

MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 19 (2008)

ISSN: 1699-2849

**LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL
EN KANT, HEIDEGGER Y POLO**

AUTOR: JUAN MIGUEL CALDERÓN ALMENDROS
DOCTORADO EN FILOSOFÍA, 2º curso (2005)
TRABAJO TUTELADO DE INVESTIGACIÓN (D.E.A.)
TUTOR: DR. D. **IGNACIO FALGUERAS SALINAS**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

ÍNDICE

1. **PLANTEAMIENTO**.....
2. **INTRODUCCIÓN A LA SENSIBILIDAD**.....
3. **LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL EN KANT**.....

4. <u>LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL EN HEIDEGGER</u>	
5. <u>LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL EN POLO</u>	
6. <u>CONCLUSIÓN</u>	
7. <u>BIBLIOGRAFÍA</u>	

1. PLANTEAMIENTO

La presente investigación, correspondiente al periodo de investigación tutelado de segundo de año doctorado, tiene como cometido realizar una primera aproximación histórico-filosófica a algunos problemas de la Teoría del Conocimiento. Pero como conocer es algo propio de la persona humana, hemos de enmarcarla dentro del vasto ámbito de la Antropología filosófica, en su acepción trascendental o radical, no meramente descriptiva.

La dualidad humana, manifiesta en todos los campos de la Antropología, pero especialmente en los radicales: los pares cuerpo-espíritu, naturaleza-libertad, sensibilidad-entendimiento, tiempo-atemporalidad, etc., hacen del hombre un ser problemático, en la teoría y en la práctica, e instan a la búsqueda de alguna conciliación.

En concreto, la investigación que se va a desarrollar atiende a la dualidad sensibilidad-entendimiento, y para aproximarse a su tema se remonta al enfoque de dicho problema en algunos de los grandes filósofos modernos, tales han sido KANT y HEIDEGGER, así como al autor que, en nuestros días, ha desarrollado una de las teorías del conocimiento más amplia, cuidadosa y completa hasta ahora escritas, a saber, LEONARDO POLO^[1].

La elección de estos autores para una primera toma de contacto con los problemas del conocimiento humano se basa no sólo en el valor de sus aportaciones aisladas, sino sobre todo en las posibilidades dialógicas que ofrecen sus diferentes posturas para abordar el tratamiento de la dualidad sensibilidad-entendimiento. Sus posturas son ciertamente contrapuestas, pero por paradójico que parezca, esa contraposición supone muchas afinidades, que al aprendiz le resultan sumamente aclaratorias para la comprensión de los problemas. Además, como HEIDEGGER se remite a KANT, y POLO a ambos, el método de mi aproximación puede permitirse seguir el encadenamiento histórico para investigar la dualidad mencionada. La idoneidad del tema y de los autores elegidos que dan título al trabajo (“La imaginación trascendental en Kant, Heidegger y Polo”), sólo podrá mostrarse, no obstante, en el decurso de la investigación. Sólo adelantaré, para justificar la elección de la imaginación como objeto directo de estudio, que en KANT (primer autor estudiado) es la imaginación el medio que permite enlazar sensibilidad e intelección.

En mi investigación procederé en dos pasos: realizaré, primero, un estudio de la imaginación trascendental en cada autor, que nos permita entrar en los pormenores

de sus planteamientos; y después haré, a modo de conclusión, un análisis comparativo breve de los resultados obtenidos. Con ello se habrá conseguido un doble objetivo: por una parte se habrá hecho camino a pie junto a KANT, HEIDEGGER y POLO; por otra, se podrán ver los problemas como en un mapa. Lo primero nos permitirá ofrecer un estudio histórico-filosófico; lo segundo nos ayudará a situar teóricamente el problema.

Una introducción, dedicada a la sensibilidad, precederá a los dos pasos señalados, con ella se pretende cumplir un doble cometido. Por una parte ella quiere servir de suelo sobre el que fundamentar las teorías modernas y contemporáneas, las cuales están en conexión con los planteamientos antiguos y medievales. Sólo entablando un diálogo con los distintos periodos, cabe salvar, en alguna medida, sus distancias. Por otra parte, sirve para un más progresivo desarrollo de la exposición del pensamiento de LEONARDO POLO, a cuyo pensamiento plantearé una dificultad.

Puesto que la aproximación al problema se hace desde una consideración histórico-filosófica, he creído necesario en esta primera investigación acceder directamente a los textos mismos de los autores, antes que a sus comentaristas. De ahí el papel central que dentro de la bibliografía utilizada han ocupado las obras: *Crítica de la razón pura*, Kant y *el problema de la metafísica* y el *Curso de teoría del conocimiento humano*, II, de KANT, HEIDEGGER y POLO, respectivamente. Además, fuera de las grandes exposiciones de conjunto, los estudios especializados en la doctrina sobre la imaginación de estos autores son escasos, cuando no nulos. Al final recogeré la última bibliografía conocida por mí, a la que todavía no he podido tener acceso, y que tomaré en consideración en estadios sucesivos de la investigación.

2. INTRODUCCIÓN A LA SENSIBILIDAD

El tratamiento tradicional acerca del alma, siguiendo el desarrollo aristotélico-tomista, hace prevalecer frente a la diferenciación en grados de vida, el carácter unitario de la misma. Los seres vivos pueden tener uno, dos o tres de estos grados, pero no más de un fin. Esta única finalidad se hace especialmente notoria en la sensibilidad, ya que esta, aun diferenciándose netamente de las otras dos, no posee un fin propio. Efectivamente, en los mamíferos superiores, es la facultad estimativa la que unifica y supedita la sensibilidad a la vida vegetativa: el conocimiento es para el desarrollo de la conducta. En el caso del hombre, la vida sensible ocupa un lugar intermedio, ya que permite tanto satisfacer las necesidades orgánicas como desplegar desde ellas las capacidades superiores: inteligencia y voluntad. Dado que la vida sensible en el hombre está ordenada a la intelectual, y que ésta última en cuanto pura teoría, no se ordena al desarrollo de la conducta, el fin único del hombre complejo es el conocimiento de la verdad: la libertad.

