mismo objeto, bien que uno de manera general y la otra de modo específico. Y se sabe, igualmente, que entre concepto e imagen no hay semejanza y la comunicación entre ellos es imposible.

Por tanto, el puente entre los dos — concepto e imagen — tienen una función doble: una frente al concepto y otra frente a la imagen. Se sabe que este puente es el esquema. El esquema funciona, por así decirlo, mirando a la vez adelante y atrás. Si el delante es la imagen y el detrás es el concepto, frente a la imagen sería la representación que, a modo de modelo, garantiza la correspondencia entre la imagen particular y su concepto, y frente al concepto, sería cauce de revelación del mismo.

Cuando el esquema es la explicitación del concepto, el esquema, entonces, es un acto de la imaginación; y cuando el esquema es la representación, conforme a la cual se configuran las imágenes particulares, es un modo de enlace y entonces es la imagen-esquema o el monograma de que habla Kant. La idea de esquema, por esto, se representan a la vez un acto y un producto de la imaginación.

Este carácter de esquema está recogido en la definición que los considera como la representación de un procedimiento general de la imaginación. Y esto se confirma con la explicación del concepto de triángulo; y que justamente sigue a la definición que se acaba de analizar.

Se ha sentado que el esquema es a manera de mode

lo de las imágenes de objetos. Por eso, no son los conceptos mismos los que directamente se dan a los objetos. "En realidad — dice Kant — a la base de nuestros conceptos puros sensibles no hay imágenes (aspectos inmediatos) de los objetos, sino esquemas" (182).

Que esto es cierto se prueba con la idea de correspondencia exacta. Ni una sola imagen podría corresponderse exactamente con su concepto; puesto que, como el ejemplo del triángulo, el concepto de triángulo se aplica igualmente a todos los triángulos rectángulos, isósceles, etc. (183). Pero, bien se advierte que la correspondencia se establece, entonces, con el esquema, y el esquema, en este momento, es un monograma o imagen esquemática. En este caso, se puede tomar el esquema como producto a secas o mero producto de la imaginación.

Pero el ejemplo del concepto de triángulo, se toca también explícitamente el esquema como acto de la imaginación. Dice, en efecto, Kant: "Además, el esquema del triángulo... señala una regla de síntesis de la imaginación en relación con figuras puras en el espacio."

El concepto de triángulo se revela a través de la imaginación, por la síntesis de la imaginación. En este caso, el esquema es un acto de la imaginación que tiene que ver con figuras puras en el espacio. El esquema del triángulo como acto viene a ser el acto por el cual se constituyen las figuras triangulares puras en el espacio.

En el caso de los conceptos empíricos, resultaría siendo más urgente la presencia del esquema regulador. Porque dice Kant: "Un objeto de la experiencia o

(182) A140, B180, Traducción de García Morente, t. I. p. 301

(183) A141, B180.

su imagen alcanza mucho menos que el concepto empírico; pues éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación como a una regla que sirve a determinar nuestra intuición conforme a cierto concepto general "(184).

En la sensibilización de los conceptos empíricos, se distinguen igualmente tres elementos: el concepto, el esquema, y el objeto de la experiencia o su imagen. El objeto se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación; pero este esquema es como una regla que sirve para determinar el objeto empírico o su imagen, que como tal es una intuición, y todo conforme a cierto concepto general. Objeto empírico y concepto empírico no se tocan sino a través del intermediario que es el esquema; es éste el ^{que} transporta las características generales de los conceptos y las comunica a las intuiciones empíricas.

En el esquematismo de los conceptos empíricos — dice Kant — que el objeto de la experiencia alcanza mucho menos que el concepto empírico; es decir, con esto se señala que el concepto por su generalidad, no es totalmente representado por el objeto. Y esto por — que en el objeto hay un plus y un minus con respecto al concepto. Todo objeto es siempre más que su concepto, en el sentido de que al individualizarse se cierra en un esto concreto enteramente determinado; y por eso es más que el concepto, que sigue siendo general. Pero, también, el objeto es menos que el concepto porque su esfera se limita a su particularidad y a su individualidad.

(184) A141, B180, L 283.

El ejemplo que pone Kant es la sensibilización del concepto de perro. "El concepto de perro, por ejemplo, dice Kant, designa una regla según la que mi imaginación puede representarse de un modo general la figura de un cuadrúpedo, sin limitarse a una figura particular alguna de la experiencia, ni a cualquier imagen posible que in concreto pueda representar" (185).

El concepto de perro se refiere mediante una regla a todos los perros posibles; in concreto no se refiere a ninguna, puesto que todo perro concreto es ya un objeto de la experiencia, cerrado por su inconfundible individualidad. Es la imaginación la que establece la mediación por medio del esquema de perro. Hay, pues, un concepto de perro, un esquema de perro, que es explicitación del concepto, y el objeto empírico perro que se subsume conforme a ellos.

Se ha dicho que el esquematismo es un modo de sensibilización; pero, también, se dice que es un modo de conceptualización. Este es un proceso visto desde el concepto. Y es que mediante los esquemas se produce la acción de los conceptos. Esto significa que por medio de los esquemas "Los fenómenos y su simple forma" (186) se ordenan en conceptos.

Se ha definido el esquema y con él al esquematismo. Se han distinguido en el esquema un acto y un producto. Pero como sean el acto y el producto mismos, es algo que oculta la naturaleza en las profundidades del alma humana. "Es un arte -- afirma Kant -- escondido en las profundidades del alma humana, bien difícil de arrancar a la naturaleza el procedimiento y el secreto." (187).

(185) A141, B130, L283/4

(186) A141, B130, L284

(187) Loc.cit.

Puesto que el proceso íntimo del esquematismo es un arte escondido y no se puede decir, por lo mismo, nada sobre él, habrá que contentarse con una diferenciación general entre la imagen y el esquema. La imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva y el esquema de los conceptos sensibles "es un producto y en cierto modo un monograma de la imaginación pura a priori, mediante el que y por el cual son sólo posibles las imágenes, y que esas imágenes no se puedan enlazar al concepto más que por medio del esquema que designan, si bien no le están en ellas mismas perfectamente adecuadas"(188).

(188) A142, B181, L 284.

4.- El esquema trascendental.

El esquematismo de los conceptos particulares dio como resultado que en este esquematismo hay una triada: concepto, esquema y objeto (entendido también como imagen o intuición empírica); que el concepto se hace sensible por la imaginación, que ésta se convierte en mensajero y representante, que es regla y es imagen o aspecto; y que los objetos están ante los ojos para incorporarse en la serie de los conceptos. En otros términos, este esquematismo no puro se da en una relación derivada y no originaria, puesto que los conceptos sensibles o matemáticos se esquematizan por construcción y los conceptos empíricos lo hacen mediante ejemplos. En suma, funcionan por así decirlo en un mundo hecho.

