

**Leonardo Polo Barrena**

**LA CRÍTICA KANTIANA DEL CONOCIMIENTO**

Edición preparada y presentada por Juan A. García González

Pamplona 2004

## Índice

### Índice

### Presentación

## LA CRÍTICA KANTIANA DEL CONOCIMIENTO

### Planteamiento del problema

### I. LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

#### A) La metafísica crítica

- a) *La metafísica como ciencia de principios anhipotéticos*
- b) *El ser como principio anhipotético*

#### B) La crítica según Kant

- a) *El fundamento del saber objetivo*
- b) *La constitución de la objetualidad u objetividad*
- c) *La sensibilidad*
- d) *El entendimiento*
- e) *El esquematismo*
- f) *La dialéctica trascendental*
- g) *La imaginación trascendental*

### II. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE KANT

#### A) Teoría de la sensibilidad

- a) *El fenómeno*
- b) *El espacio y el tiempo: su consideración a nivel sensible*
- c) *La imaginación*
  - 1. La “sustancialización” del espacio kantiano
  - 2. El tiempo vinculado al espacio y al concepto
  - 3. Problematicidad de la interpretación kantiana
  - 4. Consideración trascendental de la imaginación en la filosofía aristotélica
  - 5. La imaginación y la sensibilidad externa
  - 6. La imaginación y el sensorio común
  - 7. Definición tomista de la imaginación
  - 8. Aspecto orgánico de la imaginación
  - 9. La memoria y la cogitativa o estimativa natural

d) *El espacio y el tiempo de la imaginación*

a) El espacio

1. El espacio y las figuras geométricas
2. La circunferencia
3. Posibilidad de representar la línea recta proyectivamente
4. La orientación de la línea recta a una conciencia perspectivizada
5. Teoremas geométricos con exclusiva demostración formal
6. La geometría topológica
7. Noción física de campo
8. Conclusión

β) El tiempo.

1. El tiempo como esquema trascendental
2. Noción epocal del tiempo
3. La inmovilidad, y el tiempo adscrito a la noción de puro cambio
4. El tiempo absoluto
5. Superposición del tiempo anímico y el tiempo objetivo: estudio del principio de inercia
6. Conclusión

B) Consideración trascendental de las categorías

a) *Constitución de la objetividad*

1. La categoría como condición de posibilidad del objeto y su pensabilidad
2. La deducción trascendental de las categorías
3. Problemática del objeto kantiano y su revisión en el *Opus Postumum*
4. La *Crítica de la razón pura*, teoría constructivista del objeto
5. El objeto como contenido de conciencia y matizaciones por parte de Husserl

b) *Intención de la 'Crítica de la razón pura' a la luz de la filosofía moral kantiana*

c) *El planteamiento trascendental de la fenomenología*

1. Planteamiento de Husserl
2. La noción de *abarador* en Jaspers
3. Interpretación radical del horizonte en Heidegger
4. Fenomenología y estructuralismo como consideraciones opuestas e insuficientes del conocimiento

### III. CONSIDERACIÓN METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO

A) La filosofía de Hegel como intento de superar la inmediatez

a) *Exposición*

b) *Crítica*

1. Desde el punto de vista del objeto

2. Desde el punto de vista del sujeto

B) La noción de *intelecto agente*: planteamiento metafísico del conocimiento

**Apéndice**

## Presentación

### 1. Origen del texto:

El texto que aquí presentamos bajo el título *La crítica kantiana del conocimiento* se corresponde con un curso de teoría del conocimiento impartido por Leonardo Polo, durante el año académico 1974-75, a alumnos de la licenciatura en filosofía de la universidad de Navarra. Alguien debió de mecanografiar los apuntes de ese curso; los cuales, corregidos por Polo y fotocopiados, se distribuyeron al año siguiente entre los alumnos del nuevo curso; por uno de los cuales llegó a mí el texto original. Cristina y Leyre (mi agradecimiento expreso a ambas) informatizaron el texto que me llegó; y yo personalmente he corregido la versión final para que pudiera ser editada.

El hecho de que estos apuntes hayan sido corregidos en una primera instancia por Polo, garantiza hasta cierto punto el contenido del texto; si bien, repito, se debe a mi persona la revisión final de la presente redacción: revisión principalmente literaria aunque no sólo, pues en ocasiones me he permitido incluir alguna glosa. Además, la articulación del texto en capítulos y epígrafes, así como las contadas notas a pie de página, han sido completadas por mí. Todo ello, desde luego, con la mejor voluntad de trasladar al lector el pensamiento, y aun la palabra, polianos. Con todo, he de dejar constancia en primer lugar de que no todas las correcciones que Polo hizo al texto original han podido ser recogidas en esta versión final; porque su minúscula letra, escrita además en unas copias que tienen ya casi treinta años, en algunos casos se ha borrado parcialmente, y en otros, por alguno de ambos motivos, resulta ilegible. De todas las maneras, huelga decir que lo que aquí se presenta son unas lecciones de Polo sobre teoría del conocimiento, basadas en un examen de la gnoseología kantiana; y que la participación del que suscribe en ellas es meramente instrumental. Porque, además y finalmente, las correcciones o glosas introducidas obedecen a la intención de dejar bien establecido el contenido teórico del texto: *amicus Plato, sed magis amica veritas*.

### 2. Contenido del texto:

Podríamos resumir el contenido de este curso poliano así. Ciertamente, se trata de un curso de teoría del conocimiento basado en un comentario a la *Crítica de la razón pura* kantiana. El texto es muy lacónico, como se corresponde con su procedencia de unos apuntes escritos; y examina básicamente la estética y analítica trascendentales de Kant. Le interesan a Polo principalmente el conocimiento sensible y la realidad del espacio y del tiempo, así como la distinción sujeto-objeto en el conocimiento intelectual. Para debatir la primera temática, Polo acude al pensamiento aristotélico-tomista, y a algunas observaciones científicas; en cambio, para glosar la segunda, Polo se refiere a otros autores del pensamiento moderno y contemporáneo: sobre todo Hegel, pero también Husserl, Heidegger, etc.

Temáticamente Polo se centra en los siguientes puntos doctrinales:

- unos rudimentos de metafísica clásica en orden a definir la crítica; a delimitar las nociones de ser, ente, principio, etc.; a establecer las dimensiones de la verdad, y de la referencia del pensamiento al ser; o a mostrar el sentido de la noción de intelecto agente.
- un contraste entre la *Estética trascendental* kantiana, que expone sucintamente, y la psicología filosófica tradicional, de resultados del cual se justifica la idea de que Kant, en cuanto que epistemólogo, comete errores de bulto.  
Al margen de ello, y en comparación con el *Curso de teoría del conocimiento* publicado por Polo entre 1984 y 1996<sup>1</sup>, el mencionado contraste muestra algunas diferencias explícitas. Por ejemplo, en este texto y a diferencia del *Curso...*, se describe el espacio olfativo con características comunes al táctil y al visual; se distingue entre las intenciones *sensatae* e *insensatae* de la fantasía con precisión, y sin referencia a lo sensible *per accidens*; y se adscribe a la cogitativa, no sólo el presentimiento del futuro, sino también un juicio particular sobre la realidad más neto que el que se le concede en el mencionado *Curso...*
- una crítica de las nociones kantianas de espacio y tiempo basada tanto en la psicología clásica (desde su concepción modalizada de los sensibles comunes), como en tópicos de la ciencia actual (la geometría proyectiva, la noción física de campo, el principio de inercia, etc.), tópicos que en el *Curso...* han desaparecido prácticamente por completo.  
Dentro de esa crítica quiero resaltar la exposición poliana de una sucinta historia de las nociones acerca del tiempo que es bien interesante, y que no he encontrado en otros lugares de la obra de Polo. Abarca, al menos, tres momentos básicos:
  - a) el tiempo epocal, tanto físico como anímico, al que Polo llama precientífico;
  - b) la idea de un universo actual, fijo, inmutable, intemporal; y su contraria de la sucesión, variación y cambio constantes; dualidad que late, cuando menos, en toda la filosofía griega;
  - c) y la noción de tiempo general, más bien moderna, que engloba dentro de sí tanto las permanencias como las modificaciones. Ciertamente interesante al respecto es la reducción a la conciencia que propone Polo de la concepción moderna de este tiempo general.
- una discusión de la dialéctica hegeliana, y una crítica de su idea de la identidad, que ofrece también sus peculiaridades respecto de otros estudios polianos sobre Hegel (básicamente, una todavía parcial aproximación a la formalización de la negación como método intelectual).

---

<sup>1</sup> Eunsa, Pamplona; 5 vv.

- y un planteamiento de la teoría del conocimiento humano -una discusión del enfoque sujeto-objetualista que Polo descubre en el pensamiento contemporáneo como heredado de la filosofía moderna-, que, aun sin ubicarla netamente, barrunta la noción aristotélica de praxis cognoscitiva, coactualidad de operación y objeto. Pero Polo intenta ensanchar esa coactualidad, para acabar remitiendo el ejercicio cognoscitivo a una radical antropología del conocimiento. Con todo, no aparece aún la noción de hábito noético, y del intelecto agente sólo se hace un apunte introductorio.

Para una completa interpretación del porqué Polo construye su teoría del conocimiento con estos elementos, me parece oportuno ubicar este curso dentro de la producción filosófica poliana de los años 70.

### 3. La filosofía de Polo en la década de los 70

Polo pensó, en una primera instancia, los grandes trazos de su filosofía –el límite mental y la posibilidad de su abandono- a mediados de los años 50. Más tarde consagra al planteamiento general y a la primera dimensión del abandono del límite mental la primera exposición pública de su filosofía, los tres libros editados a mediados de los años 60<sup>2</sup>. Con todo, hasta el inicio de la década de los 70 Polo no redacta completamente todas las dimensiones, en particular las antropológicas, de su propuesta de abandono del límite mental<sup>3</sup>.

Pues bien, entre estos inicios de los años 70 y la que llamo segunda exposición pública de su filosofía, que Polo reemprende precisamente con el *Curso de teoría del conocimiento* a partir de 1984, hay una década de un relativo silencio de Polo. En parte debido, creo, a la incompreensión que padecieron sus primeros libros; y en otra parte debido también al propio desarrollo del pensamiento de Polo, que todavía no había terminado de consolidar su más madura formulación.

En otro lugar<sup>4</sup> he señalado que en la transición entre la primera y la segunda exposición de su filosofía, Polo ha encontrado el enlace de su pensamiento con la filosofía tradicional, básicamente al entender la noción aristotélica de praxis cognoscitiva. Desde ella, y a finales de los años 70 comienzos de los 80, Polo retoma su exposición del límite mental y la metodología que lo abandona<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> *Evidencia y realidad en Descartes* (Rialp, Madrid 1963), *El acceso al ser* (Universidad de Navarra, Pamplona 1964) y *El ser I: la existencia extramental* (Universidad de Navarra, Pamplona 1966).

<sup>3</sup> Los manuscritos de la *Antropología trascendental* están fechados en 1972. En 1971 apareció el artículo *La cuestión de la esencia extramental* (“Anuario filosófico” IV, 275-308) como un resumen temático de la segunda dimensión del abandono del límite.

<sup>4</sup> Cfr. FALGUERAS-GARCIA-YEPES: *El pensamiento de Leonardo Polo*. Universidad de Navarra, Pamplona 1994, p. 42.

<sup>5</sup> Considero muy significativo al respecto el artículo *Lo intelectual y lo inteligible*, de 1982. “Anuario filosófico” XV-2, 103-32.

Pero en esta década de transición y silencio, la investigación poliana no se detiene, y yo querría indicar ahora algunos de los ámbitos en los que se despliega, en buena medida comprobables además en el texto que presentamos. Valgan estas sugerencias:

- Polo quiere establecer con precisión, en el seno de la teoría del conocimiento, su filosofema del límite mental y las dimensiones intelectuales que se ejercen en su abandono. A tal fin, imparte cursos de teoría del conocimiento, como el presente; inicialmente basados en Kant, y más tarde en Aristóteles. Pero también imparte cursos de psicología racional, para estudiar la teoría clásica del conocimiento que late en ella, y también para examinar a algunos autores modernos que le despertaban, por diversas razones, algún interés. Son conocidos sus cursos –cuyos inéditos se conservan en el archivo de la obra poliana de la universidad de Navarra– sobre el psicoanálisis y la psicología como ciencia, que sacan a la luz lo psíquico, lo psicológico sin logos, en Kierkegaard, Freud, y otros autores modernos.

- Por otro lado, Polo estudia la ciencia actual: los debates sobre la ciencia, y la repercusión de las doctrinas científicas en la filosofía, tan usuales en la filosofía de la naturaleza y de la ciencia del siglo XX. Son conocidos los manuscritos sobre la mecánica y la física que distribuía entre sus alumnos, por ejemplo en el curso 1979-80 que yo recibí de él. Inicialmente pensé que Polo investigaba la heterogeneidad de movimientos, doctrina dirigida a precisar la diferencia entre los movimientos físicos y los procesos cognoscitivos, que son praxis sin mediación temporal, simultáneas. Pero, leyendo el curso que ahora presentamos, se advierte que además Polo buscaba en estas doctrinas científicas una tematización física del espacio y del tiempo, y deslindar ambas realidades de sus humanas objetivaciones.

- Finalmente está la vieja pugna de Polo con Hegel, que se resolverá antes de la edición del libro *Hegel y el posthegelianismo*<sup>6</sup>, y que ciertamente dio que hablar al permitir en alguna ocasión considerar a Polo como un pensador aparentemente hegeliano. Desconozco los años exactos de esa pugna, pero sabemos que a Hegel Polo ya había dedicado el capítulo segundo de *El acceso al ser*, editado en 1964; y también que los textos que componen su libro sobre Hegel estaban ya redactados con alguna anterioridad, pues fueron mecanografiados, en parte por mí, a comienzos de los 80. No es extemporáneo, por tanto, situar también esa pugna en esta década –yo sospecho que bien en sus comienzos–, orientada ciertamente a resolver los problemas gnoseológicos planteados por la dialéctica, pero también a discutir algunos otros tópicos, metafísicos y antropológicos, de la filosofía hegeliana. De hecho, el artículo *El hombre en nuestra situación*<sup>7</sup> data de 1979, y en él Polo formaliza la dialéctica hegeliana de la manera más estándar (A, no-A, A y no-A). Observaré, de pasada, que en el curso que presentamos, la dialéctica

---

<sup>6</sup> Universidad de Piura, Piura (Perú) 1985.

<sup>7</sup> “Nuestro tiempo” Pamplona 295-1, 21-50.

hegeliana todavía no está así formalizada, simbolizándose en particular el tercer momento más que como síntesis (A y no-A) como doble negación (negación de no-A: no-no-A).

#### 4. Valoración del texto

Dicho esto, quiero hacer alguna observación final en orden a valorar la importancia del texto que presentamos.

Ante todo no puedo ocultar que es preciso distinguir lo que un autor publica, digamos, por sí mismo, de los textos inéditos, o póstumos; y de los que dan a la luz sus discípulos, seguidores o admiradores, como es el caso. Polo quiso publicar un libro sobre Descartes y otro sobre Hegel, principio y culminación del subjetivismo moderno; en cambio no se ocupó de publicar uno sobre Kant: y cabe pensar que sus razones tendría para ello. Con todo, el número y frecuencia de las referencias a Kant que hace Polo a lo largo de su obra tampoco nos deben de pasar desapercibidos.

Justamente, opino que Kant es el interlocutor oculto de la filosofía de Polo; tanto por lo que hace a su agnosticismo metafísico (bien contrario a la pretensión de abandonar el límite mental en orden a la existencia y esencia extramentales), como por lo que hace a su consideración trascendental de la libertad (también estrecha en comparación con la tematización poliana de la libertad trascendental, que se alcanza al abandonar el límite en sus dimensiones antropológicas). La filosofía poliana del límite mental es, en último término, una antropología del conocimiento; y en ello creo que se asemeja a la consideración trascendental del conocer que Kant adopta para hacer su crítica del conocimiento.

Y efectivamente, el agnosticismo metafísico de Kant estriba en dos puntos: la distinción fenómeno-noúmeno, y el carácter inobjetivo, acientífico, de la metafísica. En cambio, la percepción poliana del límite mental permite afirmar que la distinción relevante no es la de fenómeno y noúmeno, sino la distinción entre la verdad conocida y el ente real, de acuerdo con la cual las dimensiones metafísicas del abandono del límite mental acceden a la realidad precisamente delimitada como extramental: *esse rei, et non veritas eius, causat veritatem intellectus*. Por otro lado, estas dimensiones del abandono del límite mental sugieren que la metafísica es un saber habitual, el hábito de los primeros principios y el de la ciencia especulativa (racional), bien distinto de la objetividad intelectual, siempre sometida al límite. De resultas de ambas observaciones, cabe afirmar que la realidad extramental es causa, la concausalidad predicamental o el primer principio de causalidad trascendental, porque la causalidad no es meramente una categoría subjetiva. La crítica de Hume a la causalidad –Kant no ha salido adecuadamente del sueño dogmático- debe dirigir nuestra atención a su inobjetividad, y no tanto a su *status* subjetivo.

Por el otro lado, la antropología trascendental kantiana es postulativa, lo cual se debe a que otorga una actividad espontánea al sujeto cognoscente, pero a costa de privarle de realidad: el sujeto real es el sujeto sometido a las leyes de la moralidad. Pero en verdad, la actividad constructiva de objetos es muy pobre cometido para la

libertad trascendental. En cambio, la filosofía de Polo concede al límite mental la salvaguarda de la esencia humana, preservando su inmixtura con el orden causal y principial de la realidad extramental. Por tanto, resulta ajena a ella toda tarea de constitución fundamental, de construcción espontánea de la objetividad. Por consiguiente, la dualidad básica de lo humano no es la que diferencia razón teórica y razón práctica, sino la que distingue la esencia del hombre de su ser personal –y paralelamente los hábitos cognoscitivos de la sindéresis y de la sabiduría-. Desde la distinción teoría-práctica kantiana no se puede reparar en el intrínseco carácter veritativo de la voluntad humana, y de la consiguiente acción práctica; ni, sobre todo, en la dependencia de la esencia del hombre respecto de su ser persona: evidentemente, la conciencia trascendental no es personal.

En último término, Kant desconoce los hábitos noéticos, en particular los que se dicen innatos, que constituyen las ultimidades del ejercicio cognoscitivo; si bien siempre en referencia al intelecto agente, porque lo último en todo lo humano es el ser personal. La lectura antropológica de las críticas kantianas, como el enfoque antropológico del ejercicio cognoscitivo, es imprescindible, y constituye justamente el apéndice con el que termina Polo su curso.

Juan A. García González  
Málaga, 1 de febrero del 2004

## LA CRÍTICA KANTIANA DEL CONOCIMIENTO

### Planteamiento del problema

El planteamiento de la teoría del conocimiento es artificial. Lo natural es estudiar lo que se conoce y no aquello con lo que se conoce. La mente, de entrada, abre el hombre al mundo; y el hombre, de entrada, acepta un realismo que ha sido denominado ingenuo.

Ahora bien, ¿por qué se da una reflexión sobre el conocimiento? El motivo es, más bien, penoso: por la experiencia del error, que produce una paralización de la actitud espontánea, directa. Así enfocada, la teoría del conocimiento se presenta como una empresa investigadora casi económica –de contabilidad y balance-; como una tarea que discierne lo que es conocimiento de lo que no lo es, examinando los instrumentos cognoscitivos y asignándoles un valor. Tras el cuestionamiento de la actividad cognoscitiva, podremos quizás ser realistas, pero con un realismo más bien crítico.

Además, la teoría del conocimiento es una tarea que se presenta en cierto modo como problemática. Esta vuelta sobre el conocimiento, ¿no estará afectada ella misma de un grado interno de error? En otras palabras, ¿qué quiere decir conocer el conocer?, ¿será algo posible?.

Tenemos planteado en estos interrogantes el tema del conocimiento, que es el objeto de estudio de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

## I. LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

Uno de los nombres con que, frecuentemente, se designa a la teoría del conocimiento es la palabra 'crítica'. La palabra 'crítica' encuentra su raíz en el término griego *crisis*: establecer un discernimiento, sentenciar, juzgar. La filosofía crítica es la filosofía que juzga.

Como filosofía que juzga la crítica ha adoptado, históricamente, dos formas:

a) Una primera si es entendida como una de las partes en que se desarrolla la metafísica. La crítica es la metafísica crítica o la parte crítica de la metafísica. La metafísica estudia el mundo, cosmología, el espíritu humano, psicología racional y teoría del conocimiento, y a Dios, teología filosófica.

b) La crítica se ha presentado, también, como el problema nuclear de la metafísica; o mejor todavía, la cuestión que forja la metafísica como problema. La crítica, como filosofía que intenta mostrar la radical problematicidad de la metafísica, encuentra en Kant al intérprete más autorizado.