Por otra parte, el método de estudio psicológico de estos autores, permite enlazar el tratamiento fisiológico actual con el modo filosófico de abordar los temas, ya

que hablar de sensibilidad es hablar de facultades orgánicas, pero también de operaciones y objetos.

Lo riguroso de ambos aspectos justifica el que la introducción sea planteada como breve interpretación y continuación de una filosofía de corte aristotélico-tomista. Breve interpretación porque no pretende esta introducción (no puede) ser un estudio de los pormenores del pensamiento de estos gigantes de la filosofía. Continuación, porque pretende ser filosófico, no histórico. Se trata tan sólo de servirme de algunos aspectos de sus filosofías para entablar con ellos un diálogo actual.

Concretando el estudio, queremos esclarecer qué unidad conviene a sensibilidad y entendimiento. En este primer apartado nos centraremos exclusivamente en el conocimiento sensible y en la unificación del mismo.

El conocimiento es para el aquinate, como lo fuera antes para el estagirita, una posesión inmaterial, objetiva. El objeto es lo poseído por la operación inmanente. La operación es la pura antecendencia. Para TOMÁS DE AQUINO, por tanto "*cognoscens et cognitum se habent sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium*. El cognoscente y lo conocido se relacionan como dos de los cuales se hace un principio del conocimiento (que es acto)"^[2]. Ahora bien, la consideración del conocimiento como acto no elimina la potencialidad de la facultad en tanto que esta es, no ya la operación, sino su principio.

La pluralidad de facultades da lugar a la pluralidad de operaciones y objetos. Cada operación tiene su objeto, y las distintas operaciones obedecen a una dinámica ascendente encaminada a la objetivación de las operaciones anteriores; la limitación de los niveles inferiores se supera desde los niveles superiores. Así pues, el conocimiento es jerárquico, comienza por la sensibilidad externa y se perfecciona con la sensibilidad interna, que es una aclaración (no una sustitución) de la anterior.

La sensibilidad externa está compuesta por: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Cada uno de los órganos es entendido como materia informada, en la que la forma mantiene cierta potencialidad, es decir, no se agota en la información. Sólo una forma que sea potencia activa permite inmutar sin desplazar (dentro de un cierto rango). A su vez, la realidad física que inmuta al órgano ha de ser entendida como concausalidad, a pesar de que el objeto sea forma destacada. A la inmaterialidad del objeto ya hemos aludido, también su ineficacia es patente, pues el fuego pensado no quema.

La forma destacada es respecto del ver, lo visto, siendo siempre *un* color; respecto del oír, lo oído, siendo siempre *un* sonido; respecto del oler lo olido, siendo siempre *un* olor; respecto del gustar, lo gustado, siendo siempre *un* sabor; respecto al tacto *un* rango táctil. El que en el tacto podamos diferenciar objetos nos puede conducir a una diferenciación de facultades (no es lo mismo la dureza que el frío). Cada uno de estos objetos son exclusivos de su operación, razón por la cual son denominados sensibles propios. Junto a los sensibles propios, la tradición aristotélica

ha nombrado a los sensibles comunes: movimiento, quietud, número, figura y magnitud. Son comunes por estar presentes vehiculando a cada sensible propio: el color, el sonido, etc., no se dan sin forma, tiempo, extensión, etc. No obstante ser comunes, están perfectamente aislados desde su propio nivel, pues la magnitud mancha roja no es audible. Más aún, parece obvio que los sensibles comunes no deben ser considerados unívocamente, ya que mancha es a color lo que rastro a olor, sin que mancha y rastro sean entre sí comparables, como no lo son verde y jazmín. Ciertamente podemos considerar movimiento, quietud, número, figura y magnitud, unívocamente, pero entonces no estamos considerando los sensibles comunes.

Pero la conmensuración ver-visto no pone en juego al ser vivo. Ello apunta al proceso ascendente sin el cual la unidad es perdida. Si el par operación-objeto no es asumido por otra operación, el objeto no es tal al vivo, con lo que respecto a él no es objeto en absoluto. Esta disgregación atenta contra la unidad de la vida. La facultad con la que se comienza a evitar la disgregación es el llamado sensorio común.

Los sentidos externos sólo son funcionales en la medida en que son *integrados* desde arriba, lo que indica que, respecto al sensorio, son posteriores según la causa formal, pero anteriores según la causa material. Eso ocurre con cada una de las facultades.

El sensorio común cumple según lo enunciado la función, inadecuadamente llamada, de conciencia sensible. En el objeto la operación es tácita, lo que requiere de una nueva objetivación. Se objetiva la operación, según un sentirla, o mejor aún, un percibirla: se percibe que se ve lo verde. Por este medio la sensibilidad externa no queda aislada (comienza el ascenso), aunque es necesaria la continuación.

Se dice común por unificar lo diverso de la sensibilidad externa según un rango perceptivo. El rango perceptivo se corresponde con la discriminación de las operaciones de la sensibilidad externa: ver no es oír, pero esa negación no proviene ni del ver ni del oír, porque aisladamente no son comparables, no permiten ni siquiera la percepción de la diferencia. En el sensorio común la diferencia sólo es percibida.

En cuanto potencia, la inmutación debe provenir del acto de la facultad sensible externa, y teniendo en cuenta que percibir es un cierto sentir este acto y que no puede ser auténtica conciencia, sólo cabe rectificar diciendo que sentir como facultad no es notar el movimiento o cambio, sino el cambiar mismo causado por los actos externos, desde el que el cambio es tenido en cuenta. Obviamente ese tener en cuenta es lo *obtenido* u objetivado como percepto. Se trata de una nueva disposición, que impide obviar el cambio, sin que ello implique conciencia. Es más, es un puro excluir lo que no es el cambio, mientras la inmutación se da: es una curiosa forma de atención.^[3]

Sólo así el ser vivo se dispone según la *nueva* información externa, aunque lo novedoso de la misma no aparezca como tal. Ahora bien, eso hace de la percepción primera algo puntual, que exige nuevas integraciones.