El esquematismo trascendental tiene la "desventaja" de que no tiene objetos ante los ojos; que antes bien, tiene que anticipárselos, proponérselos de antemano, a priori. Esto es, que el esquematismo trascendental actúa como sin objetos y sin embargo en vista de ellos, porque debe contribuir a la explicitación de la relación originaria entre la representación y su objeto.

"Estudiar el esquematismo trascendental — dice R. Daval— en tanto que operación objetivante no es una tarea simple: ella entraña en efecto el examen del problema de la cosa en sí y de la afección del sujeto por el objeto" (189).

Explicar la relación entre la representación y su objeto es a la vez responder a cómo es la afección del su

jeto por la cosa en sí. Y es ésta, lo repetimos una vez más, una relación originaria. Pero lo que pretende Kant en la Crítica es descubrir lo que hay en esa relación de puro y a priori. Por consiguiente, todo el peso del análisis recae sobre el sujeto o la subjetividad pura, sobre lo que se puede alcanzar antes o sin valerse de la experiencia.

Ahora bien, puesto que ha de proponerse lo anticipado, lo a priori, y puesto que este a priori tiene que ser algo no temático, es la imaginación — y la imaginación pura — la que debe ocupar lugar central, porque es ella la que puede darse en imágenes o aspectos en ausencia de objetos. La imaginación tiene, pues, función principal en la anticipación de los objetos. La imaginación puede entregar objetos puros y por tanto antes de toda experiencia sensible y en toda experiencia pura o metafísica.

El esquematismo trascendental, como un modo de sensibilización de los conceptos puros, y como obra de la imaginación trascendental, es la formación de los esquemas de los conceptos puros, los cuales en su conjunto vienen a ser "toda experiencia posible y la verdad trascendental que precede a la empírica y la posibilita en la relación general del espíritu con esa experiencia" (190).

Los esquemas, pues, constituyen toda experiencia posible, fundamento de la recepción de todo objeto. Son ellos los que organizan la recepción de todo objeto empírico. Y por eso, también, son piedra de toque para determinar el concepto general de un objeto. Son ellos los que pueden decidir sobre la posibilidad desde un algo hasta de una nada.

Ahora bien, ¿Cuál es el marco en el cual se cons-

tituyen estos esquemas? ¿ O, en otros términos, cuál es el marco de la experiencia pura? De plano, no es un marco que descansa en meros conceptos, en un espacio puramente intelectual. El fracaso del tanteo sobre meros conceptos lo había superado Kant desde la Dissertatio de 1770. Había descubierto y aislado en la sensación — que es la piedra de toque del conocimiento del mundo empírico— lo puro, lo que la sensación tiene de puro, de sensibilidad pura. Y así como la sensación es la piedra de toque del conocimiento empírico, la sensibilidad pura es la piedra de toque del conocimiento puro.

El marco de los conceptos puros, pues, ha de ser colocado en el suelo seguro de la sensibilidad, bien que pura. Y son dos las intuiciones puras: el Espacio y el Tiempo. El marco de los esquemas y de todo conocimiento puro son el espacio y el tiempo. Así lo señala, por ejemplo, Paton(191). Esto es particularmente claro en las líneas iniciales de la exposición de la tabla de los esquemas.

"La imagen pura — sostiene Kant-- de todas las cantidades (quantorum) para el sentido externo es el Espacio, y todos los sentidos en general, el Tiempo" (192).

Sin embargo, la presentación del marco de los esquemas explicado por Kant es sólo el tiempo. Y esto lo ha subrayado y aprovechado particularmente Heidegger. Nos dice: "El marco, dentro del cual pueden hacerse conexiones y enlaces, es, según la Advertencia general (A99), el tiempo como intuición pura universal" (193). En esta dirección se alinea Mayz Vallenilla, quien considera que el tiempo no sólo

(191) Paton, op. cit., II. p. 28 n4; ibídem, p. 30.

(192) A143, B182, L284.

(193) Heidegger, Kant y el Problema de la Metafísica, p.75.

valdría para un esquematismo positivo sino para un esquematismo negativo (194). Es decir, para un esquematismo que prepara la recepción de objetos empíricos y de un esquematismo que prepara los conceptos de la Nada y de entes no-objetivos o de otro tipo de objetividad. Y naturalmente, para esto, se citan textos expresos de la Crítica, especialmente los de A34, B50 y A99.

Puesto que "el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general", es el tiempo el marco en el cual se realizan los esquemas puros. Con este fin el tiempo es uno de los temas presentes a lo largo de la Crítica.

Específicamente, en el capítulo del esquematismo nos dice que hay que hacer una determinación trascendental del tiempo. Como dice Paton (195) esta frase no la explica Kant. El párrafo en el cual viene esta frase es bastante oscuro.

Nos parece descubrir en este párrafo una significación similar entre determinación trascendental del tiempo y deducción trascendental de las categorías. Y entonces lo que se quiere es que se haga algo semejante a lo que ya se hizo con las categorías. En la deducción de éstas se tuvo que mostrar que las categorías eran elementos puros y condiciones de posibilidad de la experiencia real. En la determinación del tiempo habría que hacer algo semejante mostrar que el tiempo es un elemento puro y también condición de posibilidad de la misma experiencia. Y esto se desprende de las similitudes con que los equipara a la categoría y al tiempo: Ambos tienen que ver con la diversidad pura y las representaciones empíricas.

(194) E, Mayz Vallenilla, El Problema de la Nada en Kant, p. 115.

(195) Paton, op. cit., II, p. 29.

"El concepto del entendimiento -- afirma Kant-- contiene la unidad sintética pura de la diversidad en general. El tiempo, como condición formal de las representaciones diversas del sentido íntimo y por consiguiente de su enlace, contiene una diversidad representada a priori en la intuición pura. Luego una determinación trascendental del tiempo es homogénea, semejante a la categoría (que hace la unidad en cuanto que es universal y descansa en una regla a priori. Pero por otro es homogénea al fenómeno en cuanto también el Tiempo está comprendido en todas las representaciones empíricas de la diversidad" (196).

No hace mayor aclaración y pasa de frente a la conclusión. Y hasta se podría decir que así procede por cuanto considera que esta determinación ya está hecha y acaba de ser confirmada con la equiparación entre categoría y tiempo. Pues, ya dijo en capítulos anteriores que el tiempo es una intuición pura, suelo de todos los fenómenos externos e internos y presente en cada uno de los fenómenos. Y concluye simplemente:

"Será, pues, -- dice-- posible la aplicación de las categorías a los fenómenos mediante la determinación trascendental del tiempo; y esta determinación, a su vez, hace posible la subsunción de los fenómenos a la categoría (197) como esquema de los conceptos del entendimiento" (198).

Se podría agregar que el empleo de determinación en lugar de deducción se debe a la naturaleza diferente entre categorías y tiempo. El tiempo está dado, sólo queda por de

(196) A138, B177, L282.