### A) La metafísica crítica

#### a) *La metafísica como ciencia de principios anhipotéticos*

Aunque a veces se ignore, el tema del conocimiento tiene un importante relieve dentro del pensamiento antiguo, que alcanza su madurez en el siglo XIII, siglo en el que se consigue de una manera especulativa la asunción temática de la filosofía griega. Y, ¿qué nos dice la tradición sobre el tema del conocimiento? Veamos.

*Esta ciencia (la metafísica) se ocupa de una manera completamente general de la verdad, y, precisamente porque se ocupa de una manera completamente general de la verdad, le compete ocuparse de una manera enteramente general de las dudas*<sup>8</sup>. Todas las dudas que puedan plantearse son resueltas según el estatuto sapiencial cognoscitivo de la metafísica misma. Por tanto, la metafísica da razón de sí misma, y el dar razón de sí misma le compete de manera exclusiva.

Si decimos que la filosofía crítica se presenta como una filosofía que juzga. ¿Qué es lo que juzga la metafísica? La metafísica lo juzga todo: las demás filosofías, todos los tipos de saber e, incluso, se juzga a sí misma. La metafísica puede, por eso, establecer el saber supremo; y puede, también, justificar cómo se establece ese saber supremo.

En último término, las ciencias se constituyen según principios; y por lo general estos principios funcionan de una manera postulativa, son hipótesis. La metafísica, en cambio, procede desde principios anhipotéticos. Lo anhipotético es lo

---

<sup>8</sup> TOMAS DE AQUINO: *In XII Metaph.*, 3, 1.

que se pone como principio dando razón de todo lo demás y de sí mismo; por ello, es indemostrable, es principio último, o primero: principio sin principio.

Esta indemostrabilidad de los principios está en función de su evidencia. La evidencia está referida a los principios mismos. La metafísica es un saber desde los principios; los cuales, al ser ellos mismos evidentes, permiten una evidencia desde sí mismos: *ex videre*. La comunicación de la evidencia es esta 'evidencia desde'. La demostración de los principios hipotéticos o condicionales (del tipo, si A entonces B) se consigue con el carácter posicional puro de los principios anhipotéticos (A luego B). La justificación de 'A' elimina el 'si' condicional: desde lo posicional puro se pone lo demás, y se justifica lo hipotético. Si la metafísica se construye sobre principios anhipotéticos, es claro que puede juzgar sobre todo y sobre sí misma.

Y entonces, ¿cómo es posible que se introduzca la duda? La duda se puede introducir por la no referencia estricta de un saber a los principios anhipotéticos. Y así la metafísica puede juzgar sobre las dudas: porque su constitución sapiencial es principal.

Conocer es, en último término, referirse a principios. Referirse a principios es el acontecimiento radical de lo que llamamos 'evidencia', y en ese acontecimiento radical se resuelve la capacidad nuestra que llamamos conocer. La efectividad, la radicalidad del conocer, no está en el mero hecho de conocer, sino en la principialidad, que en cuanto que está referida al conocer es o constituye la evidencia. El conocimiento es algo que se pone de tal manera que alcanza la propia posición desde principios anhipotéticos.

En una primera aproximación, pudiera parecer que conocer es ir descubriendo noticias mediante un proceso, en el que el puro ir conociendo se conmensura con aquello que se conoce, estableciéndose una correspondencia biunívoca entre conocer y conocido. En este sentido conocer sería una capacidad puesta en marcha y que se va extendiendo, expansionando, adquiriendo cada vez mayor número de noticias. Esto, que podríamos llamar una interpretación extensionalista del conocimiento, no agota la que dice Aristóteles y, de una manera especulativa, realiza Sto. Tomás. El conocer se mide, ante todo, por la capacidad de adquirir, de alcanzar principios. Un conocimiento referido a término u objeto, puede considerarse algo terminal; pero lo radical del conocimiento no es que sea terminal, sino principal. El conocimiento acontece, pero la constitución de lo conocido como tal se hace desde el principio; y la constitución a partir del principio es más importante que una mera consideración del conocimiento como acontecer abocado o terminado en objetos. Así pues, el conocimiento acontece, pero sólo en cuanto referido a principios. El principio es lo que se opone a la mostrenca posicionalidad de lo conocido. La capacidad más propia del conocer no es la de oponerse a los objetos, sino la de aceptar, asimilar, profundizar y ahondar en ellos.

Si conocer fuese sólo espontaneidad en busca de término, mera expansión, jamás se determinaría, sería siempre algo indefinido, o sería un proceso que se perdería en la nada. En cambio, la capacidad de juzgar de la metafísica radica en su estructura principal, en su estatuto sapiencial, como saber de principios en los que

se cifra la evidencia. El conocimiento, en su referencia a principios, es un tema o un aspecto del que se ocupa la metafísica, y realmente básico para ella.

Porque referirse a principios, además, pide ser anticipado por el propio carácter del principio. De este modo, el conocimiento humano es un conocimiento medido, mensurado, antecedido por la índole de aquello de que se ocupa. Por aquí dirigimos nuestra atención al ser que es tema de la metafísica.

#### b) *El ser como principio anhipotético*

Lo estrictamente primordial y anhipotético es el ser, principio de los principios, radicalidad de todas las radicalidades.

Pero además, la principialidad del ser, estrictamente hablando, es constituyente: todo resultado suyo queda asistido por el principio, sin destacarse anulando el principio, sino siendo abarcado por él. Como principio, ser es también constituir desde sí: *ex se*.

Pues bien, a la principialidad en cuanto que está puesta a disposición de lo que ella misma constituye, hay que denominar ente: *id quod habet esse*. Esta noción es equivalente a otra griega, la *ousia*: ser en propio, ser en propiedad, consistir. El ser es un principio con fuerza constituyente; de tal manera que como hay ser, hay lo que es; la principialidad del ser implica el ente.

Ahora bien, en cuanto que el ser implica el ente, pasamos al orden de la consideración de lo constituido, de la riqueza interna de lo que es, de la consistencia. Las cosas no están constituidas de cualquier manera, pero se constituyen, antes que nada, siendo.

Por interna y densa que sea toda constitución –que expresa la virtualidad del principio–, siempre implica, salvo en el caso de Dios, composición. La composición es reflejo del carácter principiado de la *ousia*, o del ente mismo. El ente, principiado por el ser, continúa en su propio plano la principialidad, pero ahora como diversificada. Desde este punto de vista, el ente es lo que solemos llamar sustancia, compuesto (*synolon*) que radica en una principialidad interna a la sustancia misma.

En cuanto que el principio tiene un resultado consistente se produce una limitación del ser: el ente no puede ser resultado del ser más que como su limitación. La determinación del ser es también cierta limitación del ser; tener el ser marca una medida para el ser. Mantenerse en el ser originario sin pasar a una consistencia sería el caso de Dios; pero entonces, propiamente hablando, no hay ente. El ente, al ser resultado del ser, no puede ser una unidad pura, debe estar compuesto por principios internos.

Así pues, el principio subsiste en su carácter originario –Dios–, y también constituye lo que es –ente–. Todo lo que no es Dios también es real, pero con alguna constitución. Dios es real siendo, sin más. En la criatura, la realidad es del orden de lo constitutivo.

La *ousia*, por primordial que sea, lo es en virtud del ser; es decir, la noción de consistencia –consistente es lo que es *per se*– se puede considerar primordial pero no en absoluto, puesto que la sustancia es la versión del ser hacia algo que en

términos absolutos es derivado. Si el ser permite una apropiación por parte de la *ousia*, esa apropiación no se hace sin una degradación de nivel, con pérdida de simplicidad. La riqueza de lo que es, de lo que está siendo, es proteica, no simple: inevitablemente estructurada. En el plano de la constitución nunca hay absoluta simplicidad.

El carácter uno y vario (analítico y sintético) que tiene lo constitucional puede ser captado de una manera global; pero, en cambio, no se puede captar *a priori*, principalmente. Es decir, porque yo entienda el ente y su constitución interna, no por eso las notas, los aspectos de esa riqueza compuesta, son conocidos *a priori*: los conozco sólo en la medida en que se me manifiestan. Ahora bien, la manera como se me manifiesta la riqueza de la constitución, de la *ousia*, es inevitablemente parcial: tal o cual nota en cada caso. Para poder conocer la constitución refiriendo lo que se me manifiesta a aquello de que procede –a la constitución entitativa-, debo establecer una unión, debo establecer juicios.

Pues bien, en tanto que mi conocimiento puede referir al orden de la constitución las notas que se me dan de manera múltiple, es decir, en tanto que mi conocimiento es capaz de referir la manifestación del ente al ente, entonces aparece otra dimensión del conocimiento: el conocimiento es aquello que tiene que ver con la verdad. En el plano del conocimiento, la verdad es la correspondencia entre la síntesis judicial y la constitución entitativa.

De todo lo dicho hasta ahora se desprende que el conocimiento, desde el punto de vista de la metafísica crítica, nos aparece en tres planos o dimensiones:

1.- El conocimiento, en su sentido radical, tiene que ver con principios, es regido por principios. Nuestro conocimiento es capaz de conocer el ser, en tanto que se nos impone como lo anhipotético por antonomasia, como el principio de todos los principios.

2.- El conocimiento es también un conocimiento del ente –de lo que es en propio de una manera compleja-. Ese ser en propio se nos ofrece, se nos da, de manera múltiple. El conocimiento de la entidad es también principal, y se da en todo lo que conocemos; porque todo lo que se conoce, se conoce en su referencia al ente.

3.- Nuestro conocimiento además expresa la pertenencia a la constitución de los aspectos de esa constitución que nos son dados. En este sentido, podemos referir la manifestación a la entidad, y eso es juzgar. Mi conocimiento tiene que ver con la verdad de una manera manifestativo-sintética, expresando que determinadas notas conocidas pertenecen a la constitución del ente. El juicio es, justamente, lo declarativo del ente. El entendimiento, en cuanto que tiene que ver con la verdad a este nivel, es manifestativo y declarativo del ente.

El conocimiento, en cuanto que está regido por el principio, no es un conocimiento que alcance a tener dicho principio como un objeto: el ser no se objetiva jamás, el ser es lo trascendente. Nuestra capacidad de objetivar con respecto a la principalidad no es nunca directa. Tenemos un conocimiento del ente

pretemático: el ente respecto de nuestro conocimiento es aquello en que se resuelven todas nuestras objetivaciones, que se reconocen como fragmentarias respecto de una totalidad más amplia. Nuestros conocimientos objetivos son concepciones fragmentarias de esa constitución que depende del ser. Nuestras objetivaciones las resolvemos constructivamente respecto al ente, el cual es manifestado judicativamente por el conocimiento.

Así pues, nuestro conocimiento:

- 1.- objetiva (se refiere a realidades más amplias)
- 2.- articula objetivaciones (reconoce el carácter más amplio de esas realidades con respecto a las objetivaciones)
- 3.- y manifiesta que aquello a que referimos las objetivaciones es algo principal (nuestro conocimiento tiene que ver con el ente y con el ser)

En la circulación radical de la metafísica (justificación de sí misma) aparece el conocimiento en cuanto tal, y en sus principales dimensiones. La metafísica existe no sólo como producto histórico, sino, fundamentalmente, como el saber que se justifica a sí mismo. Por eso lleva implícita una teoría del conocimiento. Al descubrir la crítica como un implícito de la metafísica, en cuanto que saber circular, entonces aparece temáticamente el conocimiento. En otras palabras, la reflexión intrínseca sobre el propio pensamiento no se inicia en él, sino que es posible dado el carácter circular de la metafísica. Desde esta perspectiva, la metafísica crítica resulta, ciertamente, una parte de la metafísica, una auténtica teoría del conocimiento.

#### B) La crítica según Kant

La crítica se ha constituido también en un contexto distinto del de la metafísica como saber circular. El punto de vista kantiano declara que la metafísica como saber que se autojustifica –saber circular- es mera pretensión. Para que lo fuera tendría que ejercerse de manera estrictamente fundamentada. Ahora bien, para eso hay que llevar a cabo una investigación sobre los fundamentos; y, según Kant, esta investigación no la ha cumplido la metafísica en los términos adecuados, que, para él, son los del sujeto.

Entonces, la justificación de la crítica no vendrá ya por el lado de la circularidad sapiencial de la metafísica, que ha sido declarada como intrínsecamente problemática. La crítica se justificará ahora como reflexión que versa sobre la posibilidad o imposibilidad de un saber metafísico objetivo. Dado el hecho de que la metafísica, como saber circular, es una ciencia insuficientemente fundamentada, un saber crítico sobre su posibilidad debe ser su inevitable punto de partida. La crítica debe ser la auténtica fundamentación de una metafísica que hasta ahora ha apelado al fundamento sin investigarlo adecuadamente.

a) *El fundamento del saber objetivo*

Para Kant sólo se puede hablar de fundamento del saber, si hay algún saber efectivo, si el saber lo tenemos constituido de alguna manera. Kant acepta que, en determinados campos del saber, hay conocimiento riguroso. Esto tiene, para él, el carácter de un hecho primario: es lo que llamará el *factum* de la razón pura. Es decir, Kant no duda de que existan saberes que sean efectivamente ciencias. La tarea que hay que emprender es averiguar cómo es posible que lo sean.

El fundamento que está buscando Kant es un fundamento nuevo, o, mejor dicho, un nuevo sentido del fundamento. La pregunta por éste sólo es posible si existe una ciencia como *factum*; y con toda seguridad, para Kant, hay tres ciencias que sí lo han alcanzado, que han conseguido realmente el carácter de tales: la matemática, la geometría y la física (se refiere a la física newtoniana).

Ahora bien, ¿en qué consiste el carácter científico de estas tres ciencias? Según el filósofo alemán consiste en que son conocimientos objetivos, rigurosos. El objeto de esas ciencias es un auténtico objeto, es decir, es algo dado según ley. Así pues, el *factum* de la ciencia significa que existen auténticos conocimientos objetivos, en los que nuestro conocimiento ha alcanzado el rango de objeto de una manera intrínseca e indubitable. Constituir rigurosamente objetos significa que algo dado ha sido legalizado, y así fundado.

La pregunta por el fundamento se convierte entonces, en Kant, en la pregunta sobre cómo es posible el conocimiento objetivo. De otra manera: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del objeto? Esto es posible preguntarlo, es importante tenerlo en cuenta, porque, de hecho, tenemos objetos indubitables: los de la matemática, la geometría y la física.

¿Los pretendidos temas de la metafísica son, efectivamente y de verdad, objetos? Si la respuesta a esta interrogación es negativa, habrá que decir que la metafísica sólo es posible como una natural aspiración humana, como una inclinación o tendencia de nuestra mente. Y, ciertamente, la metafísica kantiana no logra la constitución de tales objetos, sino más bien su simple suposición.

Si fundar un saber es preguntarse por las condiciones de posibilidad o por los elementos que legalizan el objeto, entonces la pregunta a la que hay que responder, en definitiva, es ¿cómo es posible el objeto?

b) *La constitución de la objetualidad u objetividad*

Preguntar por el objeto es interrogar por los elementos del objeto como tal, por la objetividad (Zubiri la llama objetualidad). El objeto es, además y exclusivamente, objeto de conocimiento: queda descartado, de entrada, que en la constitución del objeto, existan elementos realmente cosmológicos, físicos, biológicos, etc.

El objeto se constituye de una manera mixta; es decir, consta de dos elementos heterogéneos: un elemento que está dado y otro que propiamente no está dado, y que representa la misma espontaneidad del conocimiento. Todo objeto remite a una

capacidad receptiva y a una capacidad espontánea del conocimiento: el conocimiento no es ni pura espontaneidad, ni pura receptividad, sino unión de las dos: objetualidad.

Lo que tiene de recibido el conocimiento carece de interna necesidad, es contingente. Desde el punto de vista de la receptividad, nuestro conocimiento es una pluralidad, sin regularidad, sin ley ni regla. En los objetos, no obstante, apreciamos algo necesario, formal, algo que es ley y regla. Esta formalidad del objeto, descartada la receptividad, tiene que provenir, necesariamente, de la espontaneidad del conocimiento. Lo que el conocimiento tiene de regulador, de necesario, de configurador, sólo puede ser atribuido a la espontaneidad del propio conocimiento.

En términos generales podemos decir que aquello que en la objetividad proviene del conocimiento mismo y connota su espontaneidad Kant lo llama *a priori*. Así pues, la espontaneidad del conocimiento, en cuanto formalidad de la objetualidad, es el *a priori* del conocimiento.

¿Está asegurado que todo lo *a priori* se une a lo receptivo constituyendo objetos? ¿Está asegurado que toda la espontaneidad desemboque en objetos? La respuesta a estas dos preguntas es negativa: la espontaneidad de nuestro conocimiento va más allá, es más amplia, que la estricta formalidad unida a lo dado. La unión de lo *a priori* a lo material, a lo dado, es parcial; sólo una parte de lo *a priori* se une a lo recibido, y, por tanto, ha de ser tenida en cuenta en la consideración fundamental del objeto. A esta parte fecunda de la espontaneidad, Kant llama trascendental. Esta noción es más restringida que la noción de *a priori*: se reduce al *a priori* constitutivo de objetualidad.

Resumiendo. En cuanto que nuestro conocimiento es receptivo, Kant lo denomina, sensibilidad; en cuanto que es *a priori* espontáneo y trascendental, entendimiento; y finalmente, en cuanto que nuestro conocimiento es *a priori*, pero no trascendental sino problemáticamente objetivo, Kant lo llama razón. Las tres facultades cognoscitivas que Kant estudia (ya hablaremos también de la imaginación trascendental).

### c) *La sensibilidad*

La sensibilidad decimos que es el conocimiento en cuanto receptividad. Esta recepción es una afección, un ser afectado el conocimiento; ahora bien, el conocimiento sólo puede ser afectado según el modo propio del conocimiento – según como el conocimiento permite ser afectado-. Existe, pues, en la sensibilidad un elemento que no es pura afección, sino que, justamente, es el modo según el cual la afección es recibida. Este elemento, que, aun no siendo espontáneo, no es reducible a pura afección, es doble y fija el modo determinado como recibimos la afección sensible. Ese modo doble de recibir es, para Kant, el espacio y el tiempo. Espacio y tiempo son, en cierto modo, *a priori*: el conocimiento no los recibe; aunque, en sentido estricto, tampoco puedan ser considerados como espontaneidad. Tenemos entonces que el conocimiento, en cuanto sensibilidad, no es puramente

pasivo: pues al recibir la afección el conocer le imprime una forma. El conocimiento imprime en la afección las formas del espacio y del tiempo.

La consideración resultante del espacio y del tiempo unidos a la afección recibe el nombre de fenómeno. El fenómeno no es el objeto de conocimiento, sino, más bien, es el conocimiento como fenómeno, como aparecer, esto es, como pura apariencia, como puro perspectivismo sensible. El fenómeno, para Kant, no es objeto, carece precisamente de objetualidad. Es más, la consideración objetiva del fenómeno es artificial, demasiado separada del sujeto. La razón de esto estriba en que el fenómeno es aquello conocido respecto de lo cual ninguna subjetividad se distingue: no hay precisamente sujeto aperceptivo del fenómeno. En el conocimiento como recepción no hay lo que se llama yo. Se denomina entonces fenómeno a aquel conocimiento que está totalmente fundido con el sujeto, hasta el punto de ser una sensación suya; de suerte que el fenómeno no es más que una afección del sujeto, y éste la forma de recepción de aquél. Lo sensible es la espacio-temporalidad de lo que afecta, y, a eso justamente, Kant llama fenómeno.

Kant afirma que no es posible considerar lo que afecta, sino en tanto que es espacializado y temporalizado. Una consideración de la afección como tal no es posible, aunque sí lo sea una consideración del modo como el sujeto las recibe, de las formas de recepción. El espacio y el tiempo, considerados aparte, son intuiciones puras. Una intuición pura es la consideración estricta de la forma de recepción. Si no se las separa de la afección, lo que tenemos es, simplemente, el fenómeno, la recepción según el espacio y el tiempo de lo que afecta.

El carácter puramente intuitivo del espacio y del tiempo significa que no son, de ninguna manera, conceptos. Kant da la siguiente razón de ello<sup>9</sup>: las formas espacio y tiempo no son conceptos porque carecen de universalidad; y no son universales porque carecen de inferiores, no pueden referirse a inferiores: si dividimos espacio y tiempo encontramos lo mismo –espacio y tiempo–; es decir, son inalizables: al tratar de analizarlos reaparecen otra vez. Espacio y tiempo son, pues, intuibles pero no pensables (en una consideración precisiva).

El estudio de la sensibilidad bajo esas formas *a priori* del espacio y el tiempo constituye la *Estética trascendental*.