Pero tener en cuenta la inmutación no es objetivar la diferencia que la inmutación trae consigo. Ese es el cometido de la facultad imaginativa, centro de nuestra investigación.

Continuando a ARISTÓTELES, la escuela tomista ha descrito la imaginación como "*motus factus a sensu secundum actum*"[4]. Tal y como señala RIERA, el acceso elegido a la consideración de la fantasía es la especie impresa: "lo que inmuta o mueve a la fantasía es el sentido en cuanto que está en acto"[5]. El estagirita no deja lugar a la dudas "puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo, y puesto que además la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad, el ser que lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso"[6].

En cuanto al objeto de la operación, no ofrece ARISTÓTELES demasiada ayuda, limitándose a diferenciarlo de la demás sensaciones, la ciencia o el intelecto y la opinión. Sólo aclara la procedencia etimológica: "Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra «imaginación» (phantasia) deriva de la palabra «luz» (pháos) puesto que no es posible ver sin luz"[7].

Al movimiento producido por la sensación en acto ya aludíamos en la descripción del sensorio común. Ahora de lo que se trata es de, siguiendo la sugerencia de POLO, atender al cambio como tal, es decir, a la diferencia. Para el filósofo madrileño, "se imagina la diferencia "entre" la forma de la facultad y la especie retenida, o sea, la especie en tanto que diferencia la forma natural de la facultad"[8].

Si lo que se objetiva es la diferencia que la sensación en acto produce, lo que se formaliza es la diferencia de estado. La imagen no es ni el estado A, ni el estado B, sino la regla o medida por la que A no es B y B no es A, es decir, la diferencia. Continuando con la sugerencia poliana, cabe decir que se imagina el "entre". El "entre" en cuanto relación establece medida, proporción, asociación... Eso hace de lo puntual de la percepción movimiento.

Entiéndase bien, al decir que la fantasía es la facultad formal por excelencia, por objetivar la regla o medida, no se dice que ella relacione objetos, sino que el objeto propio de la imaginación es la relación. Un objeto que es relación es un puro remitir; ya veremos la importancia que esto tiene cuando comencemos el estudio kantiano, especialmente al tratar del espacio y el tiempo.

Las operaciones que integran a la fantasía son el culmen del proceso ascendente al que nos referíamos al tratar de la unidad. Efectivamente, estimativa y cogitativa, asumen desde la vida vegetativa e intelectual, a la vida sensible. En concreto, la

primera objetiva la propia necesidad orgánica, según una estimación, apoyándose en los objetos de la sensibilidad. También la memoria está relacionada con ambas, pues por una parte permite el aprendizaje, mejorando la conducta, y por otra, tiene intención de pasado. Todo ello se aclarará con el progresivo estudio de autores. Lo dicho es suficiente como introducción.

3. LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL EN KANT

Es una característica esencial de la “Doctrina trascendental de los elementos” en la *Crítica de la razón pura* [9], el remontarse a la condición de posibilidad de fenómenos y experiencia, para deducir desde ésta el carácter necesario de la misma en orden al conocimiento.

Junto a este método, hay que añadir el presupuesto con que KANT comienza su obra, a saber, la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Son *a priori* porque él los considera necesarios, y por lo tanto, no procedentes de la experiencia. Esto conduce obviamente a situar la fundamentación en el sujeto.

Surge así el carácter fundante subjetivo del conocimiento. Esta fundamentación es dual en el ser humano, pues por una parte requerimos que nos sean dados los fenómenos, y por otra, que sean pensados ya que “[l]os pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” [10]. Esta irreductibilidad entre sensibilidad y entendimiento, y su irremediable vinculación, son las que proyectan esta investigación.

Aparentemente puede no mostrarse problemática la relación entre sensibilidad y entendimiento, pero la estricta respectividad del segundo al primero (que el pensamiento lo sea de fenómenos) dará lugar a una enorme aporía, cuyo intento de solución provendrá de un tercer elemento mediador, *raíz común* de ambas facultades. Cuál sea la índole de este elemento sintetizador está aun por ver; programáticamente, intentaremos exponer cada una de las facultades en su independencia, para posteriormente mostrar sus dificultades, y su necesaria vinculación.

3.1. La estética trascendental kantiana

La “Estética trascendental” es aquella parte de la “Doctrina trascendental de los elementos” dedicada a los principios por los cuales comienza todo humano conocimiento: la sensibilidad.

Por ser el comienzo lo llama intuición, aludiendo KANT con ello al carácter inmediato de los fenómenos. El fenómeno o es dado, o no es tal. Pero precisamente esta incapacidad de dirigir algún tipo de actividad conducente a la cosa, exige del hombre cierta capacidad receptiva, a saber, el ser inmutado el psiquismo por los objetos.

Aunque no desdeña los aspectos estrictamente psicológicos, ni la materia de la sensibilidad en la constitución del fenómeno, no son éstos los que posibilitan la aparición de objetos. Sólo espacio y tiempo, en cuanto formas *a priori* de la intuición, permiten la inmediatez de los fenómenos. Veámoslos detenidamente.

3.1.1. El espacio en Kant

KANT expone el espacio sosteniendo las siguientes tesis, según dos bloques:

Primer bloque: 1. El espacio es condición de posibilidad de los fenómenos. 2. No siendo un fenómeno más, no puede ser un concepto empírico. 3. Por ser *a priori*, sus verdades no dependen de la experiencia, y por lo tanto funda la certeza apodíctica de todos los principios geométricos. 4. Es uno e ilimitado, y por lo tanto intuición, no concepto.