(197) Esta frase: "esta determinación... hace posible la subsunción de los fenómenos a la categoría", en la subsunción originaria, mienta lo que Heidegger dice: "poner en conceptos", es la determinación que hace posible el poner en conceptos los fenómenos o el múltiple sensible.

(198) A139, B178, L282.

terminarse su esencia; en cambio, las categorías no son tan presentes, siempre hay que buscar de ellas una deducción (199). Por la determinación trascendental del tiempo se convierte éste en el marco en el cual se va a dar el juego de los esquemas puros. Y el tiempo es pieza esencial de la constitución de los esquemas y de la experiencia posible.

Ya con el marco de juego, podemos iniciar la exposición del esquema trascendental. "El esquema de un concepto puro del entendimiento — afirma Kant — es, por el contrario, algo que no puede reducirse a ninguna imagen (etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann) (200).

En esta determinación del esquema trascendental; vamos a tratar separadamente dos cosas: 1) Su naturaleza de no ser reducible a imagen alguna y sin embargo, y a pesar de esto, el ser un producto trascendental de la imaginación trascendental; y 2) Su naturaleza de síntesis pura. Es decir, el hecho de que el esquema trascendental no sea una imagen y sin embargo un producto de la imaginación, y que resulta de una síntesis pura, en la cual intervienen el tiempo, la imaginación trascendental y la apercepción trascendental.

En el segundo capítulo de este trabajo, hemos hecho una presentación de estos tres elementos puros de toda experiencia posible y ahora es ocasión para considerarlos en su estructura íntima, que como síntesis y como esquemas conforman toda experiencia trascendental.

Dice Kant que el esquema trascendental no puede ser reducido a imagen de ninguna clase. Con esto se mienta su naturaleza de a priori puro; en consecuencia, no derivable

(199) A88, B121, L229.

(200) A142, B181, L284.

de ninguna experiencia empírica, que es anterior y antes de las cosas. Solamente esto significa la irreductibilidad, dice Heidegger.

Después de haber citado la frase en la cual se asienta la irreductibilidad -- dice Heidegger-- "pues bien, si por su esencia el esquema debe ponerse en imagen, la expresión "imagen" en la frase citada solamente puede referirse a una especie determinada de imágenes, excluyendo las otras. Desde luego, sólo puede tratarse de las imágenes-esquemas. Así, pues, el rechazo del posible poner el esquema de las nociones en imágenes significa, por lo pronto, únicamente lo siguiente: el aspecto representable, cuya regla de presentación se representa en el esquema de la noción, no puede extraerse nunca del ámbito de lo intuible empíricamente"(201) (202).

No tiene, pues, otra intención al subrayar esa irreductibilidad que indicar que es anterior a toda experiencia sensible y que tiene su origen en la razón pura misma, elemento tras el cual batalló toda la época moderna y que lo representó siempre como relaciones o combinaciones de relaciones. El espacio y el tiempo, por ejemplo, los presenta Kant como imágenes puras (no derivadas de la experiencia sensible) y éstas no son otra cosa que relaciones, que no contienen nada temático, nada objetivo en el sentido empírico. Claro está, que por estas afirmaciones se va construyendo el idealismo crítico.

"Para confirmar esta teoría de la idealidad del sentido interno y externo -- dice Kant--, y, por consiguiente, de todos los objetos del sentido, como puros fenómenos, se

(201) Heidegger, Kant y el Problema de la Metafísica, p.91.

(202) La subraya no le pertenece a Heidegger.

puede todavía observar que todo lo que pertenece a la intuición en nuestro conocimiento... no contiene más que simples relaciones; relaciones de lugar en una intuición (extensión), de cambio de lugar (movimiento), y de leyes que determinan este cambio (fuerzas motrices) (203)... lo mismo sucede con la intuición interna. Y no sólo las representaciones de los sentidos exteriores son las que constituyen la materia propia con que enriquecemos nuestro espíritu, sino que el Tiempo (en el cual ponemos estas representaciones, y que precede a la conciencia de las mismas en la experiencia, sirviéndolas de fundamento como condición formal de la manera que tenemos de disponerlas en nuestro espíritu), comprende ya relaciones de sucesión, de simultaneidad, y de todo lo que es simultáneo con lo sucesivo (permanente)" (204. (203).

Lo que se representan, pues, en el espacio y el tiempo como intuiciones puras son sólo relaciones, relaciones puras. Esto se hace muy explícito con las siguientes líneas "... lo que está presente en el lugar o lo que actúa en las cosas mismas fuera del cambio de lugar, no está dado en la intuición (203). Ahora bien: como por las simples relaciones no puede ser conocida una cosa en sí, es justo juzgar que el sentido externo, que sólo nos procura simples representaciones de relaciones, no pueda comprender en su representación más que la relación de un objeto con el sujeto, y no lo íntimo, que pertenece al objeto en sí" (205).

Estas extensas citas que pertenecen a la segunda edición aclaran suficientemente como lo ideal o a priori puro es sólo combinación de relaciones, unión de relaciones ,

(203) Las subrayas no pertenecen a Kant.

(204) B66-67, L192-193.

(205) Loc. cit.

de relaciones puras, que se dan absolutamente independien -
tes de toda experiencia sensible.

Ahora bien, se entiende que las relaciones qua rela -
ciones ofrecen un aspecto, aunque sean las más puras rela -
ciones. A este aspecto puro le llama Kant imagen pura. Al es -
pacio y al tiempo los llaman imágenes puras (206).

Contra lo que dice el mismo Kant el esquema tras -
cendental es una imagen, que, por ser anterior a toda expe -
riencia sensible, es pura y de la naturaleza de las imáge -
nes puras del espacio y del tiempo. Y, "por tanto, es un
producto trascendental de la imaginación", resulta siendo
así una imagen sui generis.

Examinando hasta aquí, el esquema trascendental no
puede ser reducido a una imagen que tenga su fuente de ori -
gen en la experiencia sensible ni de la sensibilidad pura a
secas. No es una imagen-esquema semejante a la de los con -
ceptos empíricos y a la de los conceptos sensibles (matemá -
ticos). Es una imagen pura. ¿Pero en qué consiste esta ima -
gen pura llamada esquema trascendental?.

"Es sólo la síntesis pura, según una regla de uni -
dad, conforme con los conceptos en general, la cual expresa
la categoría, (ist. nur die reine Synthesis, gemäß einer Re -
gel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Katego -
rie ausdrückt)" (207).

El esquema trascendental es la síntesis pura que ex -
presa la categoría, en otros términos, es la síntesis pura
que sensibiliza la categoría. Pero, por ser pura esta sín -
tesis, es una unión originaria. Y al ser unión, pues, con -

(206) A143, B181, L284.

(207) A142, B181.

viene señalar cuáles son sus elementos y cuál es su mecanismo.

Al ser síntesis, en principio, es un **compuesto**, y, por tanto, tiene elementos, los elementos que entran en la composición. Recordemos que Kant dijo sobre la síntesis que era "en su más alta significación, la operación de reunir las representaciones unas con otras y reunir toda su diversidad en un sólo conocimiento. Esta síntesis es pura, cuando la diversidad no es empírica, sino dada a priori (como la del Espacio y la del Tiempo)" (208).