#### d) *El entendimiento.*

El entendimiento es el conocimiento como espontaneidad referible a lo dado. En tanto que tal, el conocimiento actúa según conceptos, según, lo que Kant llama, categorías. Las categorías son determinados modos de unidad que tienen un valor necesario, de regla; y que, al mismo tiempo, valen para los objetos: son universales.

Las categorías se caracterizan por ser pensables, y en esto se diferencian de espacio y tiempo que son intuiciones puras. Esto no quiere decir que sean objetos, puesto que la objetualidad es el conjunto de categoría y fenómeno. ¿Qué quiere decir entonces que las categorías son pensables? Pues quiere decir que las

---

<sup>9</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura* A 25 y A 32.

categorías pueden ser reducidas al sujeto, si bien con una distinción respecto de él. Así como en el caso de la sensibilidad, la subjetividad no puede aislarse, separarse, desprenderse del objeto –las formas de la sensibilidad se reducen al sujeto completamente-, en el caso de las categorías, éstas son pensables porque el sujeto se destaca de ellas, porque las categorías aparecen ante el sujeto. Desde este punto de vista, las categorías son *quasi*-objetos, en cuanto que están dirigidas, destinadas a la objetivación. Pero, si se las considera precisamente, todavía no son objetos, aunque sean pensables.

El que sean pensables significa, justamente, que respecto de ellas, respecto de las categorías, se destaca una función pura de unidad, a la que Kant llama ‘yo pienso’<sup>10</sup>. El ‘yo pienso’ es la referencia de las categorías a la unidad que las abarca, destacándose a su vez de ellas. Las categorías son como una analítica del ‘yo pienso’, significando con respecto de él, el camino por el que éste puede referirse a los objetos. El ‘yo pienso’ se refiere a objetos cuando las categorías se unen a los fenómenos.

De todo esto trata la *Analítica trascendental*.

Ahora bien, ¿cómo es posible que las categorías subsuman los fenómenos? ¿Cómo es posible que unas funciones de unidad se unan, se articulen, con un contenido que es una multiplicidad? En Kant, además, la cuestión de la unidad categorial articulada con la multiplicidad fenomenal, no es tratada como un mero problema funcional. Porque además esa articulación, esa unidad, tiene que ser *a priori*, emerger del sujeto.

Pero entonces, ¿cuál es la auténtica unidad: la categoría, o la unión de la categoría y el fenómeno? En este punto Kant oscila: si dice que la unidad del objeto es la más fuerte, entonces la función de la categoría no es sólo la unidad que remite al ‘yo pienso’, sino otra algo distinta; y, por tanto, la investigación que hemos sugerido hasta ahora, en lo que respecta a la categoría, no es la fundamental, porque no nos da la estricta unidad del objeto.

La intrínseca unidad entre la categoría y el fenómeno, desde cierto punto de vista, es imprescindible, porque el conocimiento, de suyo, es uno. Para ello debe ser superada de raíz la distinción entre conocimiento dado y conocimiento espontáneo, estableciendo, justamente, que la unidad del objeto no es la categoría, sino la que radica en la articulación de categoría y fenómeno. Para esta unidad es requerida una fundamentación distinta de la misma categoría, pues ha de incluir el fenómeno en el que el sujeto piensa.

Distinguimos, por tanto, dos sentidos de la unidad del entendimiento:

-) Unidad del objeto:

Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica*<sup>11</sup> sostiene que la unidad del objeto obedece a una fuente respecto de la cual tanto al entendimiento como a la sensibilidad hay que considerarlas como ramas. Si el objeto es

---

<sup>10</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura* B 132.

<sup>11</sup> Traducido al español en FCE, México 1954. Cfr. especialmente la tercera parte.

primariamente uno, entonces tomamos el conocimiento antes de la división de éste en espontaneidad y receptividad. Esta distinción, según Heidegger, es secundaria: no es la fundamental porque ella misma es fundada.

-) Unidad de la categoría:

Desde una perspectiva kantiana hay fuertes dificultades para aceptar esta interpretación de Heidegger. Según Kant, nuestro conocimiento produciría su propio objeto suprasensible –distinto del fenómeno- si tuviera intuición intelectual. Al carecer de ésta, se ve obligado, para constituir objetividades, a tomar un contenido de índole sensible, que él no puede darse porque es alógico. Lo fundamental en el conocimiento es la espontaneidad, la emergencia desde el ‘yo pienso’; la sensibilidad representa la intrínseca limitación de un conocimiento carente de intuición intelectual: pues la espontaneidad del yo no alcanza a darse, a sí misma, un contenido.

Nos encontramos, pues, con un dilema: unidad del objeto, o unidad de la categoría. De su resolución, saldrán dos interpretaciones postkantianas del conocimiento distintas:

1ª- La unidad de la intelección remite al ‘yo pienso’.

Si atendemos al valor primordial de la espontaneidad del conocimiento, aceptando que el contenido objetivo es receptivo, lo hacemos forzado por la necesidad. Pero si fuera posible, intentaríamos deducir el contenido de los conceptos de la misma espontaneidad del conocimiento.

La prosecución de Kant, afirmando que la espontaneidad se da a sí misma su propio contenido, constituirá el idealismo absoluto (Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel).

2ª- La unidad de la intelección estriba en el objeto entendido.

Desde el otro punto de vista se ha insistido en el punto siguiente: lo que hay que aclarar ante todo es la constitución misma del lugar de aparición del objeto. Este, antes de ser deducido o no a partir de una espontaneidad, tiene que ser asegurado en su carácter más íntimo, más propio, que es el de su presencia ante un sujeto. El objeto, antes que nada, es presente para un sujeto. La investigación debe estudiar cómo se constituye un ámbito de presencia, pues lo esencial en el objeto no es ser producido por, sino darse ante, es decir, según una presencia. La corriente filosófica que estudia o plantea el tema del objeto de este modo es la fenomenología.

Ahora podemos retomar el tema kantiano ¿cómo es posible la unidad de fenómeno y categoría? Tal visión o articulación de entendimiento y sensibilidad viene dada, en Kant, por su doctrina del esquematismo trascendental.

e) *El esquematismo.*

Aparte de conceptos o categorías y fenómenos, el conocimiento posee algo que participa de los dos, es decir, que se puede homologar al fenómeno y al concepto: esto es el esquema imaginativo.

El esquema para poder unir fenómeno y concepto debe ser bifronte, es decir, debe asimilarse en parte a los dos. El esquema, según Kant, es cierta organización del tiempo, su uso constructivo, que nos permite referir la categoría a la representación sensible, en cuanto que el tiempo puede considerarse como la forma misma del construir representaciones: toda construcción no es más que una determinación del tiempo.

La aplicación del concepto o categoría a lo sensible sólo se puede realizar de modo constructivo: el concepto construye su representación, y así subsume a lo sensible, teniendo el tiempo como forma misma de la construcción. Una aplicación de un solo golpe, total, de la categoría al fenómeno, es algo que el fenómeno no permite; pero sí es posible que esa aplicación se realice de una forma constructiva. El esquema es el tiempo en tanto que es susceptible de organización, de recibir, como forma de construcción, la unidad categorial.

La unidad se instaura en la sensibilidad siguiendo una regla que, necesariamente, ha de ser constructiva: la vigencia del concepto en la sensibilidad es una construcción temporal. El concepto para poder tener vigencia en la sensibilidad tiene que ajustarse a lo que de múltiple hay en ella. Y esto es posible debido al uso trascendental del tiempo, que se ejerce como regla de construcción.

La categoría, según el esquema, se aplica, no incondicionadamente, sino según un uso, que es dotar al tiempo de un valor de regla, es decir, darle un papel constructivo. Esto significa también que, como función de unidad, la categoría se aplica limitadamente. El esquema es, justamente, la limitación que ha de sufrir la unidad para tener vigencia sobre la multiplicidad.

Según Kant, por ejemplo, la única manera de que el concepto de circunferencia alcance el plano de la sensibilidad y, por tanto, que se constituya en el objeto imaginado de circunferencia, es que esa noción se pueda construir<sup>12</sup>; y construirla no es más que un uso del tiempo: trazar una circunferencia es usar el tiempo de una determinada manera, ejerciendo constantemente la equidistancia respecto de un mismo punto, que es el centro. En este caso, la docilidad del esquema al concepto de circunferencia se ejerce, justamente, trazándola, construyéndola, usando del tiempo de una determinada manera.

Habiendo contemplado ya los elementos de la objetividad podemos entender mejor la famosa sentencia kantiana: *las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia*<sup>13</sup>. El concepto se abre paso hasta la experiencia, y eso quiere decir que el concepto es del orden de la constitución del objeto. La razón por

---

<sup>12</sup> No podemos pensar una línea sin trazarla en el pensamiento, ni un círculo sin describirlo. *Crítica de la razón pura* B 154.

<sup>13</sup> *Crítica de la razón pura* A 158, B 197.

la cual el concepto aún no es objeto, y por la que el fenómeno tampoco lo es, son distintas; pero, en una consideración conjunta, son complementarias. El fenómeno es del orden de lo dado, aunque no de un modo necesario. El concepto, que es pensable, es necesidad, pero no del orden de lo dado. Y así se puede entender también la sentencia kantiana: *los pensamientos sin contenidos son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas*.<sup>14</sup>

Si tuviéramos una intuición intelectual, tendríamos objetos plenamente inteligibles. Pero como ello no ocurre, para que nuestros conceptos se viertan a la objetividad no hay más remedio que recurrir a la única intuición de que dispone el conocimiento: la intuición sensible.

#### f) La “Dialéctica trascendental”

¿Tenemos en nuestro espíritu conceptos que no encuentran su esquema? Tal es el tema de la *Dialéctica trascendental*: el uso de nuestro entendimiento más allá de la referencia a objetos, es decir, sin quedar referido a ninguna intuición.

Cuando nosotros no nos limitamos a juzgar, sino que razonamos, concluimos juicios a partir de otros; esto es, establecemos silogismos: una serie de juicios, alguno de los cuales es condición para los otros. Siguiendo esta línea argumentativa –que constituye la demostración– nuestra razón pretende llegar a una última condición, es decir, prosigue las series de juicios hasta llegar a una condición pura, una condición absoluta, no condicionada. Nuestra razón progresa hasta establecer la existencia de premisas incondicionadas.

Y dice Kant que este proceso puede hacerse según tres modos<sup>15</sup>:

- 1º según los silogismos formados por juicios categóricos
- 2º según los silogismos formados por juicios hipotéticos
- 3º según los silogismos formados por juicios disyuntivos

La idea que sustenta los silogismos hechos con juicios categóricos (A es B) está en la línea de la categoría sustancia-accidente. El regreso por esta línea nos lleva al sujeto puro, primario, absolutamente radical. Llegamos así a la idea del sujeto absoluto.

Los silogismos formados por juicios hipotéticos (si A entonces B) se fundamentan en una idea del tipo de la categoría causa-efecto. El progreso por esta línea nos lleva a una causa, condición de todas las demás: a una causa no causada o terminativa. Es el mundo como unidad y totalidad fenoménica, que comprende toda la variedad de los objetos de los que cabe experiencia.

Si, en cambio, utilizamos los juicios disyuntivos (A es B o C o D...) y regresamos a lo incondicionado en su línea, tenemos la idea procedente de la

---

<sup>14</sup> *Crítica de la razón pura* A 51, B 75.

<sup>15</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura* A 323.

categoría de totalidad: todos los objetos del pensamiento en general, la totalidad de todo lo pensable. Esta es, según Kant, la idea de un ser total o perfectísimo.

Estas tres ideas trascendentales (los ideales de la razón pura) son los temas de la metafísica, según Kant; porque:

- el sujeto absoluto es el alma
- la causa no causada es el mundo
- y la idea de totalidad, del ente que lo es todo, es Dios

Los temas de la metafísica moderna (Wolff dividía la metafísica en psicología, cosmología y teología) son la reducción a primordialidad de las tres formas de razonar, según los tipos de silogismos.

Habiendo encontrado los temas de la metafísica, tenemos que ocuparnos, ahora, del valor objetivo de tales ideas. ¿Esas ideas se pueden referir a algo, están en conexión con alguna intuición, en virtud de la cual se puedan constituir en objetos? La respuesta de Kant a esta pregunta es negativa (Kant admite un uso lógico, regulativo de esas ideas; pero no un uso puro, falaz, de las mismas). Veamos.

1) La idea de sujeto o alma sería objetiva, estaría en conexión con alguna intuición, si efectivamente tuviéramos alguna intuición del puro sujeto. Pero, en orden a la propia subjetividad, la única intuición que pudiéramos tener se daría si tuviésemos intuición de nosotros mismos en tanto que pensantes. Y esto no es posible: el 'yo pienso' no tiene intuición de sí, porque lo que se piensa siempre es un objeto, o se piensa siempre en referencia a objetos: el 'yo pienso', por tanto, no es intuible.

¿Es siquiera pensable? En orden a esta pregunta cabe señalar una ambigüedad que detecta Kant. El sujeto en mi conocimiento aparece: o bien como idea de una realidad sustancial; o bien como el 'yo pienso' en general: sujeto trascendental. Y estas dos formas de aparecer no pueden ser referidas entre sí, de manera que acontezca que el 'yo pienso' proporcione un contenido intuible a la idea de sujeto real. De aquí la acusación de paralogismo con que Kant objeta al *cogito-sum* de Descartes.

La idea de sujeto queda, pues, como la idea de la totalidad real del yo pienso, idea que no se puede verificar, pues no es ninguna intuición.

2) La idea de mundo da lugar a antinomias; produce una confusión de tipo argumentativo. La base argumentativa de las antinomias es la siguiente: todas las relaciones causa-efecto se me dan según el tiempo. La totalización, a nivel de intuición, de la idea del conjunto de causas y efectos, sólo es posible si el tiempo pudiera ser totalizado. Ahora bien, esto no es posible, porque intentar totalizar el tiempo es considerarlo como finito, y esto es ir en contra de la intuición de tiempo, que se me da como no totalizable, indefinido.

La idea de mundo, pues, no tiene posibilidad de plasmación intuitiva. Es absolutamente imposible la totalización temporal que requiere la idea de mundo.

3) Finalmente, la intuición a la que habría que referir la idea de Dios, es la intuición de la existencia total. Sólo la intuición del pleno existir puede ser la referencia intuitiva de la idea de ser perfectísimo. No obstante aquella existencia que puedo atribuir al ser perfectísimo es siempre una existencia pensada, pero, de ningún modo, una existencia realmente intuita: no hay intuición del existir total; o, si se quiere, el existir pleno no se da intuitivamente.

Pensar que Dios existe es quizás algo necesario, pero no algo objetivo.

#### *g) La imaginación trascendental*

Conviene finalmente preguntarse: ¿cuál es la razón de que el tiempo, además de ser forma de la intuición, tenga un uso trascendental? La razón de esto, en la base del esquematismo, es lo que Kant llama imaginación trascendental, que es una facultad intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad.

La determinación de la imaginación, su originalidad, es el ser la capacidad de reproducir: aquello que nos es dado en el plano de la sensibilidad puede ser vuelto a considerar, y entonces ya no como dado sino como reproducido.

Para que sea posible reproducir es menester una producción: la imaginación es una representación que está condicionada, sometida a elementos previamente dados por la sensibilidad; y esto es, justamente, lo que le da un cierto carácter reduplicativo.

Lo que la imaginación produce implica el destacarse, el funcionar de una manera pura, autónoma, del espacio y el tiempo. La imaginación logra la intuición pura del espacio y del tiempo. Lo producido es, por una parte, intuitivo; pero, por otra, puramente estructural: porque espacio y tiempo quedan reducidos a su puro carácter de forma.

De estas dos intuiciones, la fundamental es el tiempo. ¿De qué manera podemos decir que el tiempo puede ser considerado como estructura? Estructurar el tiempo es retener el pasado, constituir un presente y adelantar un futuro. La estructura del tiempo es la integración de pasado, presente y lo-por-venir. En esta estructura, el pasado nos queda como pura precedencia de la presencia, aquello que queda retenido junto a la presencia. Considerado así, el tiempo es síntesis: una unidad de diversos. La forma pura de unidad de diversos es el tiempo como estructura; aquello, a partir de lo cual, el uso del esquema es posible.

En esto radica, como ya hemos dicho, un cierto problema dentro del conjunto de la filosofía kantiana: ¿cuál es el dominador como síntesis: el yo-pienso, que funda la síntesis de las categorías, o la síntesis del tiempo, como articulación de pasado-presente-futuro?. En la historia de la filosofía, como ya hemos dicho, la aceptación del primer punto de vista viene representada por el idealismo; la fenomenología aceptará la otra solución.

## II. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE KANT

Hemos visto cómo el tema del conocimiento es, en Kant, el tema de las condiciones de posibilidad, trascendentales, del objeto. La metafísica, en concreto, no tiene un valor constitutivo del conocimiento, sino un valor meramente de inclinación humana, de tendencia natural.

Ahora tenemos que preguntarnos: ¿lo que Kant ha mostrado en el análisis de la objetividad es el conocimiento? ¿No será más bien que la filosofía kantiana no es lo que pretende ser, o sea, que Kant no sabe, realmente, qué es el conocimiento?

Para responder vamos a analizar, primero, las distorsiones del pensamiento epistemológico kantiano.

### A. Teoría de la sensibilidad

#### a) *El fenómeno*

En sentido estricto, la afección hay que referirla a la impresión. Antes de recibir la afección formalmente –o al mismo tiempo- hay que recibirla efectiva, materialmente. Decir que la dación es pura pasividad es inadmisibile. En realidad, siempre que hay forma tiene que haber acto; y, por tanto, una forma como pura receptividad, una forma en la que se prescinde rotundamente de toda actividad, no tiene sentido. El fenómeno kantiano es demasiado cristalizado; no es algo activo. La interpretación kantiana de la sensibilidad no tiene en cuenta el carácter orgánico del conocimiento sensible, el cual tiene lugar no desde una espontaneidad completa, pero tampoco como pura receptividad.

La consideración activa del conocimiento sensible como conocimiento orgánico debe tener en cuenta: el carácter activo de la modificación que afecta –o mejor impresiona- al órgano; el órgano que es modificado; la existencia de un medio circundante en íntimo contacto con el órgano; y finalmente la influencia de ese medio en el órgano, o la existencia de una estructura interna del órgano que posibilite la acción modificante sobre él de estímulo y medio. Una teoría de la sensibilidad que se atenga a la realidad, debe constatar el carácter activo del medio, anterior a la impresión; y el carácter activo del conocimiento sensible, que se produce como respuesta activa a la impresión, a la modificación orgánica.

Por tanto, el noticiar sensible es, contra lo que piensa Kant, activo. Si la afección ha de ser referida a un órgano, no debe ser considerada en un plano trascendental. Colocar el conocimiento sensible en un punto de vista trascendental es disecarlo; pero sólo estando vivo se puede sentir.

Por otro lado, lo que Kant llama afección remite a lo que la psicología tradicional llamó los sensibles propios. En el plano de la sensibilidad inferior tiene lugar una diversificación cualitativa. Los datos, las afecciones, son cualidades en cuanto que son sensibles propios; y, por tanto, al margen de su espacialización y temporalización. El famoso *datum* puro no es un caos, pues ya tiene un carácter formal en sí mismo, en su modo de aparecer, aunque cupiera conceder que no sea

referente intencional del objeto. Sostengo que en el noticiar sensible aparecen diferencias cualitativas, formales, obvias: el rojo no es, en modo alguno, lo sonoro, ni lo pesado, etc.

La sensibilidad es actividad vital, que presupone el carácter dinámico por parte de lo que modifica y, también, por parte de lo modificado; el cual, como tal, tiene un carácter orgánico. Poniendo un ejemplo, podemos apreciar cómo el amarillo es el modo de actuar orgánico-sensitivo respecto de una determinada frecuencia electro-magnética. Por ello, el amarillo, en su pura noticialidad amarilleante, es algo cualitativo, solamente referible a una vitalidad.

En resumen:

1° El término afección no debe ser englobado de entrada en el plano trascendental. En atención a ello es preferible el término impresión.

2° Aquello que nos es dado primariamente ya tiene una cierta forma. Antes del espacio y del tiempo, ya está formalizado, según unas formas propias, no transitivas.

3° En el plano de la misma cualificación formal de los sensibles propios hay que detectar, ya, la mencionada actividad.

#### b) *El espacio y el tiempo: su consideración a nivel sensible*

Tal y como Kant los entiende, a nivel de fenómeno –por tanto, de sensibilidad-, el espacio y el tiempo están mal interpretados. El espacio, a nivel de sensibilidad, no constituye ningún homogéneo continuo; y el tiempo, a idéntico nivel, tampoco consiste en una indefinida sucesión. A este nivel sensible, el espacio y el tiempo no son únicos.