Segundo bloque: 1. El espacio no es una propiedad de las cosas, depende de las condiciones subjetivas de la intuición. “Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia externa posible), pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental* del mismo, es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo subyacente a las cosas en sí mismas”[\[11\]](#).

Posteriormente, en la edición de 1787, la diferenciación por bloques que hemos introducido, se haría explícita al distinguir la exposición metafísica de la exposición trascendental.

En la exposición metafísica, por exposición entiende la representación clara de un concepto; por metafísica, la consideración del concepto sin recurrir a la experiencia (lo dado *a priori*).

Es por tanto, la tematización del espacio sin el recurso a la experiencia. Eso obviamente desemboca en la geometría.

La exposición trascendental es la explicación de un concepto como principio que posibilita los conocimientos sintéticos *a priori*. Es la parte subjetiva de la exposición metafísica.

La exposición metafísica desemboca en geometría y la trascendental en los principios que la posibilitan. Como la geometría es sintética[\[12\]](#) y *a priori*, su justificación habrá que buscarla en el sujeto.

Analicemos más detalladamente qué está entendiendo Kant por espacio:

En la exposición metafísica –es decir, en la parte objetiva–, encontramos algunas cuestiones interesantes. Lo primero es el carácter fundamental del espacio. El espacio es la condición de posibilidad del fenómeno, aquello sin lo cual el fenómeno no es: su razón o principio. En su fundamentalidad, es la medida de la verdad: la geometría no es más que la ratificación del fundamento. El fundamento rige, y por lo tanto la geometría no es sino un juego respecto a él. Un ejemplo: $h^2=c^2+c^2$ sólo es verdad si el espacio es isotrópico, luego $h^2=c^2+c^2$ supone la isotropía (es una ratificación de la

misma). Pues bien, para Kant, el espacio como fundamentalidad, –entienda por ello lo que entienda–, es la suposición base “*medida*” de toda verdad geométrica.

Pero además nos da algunos indicios sobre la esencia del fundamento. Veámoslo.

“El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo”^[13]. Pero si esencialmente es uno, entonces no tiene diferencia interna, y más que homogéneo es idéntico. Como la identidad no admite lo otro o la diferencia, es ilimitado.

Esto muestra cierta similitud con la descripción que hace NEWTON en los *Principios matemáticos de la filosofía natural* del espacio absoluto: “El espacio absoluto, tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo, permanece siempre similar e inmóvil. El espacio relativo es alguna dimensión o medida móvil del anterior, que nuestros sentidos determinan por su posición con respecto a los cuerpos, y que el vulgo confunde con el espacio inmóvil”^[14].

Pues bien, para completar el análisis sólo resta añadir lo significativo de la exposición trascendental, a saber, que esta identidad fundamental no es una propiedad real de las cosas (NEWTON), ni de las relaciones (LEIBNIZ), sino idealidad trascendental.

3.1.2. El tiempo en Kant

KANT expone el tiempo según dos bloques, coincidiendo con su anterior exposición, no sólo en la distribución sino en los contenidos:

Primer bloque: 1. Es condición general de posibilidad de los fenómenos, y por lo tanto, no procede de la experiencia. 2. Esa aprioridad le permite formular principios apodícticos (funda la verdad). 3. Es intuición porque es uno e ilimitado.

Segundo bloque: 1. “El tiempo no es más que la condición subjetiva bajo la cual pueden tener lugar en nosotros todas las intuiciones”^[15] 2. Es “la forma del sentido interno [...] que determina la relación entre las representaciones existentes en nuestro estado interior”^[16] 3. Sostiene pues, su realidad empírica y su idealidad trascendental.

Al igual que en el apartado anterior, en la segunda edición, introduce la diferenciación nominal de exposición metafísica y exposición trascendental. Esta segunda se entenderá como el principio subjetivo que abre la posibilidad de la teoría general del movimiento, es decir, la física.

Analicemos lo que entiende por tiempo:

“Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo”^[17] El tiempo es uno, carece de diferencia interna: es identidad. Eso, tal y como vimos, explica el que sea ilimitado. Pero añade: “Este no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino

simultaneos).^[18] ¿Cómo considerar espacio y tiempo como identidad, y también espacios distintos y tiempos diferentes?

La identidad no admite lo otro; es la negación de la diferencia. Admitir la diferencia puede ser, por ejemplo, postular que el espacio o el tiempo son siempre igual. Al admitir esto, se postula una misma estructura, pero con distinta localización y momento, con lo que a la estructura del espacio y el tiempo se la incluye en el espacio y el tiempo. Desde luego esto permite discernir el aquí del allí, el antes y después, pero no deja de ser incoherente. Espacio y tiempo como identidad es la negación de la parte, por negar la diferencia entre las partes: esto conduce a lo indiscernible.

KANT busca una descripción del espacio y el tiempo como fundamento, que no recurra él mismo al espacio y al tiempo. Dicho de otro modo, si los fenómenos son lo medible en el espacio y tiempo, espacio y tiempo es lo inconmensurable, en razón de su simplicidad. Algo semejante, aunque expuesto de modo más tosco, se encuentra como ya señalé en la exposición del espacio en NEWTON, quien también dice: “El tiempo absoluto, verdadero y matemático en y por su propia naturaleza sin relación con nada externo fluye uniformemente, y se dice con otro nombre duración. El tiempo relativo, aparente y vulgar es alguna medida sensible y exterior (precisa o desigual) de la duración mediante el movimiento, usada por el vulgo en lugar del verdadero tiempo”^[19]. Pues bien, aunque las descripciones de NEWTON, sí son recurrentes (el tiempo fluye y el espacio es fijo e inmutable), lo absoluto de ambas hacen de su estructura algo sin partes. Para KANT es claro, en la métrica se oculta la identidad, en lo numérico, lo uno: espacio y tiempo no pueden ser superposiciones homogéneas.