Por lo pronto, hemos señalado dos elementos de esta síntesis: la categoría que se traduce en una regla, y la imaginación, productora de ésta. "La representación de la regla es el esquema", dice Heidegger (209). Esto fue expuesto en la introducción al esquema trascendental.

El tercer elemento es el tiempo y lo encontramos en la parte final del texto. "Es un producto trascendental ~~dice~~ de la imaginación, que consiste en determinar el sentido interno en general, según las condiciones de su forma (del tiempo), en relación a todas las representaciones, en cuanto deben unirse a priori en un concepto conforme a la unidad de la apercepción" (210)

Son tres, pues, los elementos puros que constituyen la síntesis pura, que es el esquema trascendental, por tanto, también, es un compuesto puro..

Sobre la naturaleza de la síntesis, de toda síntesis, y que valdría para la aclaración de este caso de la síntesis pura, Heidegger ha hecho un análisis de lo que él con

(203) A77, B103, L218.

(209) Heidegger, Kant y el Problema de la Metafísica, p. 87.

(210) A142, B181, L284.

sidera una unidad coherente, estructural (211). Por ser una unidad estructural la síntesis no es una sino tres síntesis: síntesis veritativa, síntesis predicativa y síntesis apofántica. El orden en el cual se producen éstas sería primero la apofántica, en seguida la predicativa y cerrando la estructura la veritativa, llamada también verificante.

La síntesis es vista en el juicio y por esto entre un sujeto y un predicado, la síntesis apofántica es el enlace simple entre el sujeto y el predicado; se diría el comienzo de la síntesis, en el cual hay un simple conectarse el uno al otro. La síntesis predicativa marca, por así decirlo, el sello del sujeto sobre el predicado. Lo que el sujeto pone en el predicado se hace transparente. Por último, la síntesis veritativa hace consciente el enlace y la marca predicativa, y por eso bien le viene el adjetivo de verificante. Esta triple síntesis se presenta tanto en la síntesis empírica como en la síntesis pura. Para esta síntesis toman los nombres de síntesis veritativa pura, síntesis predicativa pura y síntesis apofántica pura (212). Las tres forman una unidad estructural.

He aquí las palabras de Heidegger: "En consecuencia, en la síntesis veritativa, que constituye la esencia del conocimiento finito en general, se encuentran reunidas necesariamente la síntesis predicativa y la síntesis apofántica, formando una unidad estructural" (213).

Este rasgo estructural es característico del esquema trascendental y trataremos de exponerlo siguiendo el análisis de las tres síntesis. Bien puede aplicarse en la expo

(211) Heidegger, op. cit. pp. 32, 40, 44, 57.

(212) Ibídem, p. 40.

(213) Ibídem, p. 32.



sición de la síntesis pura, que es el esquema.

Para comenzar la exposición de la síntesis pura, que es el esquema trascendental, repetimos una vez más sus elementos: la categoría, el tiempo (como forma del sentido interno) y la imaginación trascendental.

Tocamos una primera cuestión relacionada con la intuición pura y el problema de la afección. Kant mismo ha señalado expresamente cuando la síntesis es pura y puesto dos ejemplos: el espacio y el tiempo. "Tal síntesis es pura, nos dice, cuando el múltiple no es dado empíricamente, sino a priori (como el del espacio y del tiempo) (214).

El problema de la afección no es tal en la relación empírica porque la afección está marcada por la materia sensible. Pero el caso de la síntesis pura, que no tiene, por definición, que recibir materia sensible por cuanto es a priori y tiene que anticipar conceptualmente a los objetos, es un problema y un problema de la relación originaria. Explícitamente, es el problema de la subsunción originaria, es decir, como es posible que se refieran las categorías a los fenómenos. Bueno, se contesta sencillamente se hace mediante los esquemas puros o trascendentales. Pero el esquema trascendental es una síntesis pura; entonces, pues, cómo es la afección en la síntesis pura? ¿De dónde le viene la afección? Sabemos que la afección es una modificación de la capacidad representativa (*Verstellungsfähigkeit*) (215). Puesto

(214) A77, B103.

(215) Kant usa tres palabras como fuentes de representaciones: Gemüt, Vorstellungsfähigkeit y Vorstellungskraft. Paton dice que son equivalentes; Gemüt traduce por mind y Vorstellungsfähigkeit por capacity for ideas. Perejo traduce Gemüt por espíritu y por facultad representativa los otros dos términos; sin embargo, hay una diferencia; Vorstellungsfähigkeit es un término que designa nuestra capacidad de ser afectados, en tanto que Vorstellungskraft la capacidad para producir representaciones sobre otras representaciones. Cf. Paton, op. cit., I, p. 94 n4.

que no le viene de fuera, de ningún objeto temático, tiene que pensarse en el origen o en la fuente de esta afección.

En tanto síntesis pura, vamos a distinguir la triple síntesis de Heidegger: la apofántica, la predicativa y la veritativa. Con la primera señalamos un enlace; mas, como enlace debe comenzar en algún lado, de un lado debe empezar la conexión y por el lado que comience se dará la afección; puesto que dentro de la doctrina crítica, la afección desencadena el acto de todo conocimiento.

Ya tenemos una cosa, por lo pronto. La afección tiene que ser una autoafección. Esto se desprende de su naturaleza a priori. La síntesis pura, que es el esquema trascendental, empieza por una autoafección. La afección es una propiedad de la sensibilidad, es un rasgo que se asienta en su naturaleza. Y el elemento sensible puro de esta síntesis pura es el tiempo. Entonces, el tiempo se afecta a sí mismo y por el comienzo la síntesis.

El texto en el cual viene expresada la síntesis que es el esquema es muy conciso y nada explicativo. Con razón dice Paton que lo que Kant intenta en esas líneas es diferenciar en ciertos aspectos el esquema trascendental de los otros esquemas y lo hace "en una de aquellas frases más cerradamente densas, que Kant es capaz de producir en el momento más crucial de una demostración" (216). No nos dice nada, pues, sobre la afección, puesto que ya todo lo da por sobreentendido. Por esto, para indicar la naturaleza autoafectante del tiempo, tendremos que recurrir a otros lugares de la Crítica.

Estos lugares han sido señalados tanto por Paton co

(216) Paton, op. cit., II, p. 37.

mo por Heidegger.

"Ahora, — dice Kant— lo que puede, como representación, preceder a todo acto de pensamiento, es la intuición; y si ésta no contiene más que relaciones, la forma de la intuición, que no representa nada hasta tanto que no haya algo que esté dado en el espíritu, no puede ser otra cosa que la manera, según la cual el espíritu ha sido afectado por su propia actividad, por esta posición de su representación, por consiguiente por sí mismo, es decir, un sentido interno según su forma" (217).