Sto. Tomás dice que a nivel de sensibilidad externa tenemos sensibles propios y sensibles comunes. El espacio y el tiempo son sensibles comunes, aunque no son los únicos (hay, además, la figura, la quietud, el número...). Sin necesidad de acudir al sensorio común ni a la imaginación, la sensibilidad nos muestra el espacio y el tiempo, que están distintamente modulados según cada uno de los sentidos, según cada una de las facultades sensoriales. La tesis de la unicidad formal del espacio y del tiempo en el fenómeno, es falsa.

Para probar esto comparemos el espacio visual y el espacio táctil. El primero tiene el sentido de lo abierto, de la perspectiva, de la profundidad. Posee una doble dimensión: el plano y la profundidad del volumen. En el tacto también se puede hablar de espacialidad, pero ésta se me da muy delimitada: es la conexión inmediata entre la sensación de dureza y la espacialidad. En el tacto, la extensión se toca en un espacio abarcante y cerrado. Y eso porque el espacio en el tacto es por contacto –lo conozco recorriéndolo- y en la vista por intermediación transparente.

El espacio olfativo, por su parte, es semiabierto, intermedio entre los dos anteriores. Nos permite rastrear, seguir una pista. Hay en él una referencia a lo

visual –referencia a lo lejano, separado-, pero que para ser alcanzado necesita ser acompañado por una referencia constante, semejante a lo táctil.

El espacio sonoro, o la objetivación auditiva del espacio, implica el intermedio. Cuando se oye algo se distancia lo que se oye; pero ese distanciar lo oído no es visual. Para el oído lo que suena es una fuente oculta; por eso, muestra un espacio latente, como algo que está a punto de ser abierto.

Por su parte, el tiempo en Kant es también único, aunque tenga un mayor ámbito de aplicación sensible, al ser forma de la sensibilidad interna. Se distingue del espacio en su no-simultaneidad, pero coincide con él en que ambos son homogéneos, divisibles en siempre divisibles -isótopos-. Lo simple de la división estriba en que lo que resulta de ella, es de la misma índole de lo dividido (es la razón por la que espacio y tiempo no son universales).

La tesis aristotélica del *motus* como sensible común supone que, a nivel de sensibilidad, el tiempo no es único, ni es isotrópico en modo alguno. Efectivamente, como se intentará probar ahora, a nivel de sensibilidad externa hay una noticia del tiempo que hace problemática la noción de tiempo único.

¿Hay un tiempo del tacto? Si nos atenemos a la indicación aristotélica nos daremos cuenta de su realidad. El tiempo del tacto es un pasar, un llegar y un cesar. Es un tiempo con una connotación espacial. El tacto nos indica que el pasar no es un transcurso en un indefinido no llegar a nada: pues en el tacto el pasar se trasmuta en llegar. El tacto, además, es contacto; es decir, si no se toca nada no queda ningún remanente sensible. En el tacto se hace ostensible el cesar, el cese temporal. La sensación táctil es susceptible de término; pues no conserva ninguna traza de su propia actualidad cuando su sensible propio no se da (por eso es la sensación más primitiva). La actualidad de la vista sigue cuando no hay colores, en la oscuridad; la actualidad del oído, cuando no hay ruidos, se manifiesta en el silencio. En el tacto no hay nada parecido al silencio ni a la tiniebla. Por eso, ni el tiempo del oído ni el tiempo de la vista nos hacen ostensible la razón de cese temporal.

La ostensión temporal del oído se manifiesta en la sucesión. La sucesión sonora es el tiempo enganchado en la serie, la continuidad, y el flujo; que acompaña y no se separa del sonido. La sucesión, la cual se nos da –en sentido estricto- en el oído, es la temporalización unida al sonido, el tiempo como concomitante del sonido.

Lo característico del tiempo de la vista, a diferencia del táctil y del auditivo, consiste en que es, por así decirlo, interior a la vista. El tiempo del tocar y del oír están dados según el mismo tectar y el mismo sonar. Los tiempos de la vista son interiores a lo que se ve y eso es, precisamente, a lo que llamamos durar (en su primigenio sentido sensible).

Durar es aquel modo de temporalidad cuyo transcurrir, en vez de ser algo total respecto a aquello que estamos visualizando, implica unos puntos de referencia externos, dentro de los cuales se da. Una duración es un tiempo considerado en orden a algo exterior al tiempo, o como por comparación a ello; y por eso es discontinuo.

En definitiva, el tiempo como sensible común es mucho más cualitativo que el tiempo kantiano. La exégesis realizada en torno al tiempo considerado como sensible común pretende encontrar un sentido temporal formal, cualitativo, en la sensibilidad misma.

En conclusión de lo dicho, el espacio y el tiempo son ámbitos de noticialidad sensible que se constituyen, ya, en los sentidos externos: como sensibles comunes modalizados a través de los sensibles propios de cada sentido.

### c) *La imaginación*

Según Kant, la imaginación cumple dos funciones:

1ª: la reproducción, que constituye la imagen misma, la cual es de índole espacial; y

2ª: el uso constructivo del tiempo –uso trascendental del tiempo como esquema-

Para analizarlas formularé algunos puntos de controversia.

#### 1. La sustancialización del espacio kantiano.

Euclides, en su primer postulado, dice que entre dos puntos yace siempre una línea igual a sí misma. Kant define la línea recta como la distancia menor entre dos puntos, afirmando que esta definición es una proposición sintética: en ella se unen la idea de rectitud, que es una noción de índole cualitativa, y la idea de distancia menor, que es noción de índole cuantitativa<sup>16</sup>. Esta definición es, por tanto, una síntesis de nociones distintas; y, sin embargo, es necesaria, es efectivamente así *a priori*.

Ahora bien, ¿dónde está la necesidad de esta síntesis? Según Kant, en la imagen de la recta, la cual requiere del espacio. Si el sujeto no tuviese esa imagen, no sabría qué quiere decir su definición; o, lo que es igual, la cualidad rectitud y la cantidad distancia sólo se me dan unidas de un modo necesario en la imagen de recta. Así pues, Kant afirma que hay ciertas síntesis *a priori* cuya necesidad está en el plano de su representación.

Para Kant, el espacio de la imaginación es la sede de necesidades cognoscitivas estrictas. Las propiedades de las figuras no son propiedades empíricas, sino fundadas, propiedades necesarias que encuentran su *a priori* en la misma representación. Se puede decir, por tanto, que la geometría es la ciencia del espacio, constituyendo un cuerpo de proposiciones o juicios sintéticos *a priori*, y otro cuerpo posterior de proposiciones ordenadas a las anteriores; todo lo cual tiene sentido sólo en y por la representación. Hay geometría –necesidad geométrica- incluso aunque no haya demostración racional.

---

<sup>16</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura* B 16.

Así pues, las propiedades que se descubren en las figuras geométricas descansan en el espacio, que es su fundamento. Se trata, en definitiva de una auténtica sustantivización del espacio: el espacio como fundamento de propiedades (como la sustancia de los accidentes).

Hay, incluso -afirma Kant-, propiedades del espacio que no tienen un equivalente conceptual: la mano derecha y la mano izquierda son indiscernibles desde el punto de vista del concepto, pero tienen una propiedad específica en cuanto que son configuraciones espaciales: que son simétricas y, por lo tanto, no pueden coincidir en el espacio. Ahora bien, la distinción entre las manos derecha e izquierda no es sólo empírica, sino que tiene una cierta necesidad que proviene del espacio mismo, aunque esta necesidad sea irreductible a concepto. Desde un punto de vista aristotélico diríamos que tenemos un mismo concepto, pero con dos imágenes irreductibles entre sí.

Apreciamos entonces que el espacio kantiano, en cuanto intuición, está sustancializado, al menos en cuanto que es fundamento de propiedades irreductibles al entendimiento mismo. El espacio es el propietario exclusivo de una serie de propiedades suyas.

## 2. El tiempo vinculado al espacio y al concepto.

El tiempo kantiano funciona como regla; puede, por tanto, aplicarse al espacio, pero no se limita a eso. El tiempo, en la gnoseología de Kant, está más vinculado al entendimiento, al concepto, que al espacio. Y efectivamente, resulta evidente que yo puedo tener un concepto que no existe en el espacio en modo alguno. El triángulo en el espacio es siempre éste o aquél, pero su concepto vale para todos. El esquema del triángulo no es su imagen, sino aquello según lo cual el concepto llega a la imagen, mas sin dejarse fijar por ella. En el tiempo como esquema -como regla de construcción- está vertida, pues, la universalidad del concepto. El tiempo de la imaginación se conmesura con el espacio según la representación; pero, por otro lado y como regla de trazado, abarca todos los casos posibles unitariamente, mientras que en el espacio habría que multiplicar infinitamente las representaciones.

Por el hecho de que el tiempo está más unido al concepto que al espacio, puede servir como esquema trascendental; no sólo para trazar figuras geométricas, sino también como equivalente mediador de las formas de síntesis que son las categorías. Así, por ejemplo, el esquema de la realidad es cierta organización temporal: la aparición en el tiempo; el de la irrealidad, la desaparición; el esquema de la sustancia es la continuidad en el tiempo; el de la causalidad, la prioridad o posterioridad temporales..., etc<sup>17</sup>.

## 3. Problematicidad de la interpretación kantiana.

El problema que plantea la imaginación trascendental es muy complejo. De hecho, Kant, al referirse a la imaginación, habla de *un arte secreto del espíritu*,

---

<sup>17</sup> Cfr. *Crítica de la razón pura*, en torno a A 144 B 183.

como indicando que es consciente de los muchos problemas que se plantean a partir de su interpretación.

Pero hay que fijarse en que la que dijimos interpretación sustancialista, o fundamental, del espacio comporta la renuncia a su consideración trascendental. Decir que el espacio es el fundamento de sus propiedades, no nos hace salir de su representación, no nos dice cuál es el conocimiento intelectual relativo a él. La presunta consideración trascendental del espacio queda claramente suplantada pues el fundamento de la representación espacial es, justamente, el espacio como mera representación intuitiva. Al referir las representaciones imaginativas al espacio como fundamento no sale Kant del orden de la representación: de ningún modo se eleva al orden de las condiciones de posibilidad del conocimiento intelectual del espacio. Así pues, no sólo se ignora la consideración trascendental del espacio, sino que se lo considera de un modo sustancial, como fundamento de las representaciones que se dan en él.

En lo que respecta al tiempo tampoco sabemos cómo explicar su carácter *a priori*. ¿Cuál es el modo de conocimiento desde el cual explicamos el carácter *a priori* del tiempo? En Kant se da una oscilación: la aplicación del tiempo al espacio y la aplicación del tiempo al concepto –lo universal y necesario- como esquema. Ahora bien, en esta oscilación desaparece también la presunta consideración trascendental del tiempo.

#### 4. Consideración trascendental de la imaginación en la filosofía aristotélica.

Por esto que acabamos de decir, la expresión kantiana de ‘imaginación trascendental’ está por cumplir, está por realizar. No obstante, ¿se podría llevar a cabo dicha tarea? ¿Cabe una verdadera consideración trascendental de la imaginación? ¿No llevará eso consigo la necesidad de una desustancialización del espacio y de un replanteamiento de la geometría? ¿Qué pasa entonces con el tiempo?

Para empezar: la consideración trascendental de la imaginación está conseguida en la filosofía aristotélica; la consideración trascendental del tiempo también está conseguida en el aristotelismo, pero admitiendo además de la imaginación, la memoria y la cogitativa. Atendamos a ello.

#### 5. La imaginación y la sensibilidad externa.

La imaginación coincide con la sensibilidad en que es orgánica, y en la medida en que es orgánica tiene sentido hablar de impresión mejor que de afección. Kant no tiene en cuenta este carácter orgánico de la imaginación. La diferencia entre la imaginación y la sensibilidad externa viene dada por la impresión: en el caso de la sensibilidad la impresión es algo externo, viene de fuera –es un agente del medio-; en el caso de la imaginación, en cambio, la impresión –que, hablando más técnicamente ya, recibe el nombre de especie impresa- es un agente que pertenece a la misma constitución del órgano: los centros rectores del sistema nervioso.

El acto de la imaginación, impresionada por la especie impresa, presupone que ya está en acto la sensibilidad externa. La imaginación no es enteramente espontánea, pues la especie impresa de la imaginación pertenece al orden de la actividad de la sensibilidad externa. Así pues, para que la imaginación pueda funcionar es imprescindible que el sistema nervioso esté ya funcionando, lo cual nos refiere inmediatamente a la sensibilidad externa: sin acto de sensación externa no puede haber especie impresa para la imaginación.

#### 6. La imaginación y el sensorio común.

Para que sea posible considerar a la sensibilidad externa como capaz de inmutar a la imaginación, es necesario considerarla como acto unitario. Esto es el tema del sensorio común. El sensorio, o sentido, común es la consideración en acto de la sensibilidad externa. Lo propio del sentido común no es objetivar ninguna cualidad propia suya, sino el mismo sentir: sentir las referencias de los sentidos externos a sus objetos, sentir que se siente. A nivel de sensibilidad tenemos, por tanto, como una conciencia sensible.

El sentir, que es el cometido propio del sensorio común, es la consideración unitaria de la sensibilidad externa, de la que es su raíz *-radix-* unificante e integradora.

El sensorio común implica, efectivamente, una integración de los sentidos externos en el sentir que es acto unitario: el sentir que se ve es la actualidad conocida del acto correspondiente, el ver lo visto. La unidad de la sensibilidad externa no se produce desde el punto de vista de las cualidades sensibles, sino desde el sentir, por así decirlo, global (lo que requiere del sistema nervioso en cuanto que integra sus terminales).

El sentido común no es repetición del sentido externo; es decir su objeto terminativo no es distinto del de la sensibilidad externa. Ahora bien, el sensorio común accede a ese objeto en la medida en que es pura consideración actual del acto de la sensibilidad externa, a la que sólo añade, justamente, el sentirlo sin necesidad de reiterar el objeto. El sensorio es *radix* de la sensibilidad no porque objetive, sino porque refiere la actividad orgánica a una consideración más radical de ella, en la que es integrado el aspecto activo de cada uno de los sentidos.

Por tanto, a nivel de sensibilidad vemos, ya, la coactualidad formal, sin la cual la objetivación es imposible. El conocimiento es siempre una unión actual de formas, es decir, acepción de forma con un grado inmanente de formalización.

El sensorio común, además, en cuanto consideración unitaria, integradora de los demás sentidos en el sentir, realiza una función de graduación del sentir. Esta facultad gradúa o tiene una función inhibitoria, reguladora de lo que se siente. El hombre no lo siente todo, o, lo que es igual, estamos viendo y oyendo muchas cosas que no percibimos, pero que sí vemos u oímos. Si el sentido común dejara de funcionar el caos de sensaciones sería enorme.

Así pues, hay que poner de relieve que antes de la imaginación, en la sensibilidad hay ya una función unificante, activa, de la sensibilidad externa (pero sin repetición del objeto).

### 7. Definición tomista de la imaginación.

Sto. Tomás define la imaginación como: *motus factus a sensu secundum actum*<sup>18</sup>. La imaginación es un sentido interno que presupone el sentido común. La especie impresa de la imaginación es del orden interno a la sensibilidad misma.

Al decir que la imaginación es un movimiento queremos indicar que es una continuación del carácter activo de la sensibilidad que llamamos sentir. Es una prolongación en la que el acto de sentir se continúa: si bien no como acto, pues el sentir, como tal, no se puede llevar hacia otros niveles o dimensiones más elevadas de la vida, sino como *motus*. El sentir es algo puntual, que se desvanece en ausencia de estímulo externo. La prolongación del sentir en la imaginación se realiza según un *motus* en el que se va desvaneciendo el acto de sentir cuanto más avanzamos en la constitución de las imágenes.

Desde este punto de vista, la imaginación no es una facultad con un carácter unívoco en su objetivación: hay distintos tipos o grados de imágenes según su mayor o menor proximidad al acto de sentir (en esto radica una de las dimensiones del carácter de *motus*). La deformación o lo patológico en la imaginación sería la aparición en ella del sentir actual, de la fuerza del sentir. Esto es precisamente la alucinación, que aparece cuando lo que se imagina, se siente.

La imagen, en cambio, se constituye como tal a medida que se va apartando del sentir; la imagen es una constitución formal progresiva a costa de la efectividad del sentir mismo. Por eso las imágenes que están más cerca del sentir son las menos formales y tienen una relación simplemente reproductiva con los objetos de la sensibilidad externa. A las imágenes les corresponde el nombre de fantasma cuando no connotan apenas ningún sentir. Las imágenes, en cambio, más cercana al sentir pueden denominarse imágenes estéticas, y son mucho menos formales que las imágenes fantasmales.

Por tanto la imaginación no es una facultad estática, sino que es susceptible de desarrollo; y además en la medida que se desarrolla se constituye ella misma como facultad, pues, no olvidemos, es un *motus*. La imaginación es una facultad gradual, intensiva, lo cual a Kant no se le ocurrió; pues, para él, la imaginación es una facultad fija, cuantitativa, métrica.

### 8. Aspecto orgánico de la imaginación.

El problema que se plantea al decir esto es el de determinar cuál es la organicidad de la imaginación y cuál es su actividad cognoscitiva.

La imaginación es una facultad orgánica. Ahora bien, la organicidad de la imaginación no puede ser la de los sentidos externos o la del sentido común. La imaginación no tiene nada que ver con los órganos periféricos ya constituídos; únicamente es asunto del sistema nervioso central y sus centros rectores. El órgano de la imaginación, no obstante, no está constituído de antemano, justamente porque al entender la imaginación como *motus* el asunto de su localización no tiene un

---

<sup>18</sup> III *De anima*, lect. 6, n° 659.

mero sentido anatómico. La imaginación orgánicamente es algo que se va constituyendo, que se hace; y que, por tanto, no tiene un órgano propio, localizado, constituido de antemano. La imaginación se constituye orgánicamente, en la medida en que se constituyen, pongamos por caso, circuitos neuronales; los cuales no son *a priori*, no están, de antemano, en el aparato nervioso (o pensemos en todas las conexiones cerebrales). La imaginación tiene, por tanto, una base más bien fisiológica; aunque, a su vez, ésta tenga una base anatómica. El circuito nervioso no es una relación estímulo-respuesta, sino que supone una estabilización del tono nervioso constante, que es lo más alejado de la mera relación impresión-descarga.

La especie impresa se constituye en la medida en que la imaginación *-motus-* establece su propio órgano como circuito o conexión neuronal, un conjunto organizado. En cuanto que la imaginación es gradual, el órgano de la imaginación será una pluralidad de circuitos y conexiones, una organización fisiológica progresiva. En suma, el órgano de la imaginación es una estructura nerviosa, de orden funcional, no constituida de antemano.

La clave de comprensión de la imaginación radica en su carácter de ser la más formal de las facultades orgánicas: y es más formal, además, en tanto que es más fantasmal.

#### 9. La memoria y la cogitativa o estimativa natural.

Para terminar de considerar la imaginación hay que estudiar la memoria y la cogitativa, que no son facultades formales, sino intencionales: lo que objetivan no tiene razón de presentación o representación, sino de sola intención. Pero ambas además se distinguen en que las intenciones de la cogitativa son *insensatae* y las de la memoria, en cambio, son *sensatae*.

La memoria es una facultad cuyo objeto es el pasado en cuanto pasado; el cual, de suyo, no es ninguna forma: de ahí que sea una facultad intencional. El pasado en tanto que pasado no es del todo insensible. El pasado *qua talis* no es el objeto de la imaginación, sino el acto de la imaginación ejercido, que se convierte así en objeto intencional de la memoria. El recuerdo no versa sobre ningún contenido imaginado, sino sobre el acto de imaginación ejercido, que aparece como el término intencional de la memoria. La memoria, propiamente hablando, no tiene contenido representado. El hecho de que la memoria se extienda al objeto del acto pasado, es consecuencia de la conjunción de memoria e imaginación en la operación de evocar.

Por tanto, en el funcionamiento de la memoria aparecen dos aspectos: un aspecto propio de la memoria, como hemos visto, y otro concomitante que pertenece a la operación del acto que ha sido recordado, de la imaginación. O dicho de otro modo: la memoria puede hacer funcionar la imaginación con respecto al pasado, porque su misión es actualizar el acto de la imaginación. Esto significa que, en condiciones normales, la memoria recuerda y, al recordar, evoca, que ya es una operación en la que interviene, también, la imaginación. La manera como la imaginación, que es la facultad sensible más formal, se revitaliza, es a través de la memoria.

Estrictamente hablando, la memoria sólo funciona en el hombre. En los animales no hay reconocimiento del pasado en cuanto que pasado, porque ello es una inversión de la corriente de la sensibilidad, que, como toda la vitalidad orgánica, va de antes a después. Captar la razón misma de pretérito no es algo al alcance del animal, aunque éste pueda reconocer imágenes y percepciones.