No obstante, al igual que en NEWTON, esa identidad será del todo inoperante (más tarde EINSTEIN limitará las definiciones físicas a las operacionales), volviendo con ello a espacios distintos y tiempos diferentes, que habrá que entender como lo relativo de los fenómenos en el espacio y tiempo único.

Así pues, espacio y tiempo son los fundamentos únicos de todos los fenómenos; utilizando un símil, la objetividad pura que no es ningún objeto. “Tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir *a priori* diferentes conocimientos sintéticos [...]”^[20]. Como no son nada real, en las cosas ni en sus relaciones, y por lo tanto no provienen de la experiencia, no son un producto de la imaginación, con lo que esta pierde su primitivo sentido. Posteriormente estudiaremos el nuevo lugar que ocupa la imaginación; por ahora centremos la atención en la fundamentalidad de espacio y tiempo.

Como he señalado, son fundamentos únicos de los fenómenos: “Por ello no puede esta condición subjetiva de todo fenómeno externo compararse con ninguna otra. El sabor de un vino no forma parte de las determinaciones objetivas del vino ni, consiguientemente, de las determinaciones de ningún objeto, aunque sea considerado como fenómeno, sino que pertenece a la especial naturaleza del sentido de quien lo saborea. Los colores no son propiedades de los cuerpos a cuya intuición van ligados, sino que son simples modificaciones del sentido visual al ser éste afectado de alguna

forma por la luz. El espacio, en cambio, pertenece necesariamente, en cuanto condición de los objetos externos, al fenómeno o intuición de éstos. Ni el sabor ni los colores son condiciones indispensables para que puedan convertirse en objetos de nuestros sentidos. Se hallan ligados al fenómeno como efectos, producidos de forma puramente accidental, de nuestra peculiar organización”.^[21] Y un poco antes encontramos: “al apartar de la representación de un cuerpo lo que el entendimiento piensa de él –sustancia, fuerza, divisibilidad, etc.- y al apartar igualmente lo que en dicha representación pertenece a la sensación –impenetrabilidad, dureza, color, etc.-, me queda todavía algo de esa intuición empírica, a saber, la extensión y la figura.”^[22] ¿Cómo está entendiendo KANT el objeto, para que la dación del mismo no dependa del color o la dureza, sino de la extensión y la figura?

KANT está entendiendo que sin extensión y figura no hay color, porque este es mancha. El giro respecto al planteamiento clásico es radical, ya que lo que fundamenta al sensible propio es el sensible común. Se trata por tanto de que establezcamos un orden: o extensión y figura permiten el color (postura kantiana), o el color no es sin extensión y figura (postura clásica). En la postura de KANT, prima la mancha (extensión y figura) sobre el color y por lo tanto, el sensible común sobre el propio. Pero al establecer esta prioridad, KANT los ha independizado. Efectivamente, si extensión y figura permiten el color, son independientes de él, con lo que los sensibles comunes pasan a tener un sentido unívoco, dejando de ser propiamente sensibles comunes, y el rojo pasa a ser un añadido (un accidente) que sólo da color (un colorear).

3.1.3. Espacio y tiempo fundamentales *versus* espacio y tiempo como objetos imaginativos

En razón de lo tratado en el epígrafe anterior, acerca del sensorio común, hay que señalar que KANT realiza una doble reducción en lo que al espacio y tiempo respecta: 1. Omite la diferenciación magnitud, figura, movimiento y reposo de los diversos sensibles propios, omitiendo con ello como tal, la noción de sensible común: una mancha no es un rastro, no cabe anular esa analogía sin faltar a la distinción de operaciones y objetos; 2. Al hacer de espacio y tiempo una intuición de sentido unívoco, pero asociada a la sensibilidad externa, confunde a su vez sensible común e imaginación.

¿Cuál es el itinerario que conduce a KANT a semejante distanciamiento de la tradición? Sólo veo un comienzo para él, la consideración de espacio y tiempo como condición de posibilidad del conocimiento en general. Para la tradición, la condición de posibilidad del conocimiento sensible es una potencia activa, en ningún caso una objetividad general base de los fenómenos.

KANT ha considerado como fundamento una intuición, que se resuelve en identidad, según veíamos en su exposición metafísica. Pero esa identidad pertenece ya al ámbito de lo fenoménico, aunque no sea ella un fenómeno concreto. Con ello se

distancia de la postura según la cual “el cognoscente y lo conocido se relacionan como dos de los cuales se hace un principio del conocimiento”. Para KANT, el fenómeno es la representación del objeto *en* el espacio y el tiempo, no *ante* el cognoscente. El *en* del fenómeno tiene un estatuto ideal, es idealidad trascendental. Ello, en su *inseidad*, complica el significado de la idea.

El establecimiento de la idealidad trascendental como condición de posibilidad del conocimiento, distingue entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Tomado este camino, la sensibilidad externa procederá de la experiencia. Pero insisto en que no es necesario decidir qué es *a priori* y qué *a posteriori*, en el conocimiento, porque lo *a priori* para el conocimiento es su facultad, es decir, una potencia activa, en ningún caso idealidad.

Así pues, KANT reduce a un sentido los diversos sentidos espacio-temporales. Ese único sentido es, en lo que a la representación de objetos se refiere, isocrónico e isotrópico. Dado que *la misma métrica* no puede proceder de la sensibilidad externa, podríamos atribuirle a la imaginación, pero no es ese el caso de KANT. Por lo demás, no es la isotropía y la isocronía, tampoco, en última instancia, según entendemos, el objeto primero de la imaginación. La imaginación objetiva espacio y tiempo, de un modo distinto a como lo hace la sensibilidad externa, y sin embargo ese modo tampoco es primariamente la isotropía y la isocronía.

Decíamos en la introducción que lo que se objetiva en la imaginación es la diferencia que la sensación en acto produce: se formaliza la diferencia de estado. La imagen no es ni el estado A, ni el estado B, sino la regla o medida por la que A no es B y B no es A. Se imagina el “entre”. El “entre” en cuanto relación establece medida, proporción, asociación... Eso hace de lo puntual de la percepción, movimiento. Ahora debemos comprobar hasta donde nos conduce este planteamiento.