Vemos en este texto claramente expuestas las razones de por qué el tiempo se afecta a sí mismo. En primer lugar, la representación que precede a todo pensamiento es la intuición; en segundo lugar, cuando esta intuición contiene sólo relaciones es sólo forma de la intuición, intuición pura; en tercer lugar, por cuanto pura forma es la forma de la intuición no contiene nada hasta tanto que haya algo dado en el espíritu; en cuarto lugar, puesto que hay una representación en el espíritu (aunque sea pura forma), no puede ser sino la manera según la cual el espíritu ha sido afectado por su propia actividad; el espíritu mismo, por su propia actividad, se ha puesto tal representación; en quinto lugar, por tanto, si esta representación es una intuición, tiene que ser el sentido interior del espíritu, del propio espíritu, el que lo afecte; pero este sentido según su forma es el tiempo. Pero, al ser la representación que se pone en una intuición, el tiempo se pone a sí mismo, Y esto ha sido marcado por Kant mismo con el posesivo ihrer, que se refiere a la actividad de poner intuiciones y no a espíritu. Por eso, dice Heidegger: "La modificación propuesta "ihrer Ver-

tellung" en vez de "seiner Verstellung" anula el sentido esencial del texto (218). El ihrer no quiere decir que la representación sea una representación del espíritu, sino que el representar, puesto en el espíritu, representa las "relaciones puras" de la sucesión de la serie de los ahora y las propone a la receptividad" (219).

El otro texto viene más adelante: "El espacio y el tiempo contienen, ciertamente, una diversidad de elementos de la intuición pura a priori; pero, sin embargo, pertenecen a la condicionalidad receptiva de nuestro espíritu, bajo la cual únicamente pueden recibirse las representaciones de los objetos y que por consiguiente afecta siempre también a su concepto" (220).

En el texto anterior sobresale el espíritu entero, que puede tener o ponerse representaciones puras por un sentido interno. Ahora, se señala explícitamente que el tiempo y el espacio las condiciones receptoras del espíritu, solamente bajo las cuales se pueden recibir representaciones de objetos y por tanto afectan también a los conceptos de estas representaciones. Y de paso aquí encontramos como el tiempo inicia lo que empezamos a indicar o sea la síntesis apofántica: el simple enlace entre tiempo y categoría.

Y no sólo indica, en este texto, la síntesis apofán

(218) Esta frase no traduce el sentido que le da Heidegger. Lo que Heidegger sostiene es que no se debe modificar el texto kantiano que contiene el adjetivo ihrer por seiner, propuesto por la edición de la Academia de Ciencias. El texto de Heidegger: "Die vorgeschalegene Anderung des "ihrer Verstellung" in "seiner" nimmt dem Text gerade das Wesentliche". (Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, p. 173 nota).

(219) Heidegger, Kant y el Problema de la Metafísica, p. 161 nota.

(220) A77, B102, L218.

tica sino también la síntesis predicativa. En esta síntesis, ya queda marcada la idea de objeto, o como dice Heidegger de la objetividad pura. La categoría está ya predicada en esta objetividad. Para tal propósito, la categoría ha sido afectada y determinada por el tiempo; y por un momento la categoría asume una actitud pasiva, en cuanto que se ve limitada en las redes del tiempo.

Esta función de enlace es cumplida por la imaginación. Ahora bien, en cuanto el enlace y la predicación son conscientes se cumple la síntesis veritativa, que resulta siendo el esquema y que como trascendental es un producto trascendental de la imaginación. La síntesis pura, como unidad estructural, es el esquema trascendental.

Puesto que el tiempo es el suelo en el cual se realizan los esquemas y estos son combinaciones del tiempo mismo, la imaginación y los conceptos puros, el tiempo resulta siendo el determinante de los esquemas, en el sentido de que están sometidos a sus condiciones limitativas para producir objetos puros, pero que guardan conformidad con las categorías.

Todas las categorías quedan sometidas al tiempo; es el precio que pagan, por decirlo así, para tener acceso al material sensible. Esto está establecido por Kant en las siguientes líneas.

"Los esquemas no son, pues, más que determinaciones a priori del Tiempo hechas reglas, que, según el orden de las categorías, tienen por objeto, la serie del tiempo, el contenido del tiempo, el orden del tiempo, y en fin, el conjunto del Tiempo en relación a todas las cosas posibles" (221).

El tiempo, pues, impone condiciones a las categorías, las que son medidas en los esquemas y sólo en tanto esquemas pueden contribuir a la constitución de las cosas. Esta sumisión de las categorías al tiempo en la síntesis pura se trueca en la síntesis empírica. Los conceptos puros son los señores y el tiempo el siervo. Estas dos situaciones las ha subrayado Heidegger con la imagen de señor-criado.

"El entendimiento puro puede permanecer como señor de la intuición empírica sólo en tanto que, en calidad de entendimiento, permanezca como siervo de la intuición pura" (222).

La sensibilización pura es, pues, una sensibilización temporal. El esquematismo puro o trascendental es pues un procedimiento para constituir esquemas temporales. Los esquemas temporales son explicitaciones de los conceptos puros mediante reglas, que tienen su fuente en los conceptos mismos. Y el procedimiento general, traducido en reglas, es cumplido por la imaginación.

5.- La función del esquematismo trascendental.-

Hemos indicado que el modo de pensar moderno está determinado por el modo de pensar a priori, el cual consiste en anticipar conceptualmente las cosas; que la Crítica de la razón pura lo lleva a su máxima potencia, tanto que puede prefigurarse los objetos reales mediante unidades sintéticas llamadas esquemas; que estos esquemas son imágenes sui generis y reglas de aplicación de las categorías a los fenómenos. En otros términos, la teoría del esquematismo es el remate natural y el límite del desarrollo de la Crítica y del modo de pensar moderno.

(222) Heidegger, op. cit., 69.

Una interpretación de los esquemas de las categorías, nos llevan a esta conclusión. Que esto es así, nos proponemos mostrarlo en los párrafos que siguen.

En primer lugar, digamos, una vez más, que hay tres condiciones que hacen posible toda experiencia y todo objeto: la intuición pura universal tiempo, las categorías y la imaginación trascendental, cuyas funciones son específicas e incambiables. La función del tiempo es ser el elemento en el cual se ponen las representaciones (die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen) (223); la de la imaginación es unir el elemento disperso puesto en el tiempo (die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft) (224), y la de la categoría, es poner en conceptos la síntesis de la imaginación (die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen) (225). En el tiempo, pues, se suceden todas las representaciones, es el suelo natal de todas las representaciones.

En segundo lugar, una vez más también, digamos que los tres elementos se unen en una síntesis, en la cual el tiempo es una intuición donante, la imaginación, unificante y la categoría asegura la unidad sintética de los tres elementos.