Precisamente porque la memoria es intencional respecto del pasado, las formas imaginadas en el pasado son traídas al presente, son reactualizadas. De este modo son posibles integraciones formales superiores a la capacidad de formalizar propia de la fantasía. Así pues, a través de la memoria, se consigue una hiperformalización de la imaginación: la imaginación es más formal a través de la reactualización intencional de su acto, y la consiguiente evocación del objeto de ese acto.

Con las intenciones *sensatae* objeto de la memoria no hemos terminado de estudiar la sensibilidad interna: todavía queda el plano de las intenciones *insensatae*: intenciones, datos, noticias sensibles, que de ninguna manera estaban explícitos en la sensibilidad, que nunca habían sido sentidos antes. Estas intenciones son propias de la cogitativa, también llamada estimativa natural –en el caso de los animales–.

Es evidente que estas intenciones sólo pueden ingresar en el conocimiento mediante una relación con lo ya conocido; nunca son, por tanto, el término de una auténtica objetivación en el plano de la sensibilidad, que las tome por separado. Sólo pueden ser sentidas por *collatio*, por comparación, con algo que ha sido sentido o se está sintiendo. La *collatio* es, a nivel de sensibilidad, un cierto juicio o comparación.

Estas intenciones afectan a los datos sensibles añadiéndoles una determinación nueva que, de ningún modo, puede encontrarse formalizada en la sensibilidad como tal; sino que viene de fuera, incluso, del sistema nervioso. Esta imprevisibilidad muestra claramente una característica de las intenciones *insensatae*: son conocidas, mediante *collatio*, haciendo referencia, en concreto, a algo futuro. Estos presentimientos tienen que ver con una tendencia, porque la sensibilidad, como tal, sólo puede abrirse al futuro a través de las tendencias.

El ejemplo que pone Sto. Tomás patentiza todo esto: que el cordero sea conocido intencionalmente como lactable por la oveja es una *collatio* para ella. No es algo que le venga del conocimiento sensible, sino que resulta de la comparación de la imagen del cordero y algo exterior al conocimiento: su propia situación orgánica de recién parturienta. Que el cordero sea lactable sólo se capta en orden a una tendencia de la oveja que desencadena un modelo de conducta que la oveja va a seguir en sus relaciones con el cordero.

En el caso del hombre la *collatio* apunta a un término que supera al interés del organismo: aquello que aparece comparativamente no es del orden de la tendencia, de la integración última de la vida animal, sino que es la referencia de la sensibilidad a un plano ulterior; al alcanzarlo la *collatio* se establece de manera absoluta, con el valor de juicio particular y teniendo que ver con la inteligencia. En la cogitativa se da la referencia del dato sensible a una instancia independiente del

variable estado orgánico, que es la realidad; en esta referencia se da la posición pura y simple del dato sensible en forma de juicio particular, que cabría expresar así: esto es (como un cierto juicio particular que versa sobre el dato sensible). El juicio de la cogitativa pone lo sentido sin más, refiriéndolo a la instancia absoluta que es la realidad, a la que ella misma se refiere como algo no sentido.

Así pues, en resumen, la cogitativa humana hace algo más que estimar el dato sensible: lo refiere –collativamente, diríamos- a una instancia que no es relativa desde ningún punto de vista orgánico: la realidad.

#### d) *El espacio y el tiempo de la imaginación*

Expondré ahora algunas proposiciones para someter a crítica las nociones kantianas de espacio y tiempo.

##### a) El espacio

###### 1. El espacio y las figuras geométricas.

En Kant, el tema del espacio está tratado en función del problema de la fundamentación de la geometría. Kant procede mal cuando sustantiviza el espacio, lo cual, como dijimos ya al hablar del fenómeno, destruye el punto de vista trascendental. Además, no es preciso sustantivizar el espacio para entenderlo, a nivel de imaginación, como un *a priori*.

El espacio, visto desde la imaginación, es, por así decirlo, un fondo que se produce por el carácter de *motus* de la fantasía. Por tanto, en definitiva, no es una determinación, no tiene carácter formal; más bien es el rastro que deja el movimiento de formalización imaginativa según una proyección indefinida.

Las determinaciones del espacio o propiedades de las figuras geométricas –y hasta su mismo trazado- en vez de presuponer el espacio, están más bien invisceradas en él, como algo de lo que se destacan. En efecto: el espacio es un fondo, pero las figuras en vez de participar de la misma índole de ese fondo se destacan de él. En cambio, el espacio kantiano vale decir que es como un caudal de provisión, una cuenta corriente, de que se toma para construir las figuras, y en ellas se actualiza.

Pues bien, la imaginación no tiene ningún sentido de provisión, el espacio no es depósito alguno del que se puedan sacar las figuras. La imaginación es un proceso de formalización y el espacio es lo indefinido que aparece entre los distintos niveles de esa formalización. El espacio no es un fondo en el que se conforman las figuras, porque éstas se constituyen destacándose de él. La referencia de la figura a lo indeterminado se da siempre, pero no es constitutiva para la figura misma, pues la figura no procede del espacio sino que se sale de él. Este destacarse, según decimos, es incompleto, pues la formalización es gradual, según un *motus*; y, por tanto, no se puede evitar la compañía del fondo; la referencia al fondo no se daría, en cambio, si la formalización fuese completa. Las figuras expelen el espacio, pero no del todo, pues quedan referidas a él como fondo.

## 2. La circunferencia.

Esta precisión nos lleva al problema de la suficiencia de las construcciones geométricas.

Hay, por lo menos, una figura que se caracteriza por diferenciarse completamente del espacio, y por tener una máxima formalización: esta figura es la circunferencia. La figura por excelencia, en el plano geométrico, es la circunferencia; pues en ella la referencia al fondo está casi anulada. La circunferencia se distingue de las otras figuras por el hecho de que carece de posición relativa; su posición es absoluta, sin necesidad, incluso, de referencia a construcción o esquema temporal: podemos intuir imaginativamente la circunferencia, sin recurrir a su construcción. El concepto de igualdad en la curvatura no necesita una referencia a la construcción. El que carezca de posición relativa permite decir, incluso, que, como figura, tiene además un carácter universal; que se muestra, sobre todo, en el hecho de ser la representación universal de todos los triángulos posibles.

La circunferencia, en su carácter de posicionalidad absoluta, no hace referencia al espacio, sino a la conciencia; por eso podemos decir que es la representación imaginativa de un acto de atención consciente<sup>19</sup>.

En el caso de la circunferencia no tiene razón de ser el esquema, pues lo universal de la circunferencia pertenece a su misma representación. La circunferencia, en cuanto figura, no hace referencia, constitutivamente, al espacio – sólo de un modo consecutivo está vinculada a él-, pues es la figura imaginable que está directamente vinculada a la conciencia. Carece de esquema *a priori*, pues el movimiento de su construcción es sólo una de sus propiedades<sup>20</sup>; pero, por otra parte, cumple las funciones del esquema trascendental del triángulo, pues es la regla para construir todos los triángulos posibles. El esquematismo como regla de trazado resbala en esta ocasión.

## 3. Posibilidad de representar la línea recta proyectivamente.

Como hemos visto anteriormente, Kant pretende mostrar el carácter sintético *a priori* del espacio en la imagen de recta como síntesis cuantitativo-cualitativa, demostrando así que las propiedades de las figuras son síntesis *a priori* fundamentadas en el espacio.

Ahora bien, se puede plantear el siguiente problema: ¿Está suficientemente garantizada la posibilidad de representación de la rectitud, con la noción de distancia menor entre dos puntos? En el plano de la imaginación tenemos otra

---

<sup>19</sup> Es la tesis de Roberto Saumells en *La geometría euclídea como teoría del conocimiento* (Rialp, Madrid 1970). Sobre la geometría proyectiva, la noción física de campo, la validez científica del éter y otros asuntos de que a continuación se ocupa Polo, Saumells había tratado también en *La ciencia y el ideal metódico* (Rialp, Madrid 1958). Obras a las que cabe añadir sus *Fundamentos de matemática y de física* (Rialp, Madrid 1961).

<sup>20</sup> Polo hace referencia al *teorema de la potencia de un punto*, una propiedad de la circunferencia de la cual el centro, sobre el que pivota el compás al trazarla, es sólo un caso.

posibilidad de representarnos la rectitud, según una definición que ya dio Platón y que ha hecho suya la geometría proyectiva: la línea recta es la línea que mirada desde cierta perspectiva –en escorzo, de perfil- se reduce a un punto. Esta sí que es una auténtica definición representativa de la cualidad de la rectitud.

¿Es el punto una representación espacial o, más bien, no lo es? Indudablemente el punto es, más bien como dirá Hegel, la negación de la indeterminación del espacio. El punto es, como la circunferencia, el correlato imaginativo de una unidad atencional: lo indivisible de la atención en el plano de la imaginación.

La definición de línea recta que obtenemos a partir de esta observación platónica es enteramente cualitativa; es una definición de la rectitud que no incluye la noción de distancia, pues el punto no es ninguna determinación cuantitativa. Por tanto, es una definición de la rectitud que no se funda en el espacio.

#### 4. La orientación de la línea recta a una conciencia perspectivizada.

Más aún. Desde el punto de vista euclídeo, la línea recta está siempre orientada (es oblicua, perpendicular... etc.); es decir, la recta permite un haz de rectas. Ahora bien, ¿qué supone el hecho de que las rectas estén siempre orientadas? El carácter orientado de la recta, fundamento de la angularidad, lo que hace es referir la representación de recta a un supuesto observador, es decir, al carácter corpóreo de la propia conciencia. Si la conciencia no estuviese en relación con un cuerpo, si yo no tuviera cuerpo, las rectas, en su representación, no estarían orientadas; con otras palabras, la orientación de la recta imaginada no hay que referirla a un espacio previo, *a priori*, sino a mi corporalidad que es, siempre, una perspectivización de la conciencia.

Es perfectamente posible construir una geometría sin angularidad: el espacio que resulta en ella es el llamado espacio afín, en el que solamente se aprovechan el 1º, 2º y 5º postulado de la geometría de Euclides. Esta geometría alternativa, que intenta prescindir, representativamente, de la angularidad, abandona también el carácter perspectivizante de la imaginación en cuanto perteneciente a una conciencia encarnada.

Señalemos además los intentos de constituir una geometría absolutamente axiomática, sin representación o referencia alguna a la intuición. Este es el intento, por ejemplo, de Hilbert, el cual intenta obtener una geometría puramente formal en la que se definen unos elementos sin ninguna referencia al espacio, definiendo además, también, las relaciones entre esos elementos.

#### 5. Teoremas geométricos con exclusiva demostración formal.

Esto apunta a otra observación importante que cabe hacer al respecto: hay teoremas geométricos que no se pueden demostrar en el orden de su propia representación; sólo estableciendo de una manera formal, en el plano conceptual, su demostración, ésta se logra plenamente. Ahora bien, si establecemos de una manera formal la demostración de un teorema geométrico, lo estamos abstrayendo del

espacio. Este es el caso del teorema de Desargues, el cual, en un orden estrictamente formal y, por el momento, sólo en él, queda demostrado.

Esto quiere decir que nosotros podemos construir una geometría en un orden abstracto, sin necesidad de recurrir o acudir a una representación imaginativa del espacio; y que, después, concediendo a esta doctrina y a cada uno de sus elementos y relaciones entre ellos, un valor intuitivo, podemos pasar a la representación imaginativa.

Lo cual demuestra que el espacio no juega ningún valor *a priori* en la geometría; lo cual conlleva, paralelamente también, que el tiempo no hace falta como esquema.

#### 6. La geometría topológica.

Como hemos dicho con anterioridad, nuestra imaginación, en cuanto *motus*, puede estar más o menos cercana al sentido. Las imágenes, en último término, manteniendo una referencia a lo que se siente, son siempre proporcionales. Las imágenes son relaciones que no tienen tamaño, precisión –desde un punto de vista cuantitativo–, que no se pueden fijar determinadamente de antemano. Una imagen que es pura *proportio* es una virtualidad de la que se puede obtener un abstracto, pero nada más: la imagen de la mesa vale para todas las mesas, pero no es propiamente ninguna, sino proporcional respecto de todas.

Pues bien, en el plano formal hay una geometría que recoge este carácter proporcional y casi abstracto de la imaginación: la geometría topológica. La topología es una geometría construida no desde la noción de distancia, sino desde la noción de entorno, que es la interpretación en términos de *proportio* de la distancia: cierta formalización que no necesita convertirse en una distancia fija.

Esto es imaginable, aunque Kant no lo imaginara. Y lo característico de este espacio topológico es que los puntos no determinan nada previo; sólo establecen un entorno, entendido como una relación que no se fija a partir del espacio. La noción de entorno permite las comparaciones (proporcionales) entre entornos: no hay relaciones métricas, sino de pura correspondencia.

#### 7. Noción física de campo.

La última observación que quiero hacer a propósito de este tema viene dada por la física: es la noción de campo. A finales del siglo XIX se añadió al campo gravitatorio el electromagnético, planteándose, a su vez, un importante problema de unificación de campos. En cierta manera, me parece a mí, son asuntos paralelos.

El campo gravitatorio puede ser entendido como un vacío entre dos llenos, entre dos masas; este campo admite la acción a distancia, porque el intervalo entre las masas gravitatorias se entiende como vacío. El campo electromagnético es un lleno entre dos vacíos; y es temporal, pues implica unas configuraciones que se establecen según una cierta sucesión. En estos casos, el campo no presupone un espacio intuible, sino que es configurador.

Todo esto se ha complicado además cuando, como consecuencia de algunos factores surgidos con el descubrimiento del campo electromagnético, se planteó el

problema del éter, que era la manera de darle una realidad física al espacio. Según la vieja teoría el campo electromagnético sería una configuración del éter, y una onda, por consiguiente, una modificación del éter mismo. Ahora bien, de acuerdo con los experimentos de Michelson hay que eliminar la existencia del éter. Del experimento de Michelson resultó que la velocidad de la luz es constante, que no depende de la traslación de los cuerpos: la luz no se propaga en el éter.

La prioridad que la física ha pretendido dar al espacio con relación a las configuraciones del espacio mismo, que aún perdura en la idea de éter, no se puede mantener. En último término, el espacio físico no antecede a los efectos físicos, sino que es una configuración que deriva de ellos.

## 8. Conclusión.

Como conclusión de toda esta serie de observaciones hay que decir que, tanto desde el punto de vista geométrico –conservando, no obstante, la posibilidad de la representación, si bien de un modo distinto a como lo hace Kant-, como desde el punto de vista físico, hay que desechar la idea kantiana del carácter *a priori* del espacio.

El espacio físico lo consideramos hoy más bien de un modo geodésico, como constituido por una configuración cualitativa.

### β) El tiempo

#### 1. El tiempo como esquema trascendental.

El tiempo, para Kant, es el esquema trascendental, la vinculación misma del concepto y la representación. Es universal, pero como una forma que construye su contenido más allá de todo lo empírico. Kant, en definitiva, considera el tiempo, en su índole propia, como una función de la imaginación trascendental; pero vinculada también a las categorías, pues se hace portador de la unidad de la categoría, a la que traslada hasta el plano representativo.

Con respecto al tiempo habíamos dicho que es un sensible común que aparece en la sensibilidad externa de una manera múltiple, cualitativamente múltiple. En cambio, para Kant, en último término, el tiempo, al igual que el espacio, es único (Kant, evidentemente, se adscribe a una de las posibilidades de entender y representar el tiempo: la de Newton).

Pues bien, desde el punto de vista de la psicología tomista, ante todo hay que decir que el tiempo no es lo más propio de la imaginación, sino de la memoria y la cogitativa. Sin el ejercicio de la memoria -conocimiento intencional del pasado-, y sin el de la cogitativa –prospección del futuro- el tiempo, incluso el de la imaginación, no se puede constituir del todo.

Por tanto, la noción kantiana del tiempo y la tomista difieren. No son, sin embargo, las únicas concepciones del tiempo que se han dado a lo largo de la historia humana.

#### 2. Noción epocal del tiempo.

La noción primitiva del tiempo es la de *kronos* –interpretación cósmica- o *aión* –interpretación anímica-.

El hombre empezó a considerar el tiempo en el sentido de lo que hoy llamaríamos época (quitándole el sentido histórico). En el día, en el año, hay distintas épocas. El tiempo aparece como unos períodos caracterizados por los acontecimientos que marcan esos períodos, referibles tanto a los fenómenos cósmicos como a los intereses humanos.

La interpretación del tiempo, que hemos dado en llamar anímica, considera a éste como épocas ensambladas por el propio vivir. La totalidad del tiempo vital es la sucesión de épocas, cada una de las cuales es un renacer que deriva de la época anterior. El *aión* se transforma en eternidad cuando el eje de las épocas es la juventud, cuando ésta es la época por excelencia. Sólo hay eternidad si las épocas sucesivas son las épocas de juventud. La perenne juventud es renaciente juventud: es, en definitiva, eternidad –perpetua inmadurez-.

El tiempo cósmico, en cambio, es un tiempo circular: el eterno retorno de lo mismo, las mismas épocas, en un repetido hacerse y deshacerse.

A esta concepción épocal del tiempo, más que primitiva, convendría llamarla precientífica: en ella rige la referencia temporal de nuestro propio vivir en su carácter de situado en un mundo. De todos modos, tampoco se trata de una concepción unitaria.

Los griegos eran proclives a la consideración cerrada de las épocas. Las épocas no se suceden independiente o azarosamente, sino que se constituyen de tal modo que se puede reconstruir una genealógica óptica de épocas. Los modernos, en cambio, consideran las distintas épocas desde el futuro, según aquello que en ellas se gesta. Las épocas, según esta concepción, no son cerradas, sino abiertas a algo que se espera. El mesianismo implica esta concepción del tiempo.

### 3. La inmovilidad, y el tiempo adscrito a la noción de puro cambio.

En la historia aparece después otra noción de la temporalidad, que no se explica, en su surgimiento, sino como consecuencia de un desplazamiento de la primera concepción. Hay un momento en el que el universo se totaliza como algo inmóvil, gravitando en sí mismo, que aparece ante la atención del hombre; ya no hay épocas, sino presencia actual. Esto sucede en Grecia hacia el siglo VII o VI antes de Cristo, y también en el pensamiento hindú. El universo no es, ya, una consideración de ciclos ópticos, sino que es entendido desde el punto de vista de la inmutabilidad, como algo estable, unitariamente captable por el *nous*: ontológico.

Cuando surge esta idea de unidad como quietud, el tiempo –que es algo relacionado con el cambio- aparece como inconsistencia, como inquietud. Haciendo una abstracción en esta línea se puede llegar a la noción de puro cambio, el cambio más rápido de todos los cambios, la inestabilidad completa, la pura sustitución instantánea. Esta noción se entiende por contraste con el universo total, inmóvil, no surcado por ningún estremecimiento: una mole quieta.

Esta última noción del tiempo es una noción límite –ontológicamente hablando-, pues constituye un intento de pensar lo que el cambio tiene de tal. Para

que esto fuera nocionable, en sentido estricto, tendríamos que expulsar todo lo que cambia, quedándonos, exclusivamente, con el cambiar, el puro y estricto no estar fijo. Esta noción de tiempo es uno de los elementos con los que cuenta Platón en el *Timeo*, ligado estrechamente a la noción de caos.

#### 4. El tiempo absoluto.

Finalmente está la noción de tiempo como el abarcante, el continente –lo general- de todos los cambios y variaciones: es el tiempo absoluto, lo absolutamente indefinido, la general posibilidad de todos los cambios y también del mantenimiento ante ellos. En este tiempo absoluto se dan todos los tiempos relativos, los cambios, las permanencias, las duraciones. El tiempo tiende, así, a hacerse isomorfo al espacio, asimilándose a él al ser entendido como un receptáculo de acontecimientos.

Esta noción del tiempo viene a ser una consideración general de la temporalidad, pues todos los cambios, y permanencias, son referidos a él como a su abarcante, que, por ser más amplio que ellos, permite que se inscriban en él. En resumen, esta concepción de la temporalidad presenta un aspecto bifronte: un tiempo absoluto en el que están insertos los diversos tiempos relativos originados por los cambios, los cuales, a su vez, suponen la noción de quietud, pues el cambio impide la permanencia.

Vamos a hacer una consideración para establecer hasta qué punto este concepto de tiempo (que aparece en la mecánica de Newton y recoge Kant) es impreciso y poco riguroso. Está centrada en la superposición que implica entre el tiempo anímico y este tiempo objetivo. Para ello hay que acudir a un análisis del principio de inercia.

#### 5. Superposición del tiempo anímico y el tiempo objetivo: estudio del principio de inercia.

El principio de inercia afirma que, si no hay un influjo externo, un cuerpo permanece en reposo o en movimiento rectilíneo y uniforme indefinidamente.

Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre el movimiento rectilíneo y uniforme indefinido y el reposo? En rigor, sólo existe una diferencia de punto de vista, pero no intrínseca al cuerpo que se mueve o está en reposo. El reposo y el movimiento uniforme del principio de inercia son indiscernibles en el plano de consideración del tiempo mismo.