La tesis que se mantiene al respecto es: la primera objetivación del tiempo en la imaginación es que a lo puntual de la sensación le acompaña la diferencia y en cuanto que tal. Una diferencia es siempre un puro remitir a lo otro, sin necesidad de extremos. Esa pura remitencia es lo que comúnmente llamamos relaciones. Las relaciones son plurales, como lo son las diferencias susceptibles de ser objetivadas, pero todas ellas coinciden en *remitir a*, es decir, en destacarse respecto de un antes; en ser un después. Así pues, después significa *remitir a*.

Lo novedoso del percepto deja de ser tal, al integrarlo la imaginación como relación, y por lo tanto como después. Entiéndase, toda imagen es respecto a la percepción, una relación, y por lo tanto, también un después. La objetivación de la diferencia en tanto que tal es la imagen del tiempo. El tiempo como imagen no es el tiempo real, aunque lo presupone. El tiempo real no es una relación, sino la materia respecto de la cual la forma es susceptible de cambio.

El espacio como imagen debe ser la objetivación de la relación sin referencia al tiempo. Desde esta perspectiva, KANT lleva razón en la prioridad del tiempo sobre el espacio.

Según POLO, “[e]l tiempo como imagen es un fluir que no retiene ni proyecta”.^[23] “Como imagen el espacio no es la extensión (que es más bien visual), sino la dilatación, es decir, la forma de la extensión [...] El fluir se distingue de la dilatación. En tanto que el fluir es “siempre” igual, el tiempo es isocrónico”.^[24] Ciertamente, el tiempo como imagen puede ser un fluir, y el espacio una dilatación, pero no pueden ser la imagen primera de tiempo y espacio. El tiempo como imagen es primariamente objetivación de la diferencia: el objeto es un *referirse a*, un después. Sólo desde la relación antes-después, cabe la objetivación del fluir como sucesión de esa relación (isocronía). Lo mismo cabe decir del espacio, sólo desde la objetivación de la diferencia como relación, cabe la objetivación de la dilatación como contigüidad de relaciones (isotropía).

Así pues, cabe un espacio sensible no geométrico, y un espacio geométrico no sensible (desde la sensibilidad externa), pero sí imaginable. Ese espacio geométrico es pura relación, en definitiva matemáticas. Lo mismo cabría decir del tiempo.

Desde esta perspectiva se entiende la perplejidad en que se cae al intentar considerar espacio y tiempo absoluto. Espacio y tiempo son sólo relación. La relación no es una métrica^[25], sino lo *ob-tenido* por comparación autorreferida. Ese objeto, la regla o relación, es simple, y por lo tanto, ni permite el análisis, ni requiere la aplicación. Desde esta perspectiva, no se considera espacio y tiempo ni descriptiva ni verbalmente: espacio-espaciación, tiempo-temporación. Espacio y tiempo considerado descriptivamente, supone el análisis y por lo tanto, el espacio y el tiempo. Espaciación y temporación, como consideración verbal, en vez de suponer, genera. Pero la consideración constructiva del verbo implica cierta carencia, y por lo tanto olvida que la regla es indivisible (en ella está todo). Los diversos modos del “entre” tampoco son verbo. No hace falta ni la temporación para el tiempo, ni la espaciación para el espacio.

La vida sensible culmina con la estimativa, en la que a la conectividad propia de los perceptos, acompaña la valoración de los mismos en orden a las necesidades fisiológicas del ser vivo vegetativo. La estimación es, por tanto, cierta exposición de la tendencia natural. Más adelante se aclarará esto último.

3.2. La lógica trascendental

Es la “Lógica trascendental”, y dentro de ella la “Analítica trascendental”, como lógica de la verdad, la que nos permite encargarnos de los “elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado [...]”^[26].

El entendimiento es la facultad que permite reglar por medio de conceptos o categorías la variedad de fenómenos. Aunque tan sólo se ejerce legítimamente aplicándose a los datos de experiencia, siguiendo el tratamiento llevado hasta ahora, atenderemos primordialmente a su carácter trascendental, es decir, aquel que permite procurar un sistema completo de los principios que posibilitan el conocimiento *a*

priori. “Que tal sistema es posible, y más todavía, que no puede tener una extensión tan grande como para hacer desconfiar de realizarlo por entero, se desprende de antemano del hecho de que el objeto no es aquí la naturaleza de las cosas y, además, con la particularidad de ser el entendimiento únicamente referido a su conocimiento *a priori*” [27]. Si KANT no establece, pese a ello, una pretensión de saber acabado, se debe a lo ilimitado de la experiencia.

Pero atendamos a qué entiende por capacidad de pensar. KANT lo denomina de distintas maneras: facultad de los conceptos, de los juicios, de las reglas... Por conceptos entiende funciones, y “por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común” [28].

Aunque utiliza el termino función, y alude a su condición predicativa, el significado real que tiene la categoría no es sino la de una generalización mediata que subsume una representación inmediata. Pero como por otra parte, KANT piensa que es una predicación, asemeja concepto y juicio, pues en el segundo tenemos simplemente una elevación sobre la inmediación: todo concepto está potencialmente incluido en otro superior. La completud de los conceptos puros del entendimiento deriva del agotamiento de los modos de subsumir lo inferior a lo superior, del mismo modo como lo hacen los juicios.

Evidentemente, los conceptos sólo pueden partir de la subsunción de representaciones inmediatas. Éstos, en cuanto funciones, quedan caracterizados por su condición mediata, y en su respectividad a los fenómenos, los describe KANT como espontaneidad, reflejando con ello su diferencia con la receptividad sensible.