En tercer lugar, señalamos que el esquematismo trascendental, al constituir unidades temporales puras, no se daba la triada del esquematismo no trascendental: concepto-esquema-objetivo; y que, por consiguiente, tenía que comenzar por darse intuiciones el mismo, por afectarse a sí mismo y que por ser o darse dentro de lo a priori puro, resultaba una triada pura: concepto puro-esquema puro-objeto puro. Pero, como esta triada no tiene razón de ser sino en

(223) B67, I193.

(224) A79, B104, I, 219.

(225) A78, B104, I, 219.

razón de objetos empíricos y los esquemas puros se identifican con el objeto puro: concepto puro-esquema puro-objeto puro se transforma en concepto puro-esquema puro-. Ahora bien, puesto que esta triada incompleta es válida para cualquier objeto, tenemos, a fin de cuantas, esta nueva triada: concepto puro-esquema puro-objeto X. Este objeto es el que constituyen los esquemas.

Puesto que vamos a hablar de los esquemas, esto requiere una aclaración, importante para el sentido de nuestra interpretación. Hemos dicho que con el esquematismo trascendental se lleva al límite lo que se puede hacer con lo a priori tal como lo entendió la modernidad y que esto significaba prefigurarse el objeto anticipado conceptualmente. Dentro de la doctrina kantiana, lo sabemos, el figurarse o proponerse figuras en tanto imágenes es propio de la imaginación y de la sensibilidad. En el esquematismo trascendental, entonces, está en primer plano el aspecto, la figura, la imagen, bien que puras. En este sentido el esquema trascendental es el aspecto del objeto, pero en tanto aspecto es la figura entera del objeto. La figura como expresión sensible de algo que por principio no es sensible es el esquema trascendental y sirve para darse cauce a los conceptos puros. Puesto que en este capítulo de la Crítica trata "de la condición sensible con la que únicamente es posible emplear los conceptos puros del entendimiento, es decir, del schematismo del entendimiento puro" (... von der sinnlichen Bedingung handelt) (226), se hace solamente una presentación sumaria, descriptiva y por último solo con definiciones. Por esto, se aconseja poner los ojos en los principios del entendimiento puro para la explicación de los esquemas. Por este procedimiento, por ejemplo, opta Heidegger al exponer el esquema de la sustancia (227).

(226) A136, B175, I279.

(227) Heidegger, Kant y el problema de la Metafísica, pp. 94-95.

Esto de pedir ayuda al Sistema de los principios "para la aclaración completa del esquematismo" tiene una significación importante. Significa simple y escuetamente que estos dos capítulos —el del esquematismo y el de los principios— son complementarios. Ambos se dividen la tarea de la exposición del objeto o cosa natural. El capítulo del esquematismo prepara la recepción sensible o el aspecto sensible para la intuición empírica; se interesa, pues, por así decirlo, por el aspecto exterior del objeto y en tanto aspecto externo y por eso presenta en imágenes llamadas esquemas; no entra en detalles por el fundamento o pruebas que aseguren su presencia; En cambio, en el capítulo segundo de la Analítica de los Principios se dan las pruebas de los principios que son fuente de las reglas que trasmiten cada uno de los esquemas. Por eso, es que hay que ir hasta el sistema de los principios para la fundamentación completa de los esquemas.

Por centrarse nuestro trabajo en el esquematismo, la interpretación tendrá este mismo carácter, es decir, la explicitación de los esquemas en cuanto exposiciones sensibles de los conceptos puros. Que de peso está de acuerdo con el espíritu y la letra de Kant mismo en este capítulo.

Dice Kant; "Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son, pues, las solas y verdaderas condiciones por las que pueden esos conceptos ponerse en relación con objetos y darles, por consiguiente, una significación" (228).

Los esquemas trascendentales preparan, pues, la relación de las categorías a los fenómenos; prepara, diríamos, el horizonte en el cual algo debe objetarse, algo debe convertirse en objeto; en otros términos, organizan el horizonte de la afección para intuición empírica.

Comienza Kant la exposición de los esquemas estableciendo dos imágenes puras, que en cuanto tales son los grandes marcos para la posición de los esquemas. Son estas imágenes puras el tiempo y el espacio, que son, como ya lo vimos, continuos (cuanta) de relaciones puras. En estas relaciones puras se han de poner los esquemas para la recepción de los objetos.

Los esquemas de las categorías de cantidad se reducen a uno solo. Es el número. "El esquema puro de la cantidad (quantitatis) como concepto del entendimiento, es el número, el que es una representación que comprende la adición sucesiva de uno a uno (homogéneos entre sí). El número no es, pues, mas que la unidad de la síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general al introducir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición"(229).

El número es el esquema de las categorías de cantidad. Es una representación objetiva en tanto deben hacer sensibles (visibles) los objetos como unidades, por eso, su presencia como medida y magnitud. ¿Qué anticipa el número de los objetos reales? Su carácter de unidad o de pluralidad o de totalidad. Todo objeto tiene que aparecer en una de estas determinaciones. Un objeto que no puede ofrecerse como uno, varios o todos, no sencillamente un objeto. Pero para que tales unidades surjan los objetos deben ocupar un lugar en el espacio y alejarse en el tiempo. En este sentido, todo objeto debe ser temporal.

Pero el objeto tiene características propias, determinaciones propias. Estas, en tanto son pertenecientes a una sensación general, son prefiguradas por los esquemas de las categorías de cualidad y que resultó siendo también uno solo: el grado. El grado es el esquema de las categorías de

cualidad,

"La realidad — dice Kant— es en el concepto puro del entendimiento lo que corresponde a una sensación en general; por consiguiente, aquello cuyo concepto en sí muestra un ser (en el tiempo)... Mas toda sensación tiene un grado o una cantidad con los que puede llenar más o menos al mismo tiempo, es decir, el sentido interno, con la misma representación de un objeto hasta que se reduzca a cero (= 0 = negatio" (230).

Sobre el término 'realidad' conviene hacer una aclaración, puesto que el sentido con el cual se usa aquí no es el corriente. Lo entendemos casi siempre como existencia, a la que Kant se refiere con Wirlichkeit y en La pregunta por la cosa traducen por facticidad. No es, pues, de ésta que habla Kant. Y esto lo ha explicado Heidegger extensamente en la obra que acabamos de referir.

Realidad es igual a quiddidad, a essentia, dice Heidegger (231). La categoría de realidad anticipa las esencias de los objetos y lo hace a través de su esquema llamado grado. Esto significa que prefigura lo que corresponde a las sensaciones de todos los grados, desde un grado cero, que se confunde con la Nada, hasta el grado más rico en determinaciones. Se entiende que todo esto lo hace a priori dejando lleno o vacío el tiempo. Pero, por ser anticipado, es puro; por eso, el tiempo es sólo la forma de la intuición, por tanto de los objetos fenómenos; mas estos no pueden ser fenómenos de nada: son, pues, fenómenos de una materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (la cosidad, la realidad) (232).

El esquema de estas categorías de cualidad — el

(230) A143, B182, L285.

(231) Heidegger, La pregunta por la cosa, pp. 201 y ss.