En el estado de reposo el tiempo está pasando sin que afecte para nada a lo que está en reposo. En definitiva, el único tiempo que está transcurriendo ahí es el tiempo de la atención, el tiempo de quien considera el reposo, pues la consideración temporal del reposo sólo se puede hacer según el tiempo del considerante. ¿Qué ocurre en el movimiento uniforme e indefinido? A diferencia del reposo, el móvil recorre su trayectoria asociado al tiempo: si decimos que el paso del tiempo se asocia al móvil, tenemos este tipo de movimiento. Pero analizando detenidamente este tipo de movimiento y comparándolo con el anterior nos podemos dar cuenta de que no son sino dos puntos de vista respecto a un mismo tiempo; y desde este punto

de vista, además, los dos son iguales. En el caso del reposo, el tiempo está pasando –el tiempo de la conciencia que considera el móvil-, y es fijo porque no se asocia al pasar; en el otro caso, el tiempo pasa exactamente igual, pero la fijeza, asignada al móvil durante el reposo, ha sido quitada en cuanto que equivale al flujo del tiempo. La diferencia reposo-movimiento desde el tiempo mismo no significa nada. Desde este punto de vista el tiempo resulta una cosa asombrosamente tediosa, un simple pasar, uniforme, al que algo puede considerarse asociado –movimiento uniforme- o no -reposo-.

En la realidad, no obstante, podemos observar una serie de movimientos que no son movimientos siempre iguales, inerciales; son movimientos que están en la corriente del tiempo pero no estrictamente ajustados al discurrir de un tiempo imperturbable. Decimos que un movimiento cesa cuando, por expresarlo de algún modo, se ha desligado del tiempo. El cese del movimiento apela a la noción de instante; que es, justamente, lo que separa el movimiento, en cuanto asociado al tiempo, del reposo.

Podemos preguntarnos entonces: ¿el instante es temporal o no lo es? ¿Cómo es posible que en el tiempo tengan lugar instantes? Por otro lado además, si no hay instantes en el tiempo, los movimientos no se pueden distinguir. Los movimientos se ajustan al tiempo, pero también se desajustan de él y ahí aparece lo que llamamos instante. El instante, por tanto, es necesario para poder decir que realmente ha pasado algo, que ha ocurrido en realidad algo: para poder decir, en definitiva, que el movimiento tiene *telos* –fin-. Aristóteles desechó el principio de inercia justamente por esto: el movimiento uniforme e indefinido no tiene *telos*.

Por otro lado, el instante nos permite decir: antes, en y después de ese instante. El instante nos divide el tiempo –aunque no lo articula- resultando que lo estrictamente presente es él, que además no dura. Volvamos al reposo y observemos que lo que está en reposo, quieto mientras pasa el tiempo, está presente durando, aunque el paso del tiempo no le afecte para nada. Ahora bien, ¿no ocurrirá que este tiempo –este durar- no es sino el fluir de nuestra propia conciencia, nada distinto del otro tiempo? Para que la duración fuera algo propio de lo que está en reposo, debiera ser interna; pero la duración interna carece totalmente de sentido en lo que durando está en reposo. La quietud ontológica no es duración. Y a la inversa, el tiempo general no equivale a la ‘inquietud’ ontológica, al dinamismo.

Para hablar de un tiempo que no sea el flujo inalterado de una conciencia, tendríamos que afirmar que las cosas duran en cuanto que vencen al tiempo; pero esto no se puede realizar con ausencia total de movimiento. Que algo dure significa que realiza una actividad más intensa que el tiempo y, en la medida en que la ejerce, alcanza, durando, un término. Las cosas, no obstante, no alcanzan, en rigor, a durar siempre: su victoria respecto del tiempo nunca es completa, cesando en su duración cuando su relativa superioridad sobre el tiempo, su actividad, decae.

En rigor la idea de un tiempo absoluto –un tiempo de todos los tiempos- no se puede sostener. El tiempo como flujo, respecto del cual podemos establecer un reposo o una asociación al movimiento, es, simplemente, el tiempo de la conciencia. Este tiempo se distingue del tiempo de la realidad: es un tiempo

pensado; y es, precisamente pensable, porque es un tiempo que debe ser asignado a la conciencia. Este tiempo de ningún modo es válido en términos de tiempo físico absoluto.

Así pues, tenemos una conciencia capaz de temporalizar en la misma medida en que es unitaria. Kant plantea mal el tema del tiempo, pues donde realmente se da el tiempo homogéneo es, como hemos dicho, en la conciencia; y no, primariamente, en la sensibilidad, ni en la imaginación. Lo que le ocurre a la conciencia es que lo pensado no se ajusta, exactamente, a su propia temporalidad: las cosas aparecen ante ella provistas de su propia duración, asaltando el flujo tranquilo del tiempo de la conciencia, pues son efectivamente reales. Las cosas poseen su propio dinamismo, el cual plantea numerosos problemas y conflictos respecto del transcurrir del tiempo de nuestra conciencia.

Resumiendo: el fluir constante de nuestra conciencia es el tiempo único del que disponemos un esquema homogéneo y general (el tiempo del reloj). Respecto de él, las cosas en su propio dinamismo real, y hasta nuestro propio psiquismo, suponen irrupciones conflictivas para con su imperturbabilidad. ¿Se puede decir, por tanto, que tal tiempo es *a priori*? Sí y no.

El tiempo, desde una consideración trascendental, es el tiempo de la conciencia, dominado por el carácter constante y unitario de ésta. Este tiempo, que es *a priori*, no puede ser utilizado en cualquier caso trascendentalmente –como esquema–, en cuanto que las cosas, y hasta nuestras vivencias internas, no se ajustan a nuestro tiempo conciential. Los objetos en cambio, en cuanto que realmente sentimos, se nos presentan como actuales, con su propia forma irreductible a la forma constante de nuestra temporalidad consciente. Con esta distinción, dicho sea de paso, las antinomias kantianas desaparecen, pues era el tiempo el que hacía inviable la idea de mundo.

## 6. Conclusión:

Ahora podemos ya dirigir las siguientes observaciones al tiempo kantiano:

1° El tiempo kantiano es una especial versión de la consideración, o modo de comprender el tiempo, como generalidad.

2° Esa especial versión está mal planteada: el tiempo del que habla Kant es un tiempo consciente, pero, de ningún modo, es un tiempo adscrito *a priori* a la imaginación.

3° Esto permite decir que ese tiempo es *a priori* pero no formal respecto de todo objeto: es general, pero no trascendental.

4° El estudio del tiempo humano de ningún modo se puede considerar agotado con la consideración *a priori* del tiempo generalizado.

Con estas observaciones podemos concluir ya que al punto de vista kantiano del tiempo hay que negarle legitimidad trascendental. Pero además a la teoría del conocimiento le interesa especialmente señalar que el tiempo desborda el modo

como ha sido entendido por Kant. En particular, el tiempo, para el hombre, implica siempre un presente. Un tiempo sin presente es algo, en todo momento, ajeno al pensamiento. En la definición aristotélica –*el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después*<sup>21</sup>–, el presente no aparece; pues es justamente lo que caracteriza a la mente humana, que intercala el presente en el tiempo de las cosas, las cuales, de suyo, sólo tienen antes y después. La inclusión del presente en el tiempo es un tema que aquí nos limitamos a insinuar<sup>22</sup>.

## B) Consideración trascendental de las categorías

Corresponde ahora formular algunas consideraciones sobre la analítica trascendental kantiana. Atendamos a ello.

### a) *Constitución de la objetividad*

#### 1. La categoría como condición del objeto y su pensabilidad.

El pensar, según Kant, es una función unificante que en su referencia a los objetos –mediante esquemas– es plural. Las categorías, que son plurales, son las funciones unitarias formales que se aplican a un contenido fenoménico mediante una regla dinámica –la estructuración del tiempo–. Las categorías tienen un valor trascendental en cuanto que por ellas se constituye el objeto como pensable: las condiciones de posibilidad del objeto son las condiciones de su pensabilidad. Tienen, por tanto, un valor trascendental estricto, pues proporcionan, justamente, la pensabilidad del objeto. Como ya hemos dicho, Kant hace equivaler las condiciones de posibilidad de la experiencia, a las condiciones de posibilidad del objeto de experiencia.

#### 2. La deducción trascendental de las categorías.

Para garantizar su propósito, Kant realizará la *Deducción trascendental de las categorías*; profundamente remodelada en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Kant pretende con esta deducción mostrar la necesidad de las categorías a partir de un principio.

¿Cómo pueden ser referidas las categorías a un punto de vista más trascendental todavía? Esta tarea puede ser llevada a cabo si las categorías son referidas a una unidad más radical, primaria, verdaderamente apriorística, del entendimiento. La deducción es, en último término, la búsqueda de una unidad radical sintética del entendimiento, que no sea plural como las propias categorías. Las categorías se convierten así en una analítica –unas modulaciones contrayentes– de esa unidad trascendental primaria.

---

<sup>21</sup> *Física* IV, XI, 220 a 24-5.

<sup>22</sup> La noción de ‘presencia mental’ es característica del filosofema central del pensamiento de Polo: el *límite mental* humano.

Kant cree haber encontrado esa unidad básica y cree, también, poder llevar a cabo una demostración de que las categorías son modalidades de esa unidad radical; a la cual llama Kant de varias maneras: el 'yo pienso' tomado en general, la unidad de la apercepción, o el sujeto trascendental. En último término desde el punto de vista kantiano, un objeto puede decirse pensado en tanto en cuanto respecto de él puede destacarse y mantenerse unitariamente un sujeto. Para Kant no hay objeto pensado si no hay sujeto pensante.

Un objeto pensado completamente aislado, un orden de pensamientos puramente objetivos, para Kant, es imposible. Esto es justamente lo que tenemos en la sensibilidad: respecto del fenómeno, el sujeto no se puede destacar. Antes del pensamiento del objeto, mediante la intervención de las categorías, el sujeto no se establece como tal. En definitiva: para que el objeto se constituya como tal es menester que esté vigente el 'yo pienso'. En el fondo late la estructura sujeto-objetualista.

Por esta razón el fenómeno y la imagen no son propiamente objetos; estas dimensiones del conocimiento, en las que la objetividad no está todavía constituida como tal, son las más subjetivas; pues, respecto de ellas el sujeto no logra ser tal, quedando confundido, mezclado, con lo dado. El aseguramiento del 'yo pienso' es el aseguramiento del carácter trascendental de las categorías.

Para Sto. Tomás el reconocimiento del 'yo pienso' se da de manera consecutaria –*cogito me, cogitare rem*-. La conciencia es, ante todo, concomitante. La conciencia está efectivamente acompañando a todo conocimiento intelectual, pero sin destacarse de un modo formal y abarcador del objeto de conocimiento. Para Kant el 'yo pienso' no es consecutario, sino perfectamente actual respecto del objeto. El 'yo pienso' es la radicalidad última de la trascendentalidad; y, por tanto, es la garantía de la necesidad del objeto, la garantía última de la constancia y de la constitución pensable de la objetividad. El 'yo pienso' es el garante del carácter necesario de nuestras objetivaciones; lo cual afirma Kant para posicionarse frente a Hume y a todo tipo de escepticismo psicologista.

Si nos atenemos a la deducción kantiana de las categorías podríamos preguntar a Kant todavía dos cosas.

En primer lugar, ¿por qué se aplica en cada caso, una categoría y no otra? El 'yo pienso' no es razón del uso de las categorías distributivamente. La deducción de las categorías no es suficiente para el propósito trascendental, pues la aprioridad del sujeto no es la aprioridad atributiva de las leyes de la naturaleza. Hace falta el esquematismo.

En segundo lugar, ¿el 'yo pienso' es analítico o sintético? El 'yo pienso', en cuanto unidad última de las categorías, ha de ser sintético; pero por otra parte, sólo puede ser principio de deducción, correlato de la espontaneidad del sujeto, si es analítico respecto de aquéllas. Evidentemente aquí hay una ambigüedad, en la que se oculta una más precisa averiguación acerca de la conciencia: ¿el yo es idéntico a la conciencia?, ¿el yo se reduce a la actualidad de la conciencia?.

### 3. Problemática del objeto kantiano, y su revisión en el *Opus postumum*.

En rigor, el fenómeno no queda entendido por el hecho de ser subsumido en la categoría: con tal síntesis no hay una auténtica intelección del fenómeno. Pese a todos los esfuerzos de unificación, el objeto kantiano está escindido, y eso significa que en realidad no es algo inteligido. La categoría no llega a ser nunca intrínseca al contenido. Subsumir las intuiciones en conceptos, de ningún modo es convertir intuiciones en conceptos.

La abstracción noética está completamente ausente del construccionismo de Kant; el auténtico enlace entre la intuición y la categoría, en definitiva, está sin resolver. El objeto kantiano es una construcción teórica, pero, de ningún modo, es una auténtica unión (*intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum*<sup>23</sup>). Todo parece indicar que el objeto kantiano no es una auténtica intelección del fenómeno.

Por esta causa Kant, en el *Opus postumum*, plantea el asunto de manera diferente. El problema del objeto deviene ahora el problema de la objetivación del sujeto: al hacerse objeto el sujeto, se entremezclan el punto de vista de la forma y el del contenido. El contenido no es enteramente correspondiente con una pasividad, sino algo que se da a sí mismo el sujeto. Como se ve, la herencia dogmática de Kant se va haciendo prevalente cuanto más viejo es. Por otro lado, hay que tener en cuenta, como favorecedora de esta nueva perspectiva, la publicación de la *Teoría de la ciencia* de Fichte, y el devenir del moderno idealismo.

#### 4. La *Crítica de la razón pura*: teoría constructivista del objeto.

Respecto del problema de las categorías habría que insistir todavía algo más. Para que el punto de vista trascendental fuera suficiente, sería preciso que nos hiciera ver cómo entendemos, en qué consiste estrictamente entender. La filosofía trascendental kantiana puede intentar explicar cómo está constituido el objeto; pero lo que nunca podrá mostrarnos es la razón cognoscitiva del objeto mismo, la explicación de nuestra intelección del objeto. El constructivismo del objeto excluye la posibilidad de atender a la intelección del objeto. En último término, el punto de vista trascendental se convierte en una teoría de la construcción del objeto: pero el conocimiento como tal está excluido del punto de vista trascendental. La *Crítica de la razón pura* es, en definitiva, una teoría constructivista del objeto, marginando su intelección.

Kant, de algún modo, sintió esta dificultad: si el ‘yo pienso’ es la consideración trascendental del conocer en su forma de unidad –unidad de la apercepción-, entonces hay que decir que es síntesis –es decir, espontaneidad-. Ahora bien, en cuanto que yo pienso el ‘yo pienso’, deja éste de ser la síntesis originaria: el ‘yo pienso’ como síntesis precede, es más radical y originario, que el ‘yo pienso’ como objeto pensado, y lo precede de tal manera que la radicalidad sintética de aquel ya no está en éste. Kant pretende que las categorías se deduzcan de la síntesis radical; ahora bien la deducción sólo es posible en el plano objetivo, mediante un análisis de la síntesis, en el que, irremediablemente, se pierde el carácter primario de ésta. Una deducción desde el ‘yo pienso’ entendido como

---

<sup>23</sup> Cfr. por ejemplo TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 14, 2 c; 55, 1 ad 2, etc.

síntesis es imposible, porque la deducción es del orden analítico, y, por tanto, pensada. Mientras se mantenga la distinción entre sujeto-síntesis y sujeto-objeto es imposible que la deducción trascendental sea realizada congruentemente. Por eso, el idealismo posterior aspirará a identificar el sujeto con el objeto.

Todo esto nos indica que, aunque el punto de vista trascendental esté arbitrado para explicar la posibilidad del objeto, sin embargo, en él, no comparece el conocimiento como tema, y son omitidas sus dimensiones fundamentales.

5. El objeto como contenido de conciencia y matizaciones por parte de Husserl.

El punto de vista trascendental ha sido retomado en el siglo veinte por Husserl, a partir de la observación de que el objeto no es, de ninguna manera, el sujeto. Husserl lleva a cabo una revisión del planteamiento kantiano que, habría que calificar, como una denuncia de la noción de contenido de conciencia. Para Husserl, considerar la conciencia como la unidad más formal, totalizante y englobante de los objetos, es un error.

La observación de Husserl supone que el objeto no es, de ningún modo, contenido de conciencia; porque la irreductibilidad de sujeto y objeto impide a la conciencia ser continente de éste. En cambio, el objeto está presente a la conciencia en tanto que ésta es intencional, es decir, 'tiende hacia' el objeto. El tema de la intencionalidad excluye la idea de una conciencia abarcante y, por tanto, la noción de contenido de conciencia.

Hemos visto, hasta ahora, la enorme dificultad que suponía el mantenimiento del punto de vista trascendental al llegar al sujeto trascendental. Ahora nos podemos dar cuenta, también, de que, en rigor, las presuntas ideas trascendentales o premisas incondicionadas más generales –Dios, mundo, alma- no son tales, pues están englobadas en algo más general, que las abarca: un todo que es la conciencia. La conciencia, en Kant, se transforma en el ámbito formal general, unitario, para el que todo objeto es contenido suyo.

b) *Intención de la Crítica de la razón pura a la luz de la filosofía moral kantiana*

¿La conciencia lo es todo en absoluto? No. Kant se niega a aceptar que, incluso como síntesis, el sujeto sea real. La *Crítica de la razón práctica* intenta completar el planteamiento, enfocando la subjetividad humana en términos reales. La libertad de la voluntad, que es la posibilidad *a priori* de la moralidad, es algo real, es algo más que del orden de lo meramente posible. El auténtico sujeto, por tanto, es el sujeto moral: en tanto que es una libertad en estado puro de autonormatividad; y es real trascendental en tanto que se mueve en orden a los fines de una manera absoluta, incondicionalmente; y eso muestra, justamente, la moralidad. La posición incondicionada de fines es la moralidad, el *factum* de la razón práctica.

Así pues, el auténtico sujeto es el sujeto moral; o, si se quiere: para enfrentarse con el tema de la moral hay que tomar al sujeto como real, mientras que, en el caso del tema del conocimiento, no es preciso tomarlo como tal. Kant, en definitiva, no quiere comprometer la realidad del sujeto en el tema del conocimiento, porque si el conocimiento es auténtico es necesario; ahora bien, según Kant, esta necesidad compromete la dignidad de la persona humana: si el hombre es un ser real, es, también, un ser personal. El mismo Kant declaró que tuvo que poner límites a la razón para hacer posible la libertad, y para darle un lugar a la creencia: *tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe*<sup>24</sup>.

Por tanto, los resultados agnósticos de la *Crítica de la razón pura* son queridos por Kant, precisamente, para concentrar la realidad del hombre en el plano de la moral. Su agnosticismo especulativo está al servicio de una ampliación de orden estrictamente ético. Para salvar la libertad humana hay que poner coto al necessitarismo intelectual (un viejo problema que ya había aparecido en la edad media con el averroísmo latino).

Entre las conocidas preguntas de Kant *¿qué puedo conocer, qué puedo hacer, qué puedo esperar, qué es el hombre?*, lo menos importante es lo primero. El hombre (que puede conocer objetos, que puede hacer el bien, pues es libre, que puede esperar la eternidad, pues nunca terminará de hacer el bien) es un sujeto que está colocado entre dos mundos: el de las exigencias morales y el de las necesidades cognoscitivas (insisto en que esto es otra versión del problema medieval de articular fe y razón). Kant no pretende angostar el horizonte humano, que queda abierto en la práctica; sino sólo el horizonte teórico, pues cree ver en él una ausencia de libertad.

Veamos ahora algunos derivados contemporáneos del problema antropológico en que se debate Kant.

### c) *El planteamiento trascendental de la fenomenología*

#### 1. Planteamiento de Husserl.

La fenomenología, como hemos dicho ya, recoge el punto de vista trascendental; pero llevando a cabo un nuevo planteamiento de la cuestión: la conciencia es intencional, es conciencia de objetos, los cuales se presentan como una experiencia ante ella –intuición eidética-. Cabe intuición de esencia porque la conciencia es intencional.

Husserl no niega la conciencia, sino el presunto carácter envolvente de ésta. La conciencia no es una forma abarcante, es decir, una forma unitaria absoluta respecto del objeto. Este no aparece dentro de aquélla, sino, más adecuadamente, ante ella. La conciencia es la capacidad de enfrentarse con la presencialidad. A tal situación Husserl la denomina el acto de dar sentido –*noesis*-; pero no como acto constructivo, sino como acto en el que se da la esencia. Dar sentido es la aparición de lo presente, el asistir a lo que aparece en la presencia.

---

<sup>24</sup> *Crítica de la razón pura* B XXX.