La intuición, por ser comienzo, no tiende a su objeto, no es respectivo a él, porque antes de la representación del mismo, el objeto no existe para el sujeto. De ahí que deba ser entendida como receptividad. Las categorías en cambio sí tienen un objeto al que aplicarse, y ello significa que, por una parte, media la acción, y por otra, ha de ser espontánea. Esta consideración mediata del conocimiento intelectual ocasiona la siguiente dificultad: si lo que se conoce es lo sensible, hay una cierta confusión de facultades, ya que el entendimiento en vez de tener la representación de un objeto propio, tiene al menos inicialmente (y eso significa una postposición) una actividad respecto de un objeto ajeno. Por otra parte, pensar lo sensible es una contradicción en los términos. Como KANT se da cuenta de la dificultad, pero no de la contradicción, tiene que arbitrar una facultad intermedia que satisfaga la confusión. Sólo por medio de éste tercer elemento pueden los dos anteriores permanecer intactos en su esencia; se trata de la imaginación trascendental.

Como hemos señalado, “la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis” [29].

Lo primero que salta a la vista cuando intentamos hacer explícito el sentido de la síntesis es la exclusión de un tercero entre lo uno y lo vario. Siendo así, sólo cabe comenzar esta interpretación considerando la síntesis como una relación de ambas,

pero bien entendido que inicialmente, no nos importa cuál sea la forma o el contenido de la misma, sino su misma esencia en cuanto actividad. Aquello que enlaza la forma del conocimiento con el contenido del mismo, no ha de ser ni forma ni contenido, siendo así “una función anímica ciega”[30].

De cualquier manera, es de justicia señalar lo oscuro del planteamiento introductorio kantiano a la imaginación trascendental por cuanto trata con frecuencia esta triplicidad como si lo fuera de orden: “Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura, lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento”[31].

En este fragmento, pareciera que KANT propone el conocimiento como posterior a la síntesis, en virtud de una unidad que sólo traerían los conceptos. Pero entonces, qué significado podría tener previamente la síntesis. A mi entender, si anulamos el orden se adecua el significado a lo que posteriormente clarifica en el esquematismo. Visto así, “[l]os conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura”, no significan conceptos que se aplican para dar unidad a la síntesis pura, sino síntesis pura desde la que se da la unidad propia del concepto. Eso parece indicar un poco más adelante al sostener que “el mismo entendimiento [...] introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición”[32].

O también cuando dice: “es propiamente la síntesis la que recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido”[33]. Este “con vistas a cierto contenido”, ¿no lo está presuponiendo?

Finalmente, expresiones como “*síntesis según conceptos*”[34] avalan nuestra interpretación.

No se confunde sin embargo, esta unidad sintética de la imaginación, con el conocimiento mismo, siendo tan sólo su condición de posibilidad. El conocimiento para KANT radica solamente en la conciencia propia de la apercepción originaria, pero dado que esa conciencia sería imposible sin la síntesis imaginativa, encontramos en esta última el fundamento de la primera. “En consecuencia, el principio de imprescindible unidad de la síntesis (productiva) pura de la imaginación constituye, antes de la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia”[35].

Pero si el conocimiento sólo se identifica con la apercepción, la condición de posibilidad de la misma, a pesar de ser una síntesis, por sí sola no pasa de ser sensible. “Tal apercepción es la que debe añadirse a la imaginación pura con el fin de convertir en intelectual la función de esta última. Pues, en sí misma, la síntesis de la imaginación

es siempre sensible, a pesar de ser practicada *a priori*, ya que se limita a combinar la diversidad tal como se *manifiesta* en la intuición” [36].

Resulta inesperado, aunque altamente significativo para comprender su concepción del entendimiento, el que tras haber desplazado el fundamento de todo conocimiento a la unidad de la síntesis, haya mantenido en cambio, en orden a la facultad de conocer, la preponderancia del entendimiento, pues “[e]n relación con la síntesis de la imaginación, la unidad de la apercepción es el entendimiento” [37]. ¿No es esto también una cierta confusión de la facultad con su objeto?

Parece imprescindible advertir que entre la unidad sintética de la imaginación y la apercepción originaria del entendimiento debe haber algún tipo de comunidad, por la cual la unidad objetiva de toda conciencia coincida con la conciencia de la apercepción originaria. ¿Qué hay de común en la síntesis de la imaginación y el entendimiento para que, aun siendo la primera condición de posibilidad del conocimiento, sea la segunda la facultad en que se asienta?

La comunidad de ambos es la forma como unidad. Cosa distinta es la concreción de esta, pues resulta evidente que la apercepción debe ser para KANT una pura formalidad (y por lo tanto unidad) máximamente general, respecto a la cual, la síntesis no es sino una concreción.

Entiéndase bien, no estamos tratando aquí el entendimiento como facultad de las reglas, sino como regla y por lo tanto unidad, pues eso parece que es para KANT conocer.

Llegados a este punto, planteado desde la “Deducción trascendental” editada en 1781, nos encontramos con una similitud y una diferencia respecto a la segunda edición, realizada en 1787.

La similitud es únicamente el que se hace explícito lo que hemos obtenido de la mera consideración de la relación posible de la unidad sintética de la imaginación con la apercepción originaria, a saber, su pura formalidad. La deducción de la segunda edición se caracteriza por la tematización de esta consideración.

En la edición (A), la unidad sintética procedente de la imaginación, era considerada como condición de posibilidad del conocimiento, por permitir ella la conciencia en la apercepción. Este planteamiento obligaba a centrar todo el esfuerzo en la unificación de lo vario, que se llevaba a cabo por medio de la subsunción sintética de los fenómenos a las categorías.

En (B), KANT introduce al respecto una decisiva diferencia, que cabe exponer de la siguiente manera: toda combinación no es sino una concreta unificación de lo diverso, si bien es cierto que lo esencial en ella no es precisamente esa concreción, sino el que sea una unidad. Pues bien, a esta altura KANT no acepta que esa unidad sea lograda en la diversidad por una actividad. La diversidad los es respecto de la unidad. Sin esa unidad *a priori* no cabe concreción alguna de la combinación. “La categoría presupone, pues, la combinación”, [38] y no es ella sino el modo de la misma.