(232) A143, B182, L285.

grado— garantiza la presencia de las mismas. Esto quiere decir, por otra parte, que todo objeto o cosa natural si tiene que ser tal debe ofrecer determinaciones o propiedades o características que correspondan a una sensación. Un objeto que ^{no} puede ofrecer determinaciones no puede ser objeto o cosa natural.

Ahora bien, esta cosa natural no puede quedarse en la determinación de la esencia sino que debe asegurar su permanencia. Esta es cumplida por la categoría de sustancia visible a través de su esquema, el cual es la permanencia de lo real en el tiempo. "El schema de la sustancia es la permanencia de lo real en el Tiempo", dice Kant (233). Un objeto si es objeto debe permanecer, ser substantivo.

Pero no sólo la permanencia tiene que ser mostrada sino también sus relaciones de causa y efecto y de reciprocidad. Función que han de cumplir sus respectivos esquemas.

El objeto tiene que ser uno, varios o todo. El objeto tiene que ofrecer sus características propias, y el objeto debe permanecer en el Tiempo. Pero con esto no se agota la prefigura del objeto. El objeto debe ofrecer todas estas condiciones en conjunto para asegurar la presencia del objeto real. Debe ofrecerse, como dice Kant, en el conjunto del Tiempo.

Los esquemas de las categorías de modalidad tienen la función de unidad y seguridad. Así, en conjunto, los esquemas de estas categorías juntas todas las condiciones sensibles para la recepción de los objetos.

Son pues los esquemas, por esto, los que prefiguran un objeto general y aseguran la aplicación de las categorías a los fenómenos.

"De suerte que se ve — dice Kant— que en definitiva, las categorías son capaces de un uso empírico, porque únicamente sirven para someter los fenómenos a las reglas generales de las síntesis por medio de principios de una unidad necesaria a priori (a causa de la unión necesaria de toda conciencia en una sola apercepción primitiva), y hacer así los fenómenos susceptibles de un enlace universal en una experiencia" (234).

Todas las reglas generales de la síntesis en tanto esquemas concurren a un enlace en una experiencia. La experiencia resultante del enlace es la experiencia posible y esta experiencia posible es el objeto general y en ésta, en su conjunto (In dem Ganzen), se fundan todos nuestros conocimientos.

Ahora se puede preguntar para qué, pues, se ha construido el objeto general?. Para hacer posible la verdad trascendental y por consiguiente la verdad empírica. La verdad trascendental es la verdad pura y hace posible la verdad empírica.

Kant se mueve dentro de la concepción de la verdad como correspondencia o concordancia entre el objeto y su representación.

El modo de pensar moderno, lo hemos dicho, procede por anticipaciones conceptuales. También, tiene, pues, que anticipar a priori la relación en la cual se da la verdad. Y esto hace Kant con la constitución del objeto general o experiencia posible. Con tal constitución puede verificar la relación entre el objeto a priori y el objeto empírico. Por eso, nos dice Heidegger que con el esquematismo no solo se plantea la verdad, en sus verdaderos términos, sino que por primera vez se la fundamenta.



6.- EL VALOR DEL ESQUEMATISMO.

El capítulo en el cual Kant trata el esquematismo trascendental ha sido puesto de lado por los intérpretes ; se han pasado de largo. Se ha dudado, pues, de su verdadero valor dentro del despliegue del problema crítico. Ha sido Heidegger el primero en señalar su importancia principal dentro de esta voluminosa obra. A él le han seguido otros, por ejemplo, Roger Daval. En nuestro idioma, Hayz Vallenilla ha examinado la determinación de la Nada siguiendo el hilo conductor del esquematismo, considerando que en su estructura íntima es pieza esencial el tiempo. Plantea en su libro — "El problema de la nada en Kant"— la posibilidad de examinar categorías que no se refieran a objetos, que tengan que ver con la ausencia total de determinaciones objetivas. Bien se ve que se trataría de un tipo distinto de categorías, una de las cuales sería, por ejemplo, Ninguno. Y que bien podría ser tratada con un esquematismo negativo, pero esquematismo en el sentido de que interviene en su constitución el tiempo; puesto que el tiempo es el suelo natural de todos los fenómenos, externos e internos.

Esto significa que el esquematismo es la piedra de toque para la sensibilización de todo tipo de categorías y de todo tipo de objetos ; no sólo de los objetos como cosa natural a la que estamos acostumbrados. Por eso se puede decir que la piedra de toque de todo tipo de objeto, del objeto general, en su más amplia generalidad es el esquematismo. Pero que, para tal fin, debe ser capaz de construir a priori todo tipo de objetos. En este sentido, el esquematismo es el procedimiento por el cual se prefigura el objeto general.

Ahora bien, la posibilidad de prefigurarse por medio del esquematismo, de los más variados objetos, surge

como respuesta al problema crítico, al problema de la relación entre la representación y su objeto y que se resumió en la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Surgió dentro de la nueva determinación del juicio. Aquí se da el otro rasgo importante del esquematismo, su parte que le corresponde en esa relación que constituye todo juicio.

Son dos, pues, los rasgos principales, por lo menos, que hacen este capítulo una pieza importante de la Crítica de la razón pura. Porque siempre serán problemas permanentes de toda filosofía la objetividad y la relación en la cual se constituye o se construye esta objetividad.

CONCLUSIONES

- 1.- El propósito del presente trabajo fue lograr familiaridad y posesión de lo puro y examinarlo en su posibilidad más alta de constituir o construir objetos puros, y nos pareció que esto se podía alcanzar con la explicitación del problema del esquematismo.
- 2.- Una vía adecuada para la clara comprensión del a priori puro — presente en todo conocimiento — es la previa comprensión del modo de pensar moderno, en el cual se desarrolló aquél.
- 3.- El tema de la Crítica de la razón pura es el a priori puro, por tanto, una interpretación más fiel de esta obra se facilita con la comprensión del modo de pensar moderno.
- 4.- El problema del esquematismo trascendental en la relación entre el a priori puro y la cosa en sí, el famoso problema crítico, por tanto, una interpretación más fiel de este problema, también, se logra desde la comprensión de aquel modo de pensar.
- 5.- El capítulo del esquematismo, por la exposición concisa y apretada, presenta una doble dificultad: el problema crítico mismo y su comprensión sólo accesible con la lectura del resto de la Crítica.
- 6.- Sin embargo, se pueden señalar en este capítulo claramente: la conciencia de la dificultad del problema, una caracterización general del esquema trascendental y la función que cumple éste en la aplicación de las categorías a los fenómenos,

a las cuales les abre el paso, por así decirlo, a la experiencia empírica.