Si la conciencia no es un abarcante, el objeto tampoco lo es, y, en consecuencia, la conciencia puede ir más allá de él, desbordándolo. Esto es lo que la fenomenología llama el horizonte. Todo objeto, toda situación de objetivación, se perfila dentro de un horizonte; que se constituye como tal para el objeto y para la misma conciencia en tanto que donadora de sentido.

Así pues, lo dado se da orlado de un horizonte, y la relación entre el objeto y el horizonte es tal que permite seguir objetivando, esto es, que posibilita la aparición de un dado ulterior: y aquí aparece el tiempo. La intencionalidad de la conciencia es doblada por su temporalidad. La conciencia respecto del objeto es intencional; respecto de lo dado, en cuanto tiene que ver con el horizonte, es temporal. El tiempo de la conciencia, decíamos, es el que pone de manifiesto el principio de inercia. Sin embargo, para Husserl el tiempo de la conciencia presenta dos modalidades: la propia temporalidad inerte de la conciencia y la temporalidad de ésta en su respecto al horizonte.

Porque también hay en la conciencia, según Husserl, una prototemporalidad: un flujo sin sucesión. La conciencia considerada en su polo subjetivo es un presente preservado constantemente, sin sucesión temporal; un presente que se repone constantemente sin cambiar en su carácter de presente, sin proyectarlo en el tiempo. Es su noción de presentificación, tal y como aparece en sus *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

Esta postura permite a Husserl afrontar el desarrollo de la noción de *ego trascendental* como un yo no abarcante, pues es un tema que se hace accesible sólo desde la consideración de la conciencia en su prototemporalidad –el flujo temporal según la presencialidad–.

## 2. La noción de *abarcador* en Jaspers.

El tema del englobante o abarcador no desaparece del todo, pues reaparece en Jaspers de una manera problemática. El abarcador, en Jaspers, es plural; pues tiene un sentido formal, y otro más original y radical. Los abarcadores formales son tres: el *Dasein* –el hombre concebido como microcosmos–, la conciencia –que es un abarcador estático, puramente formal– y el espíritu –que es el abarcador dinámico en el que la forma construye su contenido–. Además de ellos, los abarcadores originarios o límite son la existencia y la trascendencia. El primero es un abarcador no formal, discontinuo, libre e histórico. La trascendencia es el abarcador de todos los abarcadores, e intemporal; ya que el tema del tiempo pertenece al abarcador existencial, el cual está sobre todos los horizontes pero en el tiempo. La trascendencia se conoce en situaciones límite –la culpa, el dolor, la muerte–; y al través de lo que Jaspers llama las cifras, de las cuales la más importante es el amor.

## 3. Interpretación radical del horizonte en Heidegger.

En Heidegger aparece el tema de la interpretación radical del horizonte –el tiempo en el plano de la comprensión–, y el intento de dar una versión del *ego trascendental* de Husserl que pueda hacerlo intuible.

En lo que se ha dado en llamar el primer Heidegger, la interpretación comprensiva radical del horizonte es la interpretación del tiempo como éxtasis: pasado, presente y futuro en mutua implicación y pertenencia, comprendidos en su mutua remitencia. Esta es la interpretación del horizonte en sentido puro: el tiempo como éxtasis es el horizonte del ser. A aquello que viene a hacer las veces del *ego transcendental* Heidegger lo llama *befindlichkeit*, que tiene una doble significación: sentimiento y encontrarse. *Befindlichkeit* es el estado en que uno se encuentra. Pues bien, el sentimiento auténticamente revelador del sí mismo, en cuanto éste se autoentiende con respecto del ser, es la angustia, el sentimiento ante la nada<sup>25</sup>.

En el segundo Heidegger aparece una temática nueva: el tiempo como horizonte es sustituido por la aparición del ser. En su darse, el fenómeno –*lichtung* (calvero, en la traducción castellana, pues se refiere a esos claros que aparecen en los grandes bosques)- aparece como ser. El fenómeno es revelación, aparición –*aletheia*-, desocultamiento, que se da en el seno de un ocultamiento del ser. Porque la revelación del ser es siempre *lichtung*, se da en el seno de una transcendencia que consiste en ocultarse. La temporalidad se reduce ahora al desocultamiento del ser, pues éste es epocal: el ser es quien manda en la historia; o, si se quiere, el abrirse del ser se da según épocas –la historia está compuesta de *lichtungen* distintos-. La historia es la misma ontología en cuanto desvelamiento del ser. Aquí reaparece el tema del hombre relacionado con el tema del ser, como su respecto específico: la índole del hombre es estar ordenado al ser, a su comprensión. Esta es la razón de las expresiones heideggerianas: *el hombre es el pastor del ser, el guardián del ser...* etc. Y el lugar de la aparición del ser es el lenguaje: el hombre hace habitar el ser en el lenguaje.

De todos modos, esta segunda postura de Heidegger tiene grandes inconvenientes (ligados a la eventualidad del acontecimiento del ser). Es claro que no ha continuado su propósito de darle un impulso fuerte a la ontología, y ha terminado su vida de pensador productivo en un estado de cierta perplejidad.

A Heidegger le ocurre algo, en último término, bastante trágico: la fenomenología ha logrado superar el punto de vista kantiano de la conciencia como englobante; pero, por otro lado, continúa siendo filosofía trascendental, filosofía en la que sigue siendo cierto que esa presencia, ese aparecer, es exclusivamente referido a alguien para quien esa presencia es. La presencia se define con respecto a una instancia, a un centro, en último término humano. Toda la investigación se realiza, en definitiva, *coram hominem*. Pero, justamente por esto, el hombre queda subordinado a una fatalidad inherente al ser mismo: el hombre queda subordinado a la historicidad del ser, con lo que aparece una incompreensión referida al mismo tema del tiempo. ¿Porqué queda el hombre prisionero del ser? Por el ocultamiento de éste. Si la manifestación del ser no es estable, sino arbitraria, el hombre queda totalmente sujeto a su manifestación: algo que, en definitiva, pertenece al orden de

---

<sup>25</sup> Cfr. *Qué es metafísica* (traducido con otros ensayos heideggerianos en editorial Fausto, Buenos Aires 1992).

la eventualidad, del *fatum* –voluntarismo o necesitarismo del ser-. El hombre se instala en una especie de arbitrio puro del ser, e incluso de irracionalidad.

En cualquier caso, el hombre es finitud insuperable; está absolutamente encerrado, no ya por la conciencia, sino por el ser, su historia y su eventualidad. Aquel ámbito moral que Kant había arbitrado para superar la necesidad, se evapora en un nuevo necesitarismo ontológico.

#### 4. Fenomenología y estructuralismo como consideraciones opuestas e insuficientes del conocimiento.

El intento de corrección de la filosofía kantiana por parte de la fenomenología termina sin abandonar el punto de vista trascendental, o haciendo del hombre y del conocimiento humano una finitud insuperable, mucho más trágica que la de Kant. La fenomenología, aun evitando el constructivismo *a priori* del objeto, conserva la base del planteamiento trascendental: aunque el sujeto no construya, no hay objeto sin sujeto, último punto de referencia. Un objeto sin sujeto carece de sentido. La fenomenología mantiene el carácter, por decir algo, humanístico del conocimiento.

En contraste, el estructuralismo se muestra como un radical objetivismo. Sugieren que el tema del conocimiento debe plantearse desubjetivándolo completamente. De lo que llamamos pensar hay que quitar toda connotación dinámica y toda connotación presencial respecto de uno mismo. Frente al que hemos calificado, por decirlo de algún modo, de carácter humanístico del conocimiento, y que encontrábamos en la fenomenología, el estructuralismo propugna una deshumanización del pensamiento en la que el sujeto carece de sentido: el pensamiento es radicalmente impersonal. El pensar de ningún modo debe ser asignado a un yo, sino a designaciones pronominales sin carácter supositivo –*ça pense* (se piensa...)-. El pensamiento se nos transforma en algo estático en donde sólo se dan relaciones entre elementos. Estos elementos relacionados, constituyen estructuras, totalidades, en las que las mismas relaciones entre los elementos pierden su tensión en función de la estructura holística.

Hagamos un balance. ¿No será todo esto un formidable error de fondo? ¿No será que, en rigor, estamos planteando mal el problema del conocimiento? El problema que queda planteado, y al que tenemos que dar respuesta es: ¿qué hay de la objetividad?, ¿qué hay de la subjetividad? ¿Es que el sujeto o el objeto, aisladamente, son capaces de dar razón de toda la constitución del conocimiento? El tema del conocimiento, y su estructura sujeto-objetualista, sigue latente.

### III. CONSIDERACIÓN METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO.

La posibilidad de salvar el movimiento pendular de la filosofía moderna entre subjetivismo y objetivismo debe cumplirse desde la metafísica.

En el fondo, el problema del subjetivismo y el objetivismo está, al menos parcialmente, en la aspiración a la intuición, en la pretensión de un conocimiento directo e inmediato. La intuición significa o equivale a un *desideratum* de conocimiento: aquél que sienta que la perfección cognoscitiva está en lo inmediatamente presente. Es una opinión decisiva: la de que la instancia cognoscitiva hay que establecerla exclusivamente respecto de lo inmediato, porque sólo lo inmediato no está latente, ni guarda nada oculto.

El conocimiento, mediante este postulado desiderativo que es la intuición, se cifra en la intermediación. Esta primacía de la intuición subyace tanto en el objetivismo –que reclama *id quod per se concipitur*– como en el subjetivismo: la actualidad cognoscitiva como pura correspondencia formal con lo conocido, que es –en un doble sentido– asistencia a la inmediatez de lo conocido.

Examinemos, en la filosofía de Hegel, una respuesta, o al menos una alternativa, a este planteamiento.

#### A) La filosofía de Hegel como intento de superar la intermediación

##### a) *Exposición*

Hegel, en la introducción a la *Ciencia de la Lógica*, hace una observación importante: *es preciso poner de manifiesto, frente a la precipitada intención de desembocar en un conocimiento inmediato, la importancia decisiva de la mediación.*

¿Porqué dice esto Hegel? Evidentemente, el *desideratum* de la perfección del conocimiento como intermediación –al afirmar que es la forma suprema de conocimiento– impide todo progreso de éste: la intermediación se constituye de antemano en la forma suprema y terminal de conocimiento. Ahora bien, ¿no ocurrirá que el pensamiento es de tal índole que siempre que conocemos algo en intermediación nuestra capacidad de pensar no queda saturada? ¿No ocurrirá, en definitiva, que, dada la índole prosecutiva del conocimiento, lo inmediato sólo es el punto de partida de éste?.

El diagnóstico hegeliano es taxativo: nuestro conocimiento no se puede medir de entrada por lo conocido en intermediación; o si se quiere, conocer es trascender lo inmediato. El actualismo, como absoluta correspondencia con una presencia plena, está limitado por esa presencia; la perfección del cognoscente no puede ser la pura correspondencia actualística con lo inmediatamente dado.

Entonces, la intermediación primera no puede ser más que el punto de partida, y por ello vacía: precisamente aquello a partir de lo cual se puede avanzar, trascendiendo más allá de tal intermediación. Si esto es así, ya no hay ninguna necesidad de recortar el alcance de la intuición –como hace Kant-. La perfección

intrínseca del cognoscente se mostrará en la posibilidad de superar la intuición; y trascender la inmediación es un proceso. Por tanto, insisto, no es necesario poner trabas a una inmediatez pura, porque la perfección del conocimiento no es la inmediación.

Por otro lado, el sujeto no puede ser, simplemente, actualidad. ¿Qué entiende Hegel por sujeto? Para él, el sujeto es el alma misma del proceso. El sujeto, en último término, es culminar respecto del método; y muestra entonces la importancia del método mismo, del medio o capacidad de comparecer nuevos conocimientos trascendiendo toda inmediación. La subjetividad hegeliana es, pues, la consideración dinámica, procesual, del conocimiento; en cuanto que éste es capaz de alcanzar nuevos momentos o planos gnoseológicos, superando la inmediación. El método es, justamente, la mediación; y, precisamente por eso, habría que decir que, a lo largo del proceso genético del conocimiento que se describe en la *Ciencia de la lógica*, el sujeto no aparece plenamente como tal, sino ajustado con y como el ejercicio del método. El sujeto no se distingue frente a lo últimamente alcanzado en el ejercicio del proceso de mediación: por eso sólo comparecerá acabadamente en la síntesis final.

Decir que el sujeto es método, o que el pensar es proceso, es aún indefinido: hay que establecer de qué manera lo es. Para Hegel el sujeto es método en cuanto que logra el incremento del conocimiento. El método deberá ser, por tanto, la capacidad estricta de progresar en el conocimiento alcanzando novedades, pasando de lo pensado a lo no pensado, de tal manera que lo no pensado devenga pensado. Este proceso editor de novedades no tiene, por otro lado, limitación en su capacidad. No hay nada fuera del proceso, pues lo que llamamos real va apareciendo en cada una de las fases del ejercicio del método, consagrándose en la mediación misma. Este es el sentido y la justificación de la afirmación hegeliana de que *todo lo racional es real y todo lo real es racional*, que aparece en el prólogo de su *Filosofía del derecho*.

¿Cómo podemos llegar a algo todavía no pensado? ¿Cómo mediamos? ¿Cuál es, en definitiva, la índole propia del método? Según Hegel, la negación. Si, efectivamente, la negación tiene aquello que Hegel le asigna –un fruto, un resultado–, entonces la negación es lo que más nos aleja de lo que hasta entonces se había pensado. La forma modélica de la mediación es la negación. Si tenemos A, la mediación más rotunda respecto de ella, es no-A; no-A es lo más distinto de A que se puede pensar, con tal de que efectivamente se pueda pensar. Esto último plantea la cuestión de la fecundidad pensante de la negación.

La negación en Hegel es tan metódica que permite su inversión: la reiteración del mismo dinamismo del negar, y conservar así la posibilidad de volver a negar. La negación es fecunda pues abre la posibilidad de volver a negar sin reducirse al punto de partida. La negación de no-A (no-no-A<sup>26</sup>) no es otra vez A, pura y simplemente, como podría sentar una lógica estática o una consideración

---

<sup>26</sup> Así escrito literalmente en el texto original.

determinada de la negación. En la negación de no-A la primera A está a la vez suprimida y elevada, en definitiva, negada y conservada.

La novedad, la mediación más alta que se puede conseguir respecto de A es no-A. Ahora bien, para la mediación respecto de A, su auténtica eficacia no está en llegar a un término completamente distinto de A, sino en hacernos ascender a un término superior a A; y eso supone que la negación de A no sea una simple negación, sino que ella misma sea una mediación, una negación de sí misma, doble negación. La negación doble, por ser negación es supresión, y por ser doble es conservación en asunción –elevación-. Cuando asumimos a A doblemente negada es cuando hemos consumado la mediación –*aufhebung*-.

La negación de la negación es una mediación en el sentido de alcanzar una estricta novedad; pero también en el sentido de alcanzar a pensar más, pues lo primeramente pensado ahora está integrado, ya no es algo aislado. La mediación tiene, pues, un carácter generalizador, que es lo radicalmente nuevo del proceso. Mediante éste se logra una integración de todo lo conocido en la universalidad, que, en definitiva, es una auténtica ampliación del pensamiento: antes pensábamos A, ahora la pensamos integrada. Realmente, la negación, donde tiene su carácter definitivo de mediación, es aquí: lo más distinto de A es que A no sea única (A y no-A)<sup>27</sup>. El proceso de incremento del conocimiento, cuyo objetivo final es pensarlo todo, supone que los diversos momentos del proceso hasta llegar a la totalidad objetiva, han de ser progresivamente pensados, integrados en una generalidad cada vez mayor.

No debemos olvidar que, en último término, el método es el sujeto. Esto quiere decir también que la integración de A, su universalización, es más subjetiva que A. ¿Qué quiere decir que la mediación sea más subjetiva que la inmediatez? Simplemente que la mediación, la síntesis, es el auténtico pensar A. La mediación es un proceso de totalización en que se consigue que lo pensado no sea únicamente una determinación aislada, sino englobada, integrada; y, por otro lado, es un proceso de subjetivización, de aparición, progresiva y correlativa con el proceso, del sujeto.

La pregunta que debemos hacer ahora es la siguiente: ¿Es éste un proceso abierto o no? ¿Existe una síntesis final, un círculo de todos los círculos? Hegel cree que, mediante síntesis sucesivas, se logra integrar todo lo pensado, de manera que se llega a una situación terminal en la que lo pensado es el sujeto pensante mismo. Para Hegel existe, pues, una síntesis final, rotunda mediación, que es integración total; y en la que, como el todo de las determinaciones logradas en las sucesivas integraciones, alcanza a reconocerse la subjetividad absoluta (divina). En la síntesis total se realiza la identidad sujeto-objeto.

## b) *Crítica*

---

<sup>27</sup> Polo esquematizó más tarde la dialéctica hegeliana (cfr. *El hombre en nuestra situación* ya citado) con estos tres símbolos: A, no-A, A y no-A. El tercer momento, la segunda negación, niega la separación de los momentos previos, reúne A y no-A.

1. Desde el punto de vista del objeto.

Analicemos la objetividad hegeliana intentando dar respuesta a la pregunta que dejábamos planteada al final del capítulo anterior: ¿qué hay del objeto?. En la dialéctica hegeliana lo que hay es una confusa amalgama metódica, que intentaremos deshacer con las siguientes observaciones.

Lo primero que debemos preguntarnos es si existe una determinación cognoscitiva que sea negativa y que perdure siempre. Esto sería necesario para la mediación, y para que la síntesis culmine en identidad. Independientemente del hecho de que en la *Ciencia de la lógica* haya muchas antítesis y síntesis que no son tales, hay otro problema más radical: la mediación no puede ser negativa en forma universal. Veamos.

Aristóteles afirma que, dadas dos nociones A y B, jamás B es no-A. Hay que darse cuenta de que, de ninguna manera, no-A es la ganancia radical respecto de A, justamente porque está siempre determinado por A. La dependencia de no-A respecto de A, en cuanto negativo suyo, anula la pretendida ganancia radical del conocimiento.

Por otro lado y además, la tesis de que todo A tiene un no-A tal que constituiría una determinación –como tal- positiva, se resuelve en una tesis distinta: toda noción puede dar lugar generativamente a otra noción, mediando la negación. Esta tesis es falsa. Hegel no se ha dado cuenta de que la pretendida novedad de no-A no es absoluta, y de que no-A solamente se puede determinar si A es capaz de respaldar dicha determinación. Es patente que por el hecho de negar A no llegamos a una realidad determinadamente distinta de A. Esto no ocurre en ninguna noción porque no existe ninguna que sea pura y exclusivamente función negativa determinada de otra. De ningún modo un no-gato es la noción de ratón. Las nociones no devienen determinadas a partir de una indeterminación.

La filosofía de Hegel pretende proceder en función de un sistema, entendido ahora como una génesis de las nociones que entre sí forman un conjunto. El sistema, o la filosofía sistemática, es una hipótesis acerca del conocimiento según la cual una noción es pura y estrictamente función de otra noción, y se define como tal. El pensar dialéctico es un modo de realizar esta hipótesis sistemática. Pero el conocimiento, como tal, no es sistema porque no es posible la génesis estricta de lo conocido a partir de lo conocido (lo cual no anula, entre otras cosas, el raciocinio; pues, en él, la conclusión no está generada por las premisas: la conexión entre los términos es, en cambio, establecida por el término medio).

Además hay que notar que, si admitimos la primacía de la mediación, tenemos que negar que, en algún momento, se dé aislada la inmediación y sólo ella. Si las nociones no son generadas por nociones, hay que decir que todas tienen un componente metódico: ninguna es inmediata.

Por último, la síntesis no puede ser el tercer momento, es decir, no hay por qué postponerla tanto, hasta la reduplicación de la negación; aunque esto no quiere decir tampoco que sea inmediata. La generalización es el carácter medial mismo de la negación en tanto que tal; y por ello no tiene por qué ser antecedida por otra

negación previa. Lo general tiene un carácter indeterminado a partir de las determinaciones, nunca el de una síntesis de un proceso mental.

2. Desde el punto de vista del sujeto.

¿Es correcta la interpretación hegeliana del sujeto como método? Hay que decir que no: en último término, porque la identidad sujeto-objeto a la que conduce es un mal *status* para la identidad misma; y una mala interpretación de la subjetividad, tanto humana como divina.

Por lo pronto, para Aristóteles el sujeto no se puede entender desde el punto de vista de la actualidad objetiva; porque el sujeto, de entrada, no es acto sino potencia de conocimiento objetivo expreso: el conocimiento considerado subjetivamente es una *tabula rasa*. El intelecto agente, por su parte, tampoco es coactual; es acto, pero no ajustado al objeto actual, pues desborda y acompaña todo el ejercicio activo de la inteligencia.