- 7.- Es indicada claramente la dificultad que tiene que enfrentar el acceso de las categorías, en tanto elementos puros, a los fenómenos, puesto que se trata de la relación, de cómo es posible la relación, entre la cosa en sí y el sujeto, de los objetos y su representación.
- 8.- El esquema trascendental es una imagen sui generis y una regla para la aplicación de las categorías a los fenómenos, y en cuya constitución son elementos primordiales la intuición pura universal tiempo, la categoría o concepto a priori puro y la imaginación trascendental.
- 9.- El conjunto de los esquemas trascendentales constituyen la experiencia pura o posible, en este sentido interviene en la constitución de los objetos puros y se convierten en elementos celulares del proceso de objetivación.
- 10.- Puesto que intervienen en el proceso de objetivación, con la anticipación conceptual de los objetos puros, pueden controlar la concordancia de estos objetos puros con los objetos empíricos, los esquemas participan también en la constitución de la verdad trascendental, es decir, la anticipación conceptual de la verdad empírica.
- 11.- Toda la importancia del esquematismo trascendental — que lleva a su máxima potencia el a priori puro — se funda en el haber planteado y haber abierto la posibilidad de anticipar conceptualmente o matemáticamente las cosas y el comportamiento de las cosas. De ahí, la vigencia permanente de la Crítica de la razón pura.

B I B L I O G R A F I A

A. Obras de Kant:

Edición utilizada: WERKE in sechs Bänden, editadas por Wilhelm Weischedel, Seis tomos, Wiesbaden - Frankfurt a.M. Insel-Verlag, 1956-1964. El tomo II trae la Kritik der reinen

Vernunft.

Traducciones:

- 1.- Crítica de la razón pura, traducción de Perojo y Rovira Armengol, 2 tomos, Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1960.
- 2.- Critique de la raison pure, traducción de A. Tremesaygues y B. Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- 3.- Critique of pure reason, traducción de J.M.D. Meikelejohn, London, Dent, 1964.
- 4.- Crítica del juicio, traducción de Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1968.
- 5.- Prolegómenos, traducción de Julián Besteiro, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1968.
- 6.- Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura, traducción de Alfonso Castaño Piñan, Buenos Aires, Aguilar Argentina, 1963.
- 7.- Logique, traducción de L. Guillermit, Paris, J. Vrin, 1970.
- 8.- Opus postumun, textes choisis et traduits par J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1950.

B. Obras sobre Kant y otras citadas:

- 1.-Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles*, Edición Trilingüe, editada por Valentín García, dos volúmenes, Madrid, Editorial Gredos, 1970.
- 2.-Bachelard, Gaston, *El nuevo espíritu científico*, traducción de A. Salazar Bondy, Lima, Ediciones Retablo de Papel, 1972.
- 3.-Boutroux Emile, *La Philosophie de Kant*, Paris, J. Vrin, 1968.
- 4.-Burttt, A. *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, traducción de Roberto Rojo, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960.
- 5.-Butterfield, H. *Los orígenes de la ciencia moderna*, traducción de L. Castro, Madrid, Taurus Ediciones, 1958.
- 6.-Cassirer, Ernst, *El problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas*, Tomos II y III, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- 7.-_____, *Kant, vida y doctrina*, 2da. edición, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1968.
- 8.-Combés, Joseph, *L' idée critique chez Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- 9.-Daval Roger, *La Metaphysique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

- 10.-Delbos, Víctor, Sur la notion de L' expé-
rience dans la Philosophie de Kant, en
Bibliothèque du Congrès International
de Philosophie, IV, Histoire de la Philo-
sophie, Paris, Librairie Armand Colin, 1902.
- 11.-Descartes, Obras escogidas, traducción y
selección de Ezequiel de Olaso y Tomás
Zwanck, Buenos Aires, Editorial Sudameri-
cana, 1967.
- 12.- Dufrenne, Mikel, La notion d' "a priori,
Paris, Presses Universitaires de France
1959.
- 13.-Granger, Gilles-Gaston, Formalismo y cien-
cias humanas, traducción de Manuel Sacris-
tán, Barcelona, Editorial Ariel, 1965.
- 14.-Heidegger, M., Kant y el problema de la me-
tafísica, Traducción de Gred Ibscher, Mé-
xico, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- 15.-_____, La pregunta por la cosa ,
traducción de E. García Belsunce y Zoltan
Szankay, Buenos Aires, Editorial Sur 1964.
- 16.-_____, Qué significa pensar ?,
2da. edición, traducción de Harald Kane-
hman, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964.
- 17.-_____, Kant und das Problem der
Metaphysik, Frankfurt a.M., Vittorio Klos-
termann, 1965.
- 18.-_____, Ser, verdad y fundamento,
traducción de E. García Belsunce, Caracas,
Monte Avila, Editores, C.A., 1968.

- 19.-_____, Sendas perdidas, 2da. edición, traducción de Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969.
- 20.-_____, Der Satz vom Grund, Tübingen, Neske, 1965.
- 21.-Kolakowski, El racionalismo como ideología, traducción de Jacobo Muñoz, Barcelona, Ediciones Ariel, 1970.
- 22.-Körner, Stephan, Kant, traducción del inglés de E. Serelman-Küchler y María Nocken, Göttingen, Vanderhock and Ruprecht, 1967.
- 23.-Lachiéze-Rey, Pierre, L'Idéalisme Kantien, Deuxieme editions, Paris, J. Vrin, 1950.
- 24.-Martín, Gottfried, Kant, Ontología y Epistemología, traducción de L.F. Carrer y A. Raggio, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1961.
- 25.-Mayz Vallenilla, Ernesto, El problema de la nada en Kant, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- 26.-Paton, H.J., Kant's metaphysic of experience, A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft, dos volúmenes, London, Allen and Unwin Ltd., 1970.
- 27.-Popper, Karl R., el desarrollo del conocimiento científico, Conjeturas y refutaciones, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- 28.-Schultz, Uwe, Kant, Hamburgo, Rowohlt, 1965.

- 29.-Vleeschauwer, Herman J., La evolución del pensamiento kantiano, Historia de una doctrina, traducción de Ricardo Guerra, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- 30.-Vuillemin, Jules, Physique et Metaphysique Kantienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- 31.-_____, L' Héritage Kantien et la Révolution copernicienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- 32.-Wolff, Robert. Paul, Kant, A collection of critical essays, London, Macmillan, 1968.
- 33.-Zubiri, Xavier, Cinco lecciones de Filosofía 2da.edición, Madrid, Editorial Crédito y Moneda, 1970.

I N D I C E

	<u>Págs.</u>
1.-PLAN DE TESIS.....	5
2.-INTRODUCCION.....	7
3.-CAPITULO I: EL MODO DE PENSAR MODERNO.....	11
4.-CAPITULO II: LOS ELEMENTOS DE LA EXPERIENCIA PURA...	45
5.- CAPITULO III: EL ESQUEMATISMO TRASCENDENTAL.....	80
6.-CONCLUSIONES.....	126
7.-BIBLIOGRAFIA.....	128
8.-INDICE.....	133

UNMSM-FLCH
BIBLIOTECA
INVENTARIO 1987

UNMSM-FLCH
BIBLIOTECA
INVENTARIO 2003