En el caso de que haya conocimiento de algo, ¿el sujeto se convierte en mera coactualidad, pura correlación con la cosa conocida? No: el sujeto no puede ser una simple coactualidad; o, si se quiere, el paso de la potencia al acto, desde el punto de vista de la subjetividad cognoscente, no puede querer decir simple conmensuración, mera correlación con el objeto. Tal correlación acontece en el acto cognoscitivo, pero no es el sujeto entero. El conocimiento, como pura correlación sujeto-objeto, está tomado a un nivel muy simple de consideración. El sujeto tiene que ser algo más que esto (mejor, alguien más); pero, aquí surge la pregunta: ¿dicho más se logra mediante la consideración metódica del sujeto propia de Hegel?

Por el momento hay que decir lo siguiente: el sujeto como acto es más que un proceso de incremento de las determinaciones conocidas. Si queremos mantener, en términos de identidad, el sujeto y el objeto conocido, tenemos que postular dos cosas: que esta identidad, en cualquier caso, implica una *prioridad* radical del sujeto, y además que tal identidad de suyo es originaria en acto, de ninguna manera el término de un proceso. Considerado metafísicamente, el sujeto no puede ser un proceso hacia lo conocido teniendo como meta la identificación con él, porque entonces habría un trayecto en acto, toda la mediación, en que el sujeto es parcialmente desconocido. Pero un sujeto de conocimiento ignoto está, precisamente como sujeto de conocimiento, ausente.

En último término, para Hegel el proceso tiene como fin la identidad sujeto-objeto, el autoconocimiento del sujeto reuniendo todas las determinaciones alcanzadas en el proceso. Eso se establece en forma sintética o, lo que es igual, copulativa. Pues bien, hay que negar que la identidad sea copulativa. La versión de la identidad que da Hegel en la síntesis  $-A$  es  $A$  se resuelve en una identidad copulativa  $-A$  y  $A$ ; porque las *aes*, por así decirlo, no son idénticas cada una por su lado, sino que alcanzan la identidad sólo cuando se constituye la relación entre el sujeto (primera  $A$ ) y todo lo pensable (segunda  $A$ ). El secreto de la filosofía de Hegel está en la “y” copulativa con la que se enlazan sintéticamente ambas *aes*, alcanzando la identidad; la cual se constituye como tal en la autorreferencia del

sujeto que sintetiza todo lo que ha alcanzado a pensar durante el proceso, y así se conoce.

Esta interpretación de la identidad es insuficiente porque no es originaria, y en la tradición existe una interpretación de la identidad superior a ésta. “A es A” no se resuelve en forma copulativa, lo cual tiene un claro carácter aditivo y progresivo. Hay que darse cuenta, más bien, de que A tiene que ver con A originariamente; o, lo que es igual, que el sujeto absoluto no tiene que transitar hasta objeto alguno. El sujeto humano es más que objeto; y aunque carezca de carácter originario, con respecto al objeto, tampoco ha de transitar, sino que al conocerlo *eo ipso* lo supone, porque es superior a él.

Si la identidad resultante entre sujeto y objeto no es originaria, el propósito de lograrla que constituye la mediación, imposibilita la libertad, al quedar el sujeto atrapado en el objeto, al que necesariamente tiene que transitar para constituir tal identidad. Ante esto hay que decir que el sujeto alcanza lo conocido, pero de tal forma que su acto de ser no se agota en ello. Como he procurado mostrar en *El acceso al ser*, la realidad del cognoscente no consiste en una dilatación del pensamiento<sup>28</sup>.

En resumen: la interpretación del sujeto como método lleva a considerarlo como uno de los miembros de la identidad. Desde el punto de vista del sujeto el método es el paso, el tránsito del sujeto al objeto, a lo conocido. El carácter metódico se consuma en la síntesis final, e implica que el objeto se añade –carácter aditivo de la identidad final- al sujeto.

El sujeto no es el método; como tampoco el objeto es inmediato. ¿Qué hay pues del conocer?, ¿de la relación que los une?.

#### B) La noción de intelecto agente: planteamiento metafísico del tema del conocimiento

Hegel se equivoca al considerar al sujeto como método.

La manera con que Aristóteles expresa el carácter no metódico del sujeto es su famosa teoría del intelecto agente. El hacer inteligible, de ninguna manera puede ser un método, sino que tiene que estar dotado de una propia suficiencia, según la cual el inteligible es hecho no propiamente inteligible, sino sólo inteligible en acto; es decir, sin que ese hacer sea un método o una elaboración del inteligible estrictamente considerado, una producción suya. El intelecto agente es precisamente la radical renuncia a la categoría de acción productiva para el entendimiento, pues el inteligible se constituye como tal en acto, por virtud de un acto.

La cuestión que se plantea es cómo explicar la fórmula tomista: *lumen intellectus agentis facit intelligibilia*<sup>29</sup>, sin tener que recurrir a una consideración

---

<sup>28</sup> Aunque el método comporte una dilatación interna del pensamiento (...), la realidad del cognoscente ¿consiste en una dilatación interna del pensamiento? (...) Lo que se quiere decir es que el sujeto no es real en relación a una intensificación del pensamiento. *El acceso al ser*, o. c. p. 236.

<sup>29</sup> Cfr. *Summa theologiae* I, 87 c.

productiva, física, categorial, o a una pluralidad de causas, que nos haga perder el orden trascendental en el que se inscribe. El tema del intelecto agente es algo más que una mera pieza teórica: es el planteamiento trascendental del tema del inteligible, que se lleva a cabo negando en absoluto la pertinencia al respecto de una *kínesis*. Paralelamente, el *intellectus agens* no es una subjetividad como método, ya que el inteligible en acto tampoco es lo último de un proceso, su resultado; porque si lo fuera habría un camino hacia él, ignoto en cuanto que antecede al objeto entendido.

El inteligible depende radical y unitariamente de una instancia última, y el intelecto agente es la puesta en conexión de aquél con esta instancia, constituyéndolo así justamente como inteligible en acto. El intelecto agente es el acto correspondiente al inteligible, el acto de los inteligibles en acto; a los que pone en conexión – he aquí todo su “hacer”- con la instancia última, anhipotética, que es el ser.

Por consiguiente, el ser se considera acto del inteligible de una manera estrictamente no metódica: porque el ser es comunicativo *ex-se*. Ser en participio es ‘siendo’. ‘Siendo’ no significa determinación *in-se*, sino comunicación participada *ex-se*. La conexión con el ‘siendo’ del ser es aquello que precisa el inteligible para ser en acto. Lo inteligible se constituye como tal en tanto que el *lumen intellectus* lo conecta con el ser, lo deriva como siendo, viniendo de lo anhipotético, que es el *esse* como acto. Solamente si el *esse* como acto se comunica al inteligible, éste aparece como tal; pero su aparecer presupone el *lumen* conexivo. Sin el carácter *a priori* o anhipotético del *esse*, el inteligible no se podría constituir como tal, o sea, *essendo ex esse*. En suma, el inteligible, en su mismo carácter de inteligible, se constituye por su conexión con el acto de ser.

De este modo la verdad pertenece al ser, siendo uno de los trascendentales. La verdad, alguno de cuyos sentidos ya hemos distinguido aquí, es también previa al plano de la manifestación del ser y, en este sentido, causada desde el *ex* radical del acto de ser –*esse rei*-. Este anteceder de la verdad a la manifestación ha de ser entendido como una conexión remitida a la comunicación de la fundamentalidad del *esse*. A su vez, la *prioridad* trascendental –fundamento de la comunicación con respecto a la cual cabe la misma verdad- no puede entenderse como un carácter metódico unilateralmente progrediente del sujeto. El sujeto no es fundamento; la libertad no es de orden causal. La discrepancia con Kant en este punto es drástica y radical.

Para Sto. Tomás el acto y su actuosidad no tienen nada que ver con una reserva ante la acción de pensar; y, por lo tanto, no exigen tránsito alguno: hay que admitir pues, que el inteligible, en la imagen, es el inteligible en potencia. La conexión iluminante del inteligible no lo fabrica sino que lo remite a la fructuosidad misma del ser. Por ello, el acto y su actuosidad –el *esse* y su *essendo*, su comunicación- no son metódicos. La actuosidad del acto hay que verla no como un proceso hacia un término, sino como la fecundidad misma emergente según una insistencia afirmativa asegurada desde el carácter primordial del acto.

El inteligible ha de ser remitido a un *prius*, pero de ninguna manera a un sistema. Espinosa representa en la historia de la filosofía el intento de pensar ese *prius* desde la noción de totalidad sistemática. La consideración unitaria de la totalidad, en Espinosa, recibe el nombre de *natura*. Su metafísica, en la que la noción de todo es la prevalente, podría ser denominada entonces naturalista. Esta metafísica es insuficiente: la noción de todo no es consumativa pues le falta, justamente, la fundamentalidad. La radicalidad de lo anhipotético nunca se halla en la noción de todo; el cual, de ningún modo, puede ser el *prius* fundamental.

El conocimiento humano es irrestricto y, en la misma medida en que lo es, hay que afirmar que no concluye en la noción de todo (concluir no como conexión remitente, sino como finalización, como término). Cualquier noción de todo, siempre deja algo fuera; generalmente al cognoscente, pero también al fundamento. Un conocimiento totalizado es algo limitado por esa misma totalidad y, en su raíz, anulado; pues el conocimiento no puede ir a totalizarse, y, no siendo ése su destino, antes de arrancar se inhibiría.

Dentro del tomismo, el que la totalidad no es la última palabra en el conocimiento encuentra, a nivel de objeto, su justificación en la teoría de la abstracción, y en la diferencia entre abstracción total y formal. La abstracción total es la que acontece por la línea de la extensionalidad, y con ella se constituyen las nociones generales. Por abstracción total de las nociones de gato, perro, etc., obtenemos la noción de animal, noción genérica. La abstracción formal, en cambio, no es extensiva, sino intensiva, profundizadora; destacando lo que en la noción hay de más formal y profundo, menos material o indeterminado, menos potencial.

Paralelamente, la noción de ente tiene dos sentidos, según sea el resultado de una abstracción formal o total. El ente como noción abstraída según la abstracción total es el más vacío y general de todos los conceptos y, por lo tanto, el más imperfecto. El ente, considerado según la abstracción formal en cambio, es *id quod habet esse*, una remisión al ser. En cuanto remisión al ser el ente renuncia a constituirse de manera terminal como concepto, y excluye así que concebir sea la manera más adecuada de pensarlo. Esta consideración de la radicalidad nos abre el ente a la trascendencia, nos remite al *esse*.

Por otro lado, considerando el orden de la abstracción total, las generalidades que se consiguen entrañan un juego entre las indeterminaciones y las determinaciones correspondientes a aquéllas. Este juego no se detiene en sentido estricto; o, si se quiere, la tesis aristotélica de que existen géneros supremos no es cierta: siempre existe la posibilidad de generalizar más. La generalización es un proceso al infinito: siempre cabe encontrar una noción más general. Nuestro entendimiento, ni siquiera en la línea de la abstracción total, termina en la totalidad objetiva absoluta.

Nuestro conocimiento objetivo exige la remisión al ser según la línea de lo inteligible implícito, por la cual llegamos a que no hay conocimiento objetivo terminativo del *esse*. A una constatación similar lleva la consideración del sujeto cognoscente. La tesis aristotélico-tomista pertinente al respecto, y que ya hemos citado aquí, es tajante, taxativa: *el intelecto en acto y el inteligible en acto son uno*

*en acto*. Con esto se niega rotundamente que el uno sea de lo otro, o se reduzca a él, ni viceversa. No hay ningún paso, ningún tránsito entre ambos: son uno en acto, se encuentran en acto; ninguno de los dos excluye ni suplanta, sino que concurren. La conexión remitente es asistida por la comunicación *ex se* y, a su vez, asiste a ella como núcleo efusivo.

Veamos si somos capaces, al fin, de entender cómo el conocimiento es irrestricto en cuanto unidad en acto. Lo nuclear del conocimiento es asistencia efusiva, una en acto (noción de encuentro) con la asistencia comunicativa. En esta unidad, lo inteligible no se reduce a ser objeto del sujeto y el intelecto no se reduce tampoco a ser intelección de lo inteligido: en vez de tránsito, encuentro, unidad de acto. Y superabundante; porque, como tal unidad es el encuentro de comunicación y efusión, está dilatada desde el *esse* y hacia el sujeto (al que he denominado núcleo del saber).

Esta segunda dilatación significa que cabe además entender que se entiende. En la unidad en acto, lo inteligido no es la perfección por antonomasia del inteligir como acto. Por eso digo que este acto, conexión remitente, es nuclear, no se pierde en la efusión. No perderse significa, por lo pronto, alcanzarse en acto: entender que se entiende es un incremento nuclear del acto del conocimiento alcanzado por encima del encuentro. Esta es una de las dimensiones del carácter irrestricto del conocimiento: la infinita agilidad según la cual el entender transparece, o le es propio no agotarse en lo que entiende entendiéndolo. El entender se alcanza a sí mismo con prioridad respecto de lo inteligible en tanto que lo entiende: en tanto que lo entiende, el entender es alcanzado como acto. Entender es la estricta consideración de la *prioridad* del *esse* respecto de lo inteligible, en cuanto que dicha *prioridad* se corresponde con un alcanzarse antes de, o en vez de, terminar en el inteligible.

Justamente a este nivel conviene plantear el tema del sujeto. Mientras busquemos la comprensión del sujeto de tal manera que comporte que quien conoce, y en tanto que conoce, se enfrenta, transita o envuelve al objeto, hemos renunciado a alcanzar la subjetividad. Pero el planteamiento del tema es correcto si nos damos cuenta de que el conocimiento es irrestricto, alcanzándose en vez de terminar en el inteligible: pues entiende que entiende.

De este entender que entiende depende la conciencia; la cual, en rigor, no es abarcante (Kant) ni conciencia de *noema* (con intermediación de la noesis: Husserl), sino la asistencia del *lumen intellectus* a la unidad en acto con lo entendido. Dicha asistencia es, antes que nada, presencia, haber: entender y entendido no excluidos entre sí, sino reducidos a mismidad; mismidad significa presencia, antecendencia que obtiene, haber<sup>30</sup>. En suma, el carácter irrestricto del conocimiento hay que cifrarlo, por lo pronto, en el nuclear alcanzarse en que su acto no se reduce a relación con el objeto. Paralelamente, objetivar es ob-tener; la antecendencia significa que dicha relación es superflua, que no hay que terminar en el objeto (*peras*: término, acabamiento; la praxis cognoscitiva no tiene *peras*, sino que posee el fin).

---

<sup>30</sup> Polo utiliza aquí algunas descripciones del límite mental, pero sin mencionarlo.

En atención al entender que entiende se puede decir que el conocimiento objetiva dependiendo del núcleo, que el inteligible asiste desde el ser, *ex se*, y de este modo el ser no queda, como trascendencia, inadvertido. Entender que se entiende, más que una vuelta a sí mismo, es la nuclearidad alcanzada, sin perjuicio de la efusión: una auténtica conservación donal, que permite hablar del sujeto como subsistencia. Todo entendimiento depende de una subsistencia, de una persona. Alcanzar el núcleo personal es distinto de la identidad originaria, que es exclusivamente divina.

Dicho esto podemos retomar el tema del objeto. ¿Qué quiere decir entender el inteligible? Sería una equivocación considerar al inteligible como una inmediatez: no quedaría remitido al *esse*; pero sin la comunicatividad *ex se* el inteligible no se constituye como tal. Además, la inmediatez es incompatible con depender del núcleo, pues la inmediatez es terminativa. ¿Es posible escapar de la interpretación terminativa del objeto? ¿Hay en la filosofía tradicional alguna indicación al respecto?

Según Tomás de Aquino el verbo mental –el inteligible– es manifestativo y declarativo del *esse*: es el llamado tercer sentido de la verdad. Lo que el entendimiento tiene de asistencia, de palabra, de verbo, es el modo según el cual se logra –se obtiene– el tercer sentido de la verdad. La comunicación del ser, el inteligible hecho en acto por conexión remitente, es, objetivamente, la manifestación y declaración del ser. El tema del objeto es, pues, inseparable del tema del verbo mental. Y ¿cómo es la referencia del entender al verbo? Juan de Sto. Tomás lo expresa del siguiente modo: el entendimiento, respecto del verbo mental, lo forma y lo entiende. Juan de Santo Tomás, en fiel comentario al aquinate, dice: *el entendimiento, conociendo, forma el objeto que entiende, y, formándolo, lo entiende*<sup>31</sup>. El entendimiento forma el verbo; por tanto, queda excluida la inmediatez. Asimismo, después de formarlo, lo entiende: he aquí evitada la terminalidad. Y esto es, justamente, la congruencia, la conmensuración de lo dinámico y lo nocional del entendimiento. La incongruencia es, precisamente, la no conmensuración, la desmesura de uno de los dos aspectos del conocimiento: lo nocional o el método.

Así pues, el tema del objeto es metódicamente el tema del verbo mental, la coimplicación del formar y el entender; la conmensurabilidad entre la noción y el modo de establecerla, según la cual el objeto no es terminativo. En la coactualidad del intelecto y lo entendido, en la operación cognoscitiva, encontramos la superación del esquema sujeto-objetualista de la modernidad, encontramos finalmente el entender, a mi juicio, omitido en la crítica kantiana.

---

<sup>31</sup> *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, nº 13.

## Apéndice

A la vista de los logros obtenidos en esta exposición podemos ahora replantear la temática kantiana: ¿cuáles son los profundos motivos que dominan toda la *Crítica de la razón pura*? Anteriormente iniciamos la respuesta a esta pregunta; ahora, intentaremos puntualizar un poco más el tema.

La filosofía kantiana es una toma de postura frente a Espinosa, al que, en cierta manera, había venido a dar razón el mecanicismo físico, que se presentaba como un determinismo. El naturalismo espinosista es, para Kant, una clara pérdida de la condición propia del hombre, que es un agente libre. Por otro lado, en cambio, Kant está convencido de que la física de Newton es cierta.

Ante esta tesitura, la tarea de Kant consistirá en liberar al hombre de una necesidad que parece dominarlo todo y que imposibilita, por tanto, el deber ser, la moral; la cual pide, justamente, la posibilidad de hacer algo de acuerdo con una ley que no es física –determinista–, pues está regida por el principio de finalidad y no por el de causalidad. El procedimiento kantiano para este cometido consiste en limitar el alcance del determinismo: hay que poner límite a la física, al pensar determinista, para recuperar al hombre como ser libre y, por tanto, como agente moral.

¿Cómo liberamos al hombre de la necesidad que supone un mundo físico regido por leyes inexorables? La respuesta de Kant constituirá su famoso giro copernicano: liberándolo de estar inmerso en él. El hombre no es un ser abarcado por el espacio, pues éste sólo es la forma *a priori* de la intuición sensible externa, la condición que pone el hombre para representarse una multiplicidad fenoménica. El sujeto se sale así del espacio y funciona con respecto a lo que en él se encuentra, como estableciendo reglas y leyes mediante categorías o conceptos, los cuales son funciones mentales que establecen conexiones y determinan la unidad de lo que en el espacio aparece. El sujeto ya no es meramente empírico, sino trascendental: se convierte en el legislador que establece, en tanto que conoce, la necesidad lógico-trascendental del mundo. El hombre no es un ente intramundano, pues lo intramundano es legislado por él, en cuanto que sujeto trascendental.

¿Podemos asegurar, después de este giro, que el sujeto trascendental ha eludido definitivamente la necesidad? La respuesta lamentablemente ha de ser negativa. El sujeto como legislador se proyecta en la necesidad, sigue ligado a ella; no padeciéndola, pero sí como su condición de posibilidad. La descosmologización del sujeto es aún insuficiente; pues el sujeto, aun no siendo intramundano, está adherido al mundo, ya que su índole trascendental tiene como contrapartida, en último término, el constituir necesariamente, desde sus formas *a priori*, la naturaleza física. Ahora bien, el establecimiento de la conciencia como generalidad constituyente, supone que el sujeto queda ligado a la objetividad; constituida necesariamente por él, pero sin que, por esa línea, aparezca la finalidad.

La victoria de Kant sobre el necesitarismo espinosista debe ser considerada entonces como pírrica. En rigor, el sujeto trascendental no es libre en tanto que es espontáneamente legislador y apriorísticamente receptor, pues el sujeto

trascendental se proyecta en la necesidad, en la legalidad física, siendo ahora su punto de partida. La *Crítica de la razón pura* para el hombre, en tanto que ser libre y moral –y esto es a lo que Kant aspira-, es una frustración; y en sus resultados una declaración de agnosticismo. La *Crítica de la razón práctica* será la enunciación taxativa de que la auténtica realidad del sujeto es la libertad, la cual no puede encontrarse en su espontaneidad cognoscente. Kant negará, por tanto, que el sujeto trascendental –en cuanto constituyente y última condición *a priori* de la objetividad- sea real: la estricta consideración posicional del sujeto trascendental es la libertad, que ha de ser considerada como el *factum* de la razón práctica.