Pero entonces, resulta evidente, ha desaparecido todo problema, pues o tenemos ya la combinación o no tenemos ni siquiera la diversidad. Si la combinación tiene como condición de posibilidad la unidad, es claro que al respecto sobra toda actividad.

Así pues, la “combinación es obra exclusiva del entendimiento, que no es, a su vez, más que la facultad de combinar *a priori* y de reducir la diversidad de las representaciones dadas a la unidad de la apercepción. Este principio, el de la apercepción, es el más elevado del conocimiento humano” [39].

“El principio de la necesaria unidad de apercepción [...] expresa la necesidad de efectuar una síntesis sin la cual es imposible pensar aquella completa identidad de la autoconciencia. En efecto, a través del yo, como representación simple, no se nos ofrece variedad alguna. Sólo en la intuición, que es distinta del yo, puede dárse nos tal variedad, y sólo combinándola en una conciencia podemos pensarlo” [40].

Así pues, ha cambiado de pleno la fundamentación del conocimiento, pues ahora, “[e]l principio supremo de la misma posibilidad, en relación con el entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción” [41].

No obstante, a esta síntesis puramente intelectual, añade KANT la síntesis figurada, que es la encargada de determinar la diversidad propia de la intuición, por medio de las categorías: se trata de la imaginación trascendental.

Así pues, esta segunda edición devalúa el papel de la imaginación, pues en vez de generar la síntesis, la modula en virtud de una instancia superior.

Estamos ahora en condiciones de clarificar algo más la función de la imaginación trascendental en la gnoseología kantiana.

En el comienzo anunciábamos ya el papel activo que correspondía a la imaginación en cuanto facultad mediadora entre la sensible y la intelectual. Esa actividad puente es descrita en el “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, “Analítica de los principios”, como la representación del procedimiento universal de la facultad de la imaginación productiva, por la que un concepto obtiene su imagen. El esquema del concepto no es él mismo una imagen, sino el procedimiento de construcción de la misma. “Así, si escribo cinco puntos seguidos, tengo una imagen del número cinco. Si, por el contrario, pienso simplemente un número en general, sea el cinco, sea el cien, tal pensar es un método para representar, de acuerdo con cierto concepto, una cantidad (mil, por ejemplo) en una imagen, más que a esa imagen misma, que, en este último caso, difícilmente podría yo abarcar y comparar con el concepto” [42].

El procedimiento al que hace mención no expresa sino un método para salvar la heterogeneidad de sentido interno y concepto. Pero obsérvese que, por medio del procedimiento, lo que se obtiene es el esquema del concepto, es decir, una regla de construcción del mismo. Si hay que construirlo es porque no está dado, pero entonces, evidentemente, no estamos refiriéndonos directamente a los conceptos puros *a*

priori del entendimiento. Así, la regla de construcción de por ejemplo la sustancia, no nos dice qué sea ella independientemente de las condiciones por las cuales nos son dados los objetos, sino lo que son para un ser que lo que ha de conocer es una determinada relación temporal. “El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo” [43].

Esta regla de construcción de la imaginación es aquello a que nos referíamos al inicio de la investigación al destacar lo aporético de la mediación del pensamiento en su referencia a la sensibilidad. Los conceptos, dados como pura formalidad, no pueden en razón de su heterogeneidad tender a su objeto. Sólo en virtud de la facultad imaginativa, alcanza el hombre en la síntesis una determinación sensible del entendimiento, a través de la cual pierde el concepto su condición abstracta.

Un objeto no puede estar contenido en un concepto, si éste no pierde su condición abstracta, pues efectivamente, ser abstracto significa eso, carecer de contenido. Pero Kant señala: “un objeto está contenido *en un concepto*” [44], con lo que despejamos toda duda acerca de las condiciones de los conceptos en los que se contiene un objeto: están determinados en cuanto a la materia.

Por su parte, “[e]l tiempo, como condición formal de tal diversidad del sentido interno y, consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones, contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura” [45]. No es sin embargo, este contener, más que una expresión según la cual se indica que todos los datos se dan en el tiempo. Pero el tiempo no posee él mismo significación. El auténtico sentido de contener es aquel en que se determina el tiempo a través de reglas.

La perfecta heterogeneidad ha permitido la mixtión como determinación mutua de los elementos puros. Así pues, la unidad sintética de la imaginación es la representación del conocimiento determinado, frente a la vaguedad y dispersión de las facultades intelectual y sensible respectivamente.

La vaguedad no es algo que pertenezca a los conceptos por sí mismos, sino sólo en cuanto que estos dependen, en el hombre, de los fenómenos para su aplicación. Si tuviéramos intuición intelectual..., pero no es este nuestro caso.

La dependencia deprime la índole intelectual, por cuanto, “si bien son los esquemas de la sensibilidad los que realizan las categorías, son también ellos los que las restringen, es decir, las limitan a unas condiciones que residen fuera del entendimiento (a saber, en la sensibilidad)” [46]. He aquí el sentido productivo que adquiere el conocimiento en KANT.

Si la sensibilidad restringe el entendimiento, se sobreentiende que éste no es limitado en sí mismo por carecer de fenómenos, sino por depender de ellos.

Lo puramente intelectual, para no estar restringido, requiere no ser puramente respectivo a lo contenido como a algo previo, pero para ello ha de ser inmediato, es decir, ha de ser intuición. Por otra parte, la única forma de conseguir esa inmediatez, es haciendo del contenido algo, en vez de dado, generado.

Podría pensarse que en el hombre hay pues, una dualidad, entre, por una parte, la unidad sintética como determinación sensible de lo intelectual y determinación intelectual de lo sensible, y por otra, la intelectualidad pura, no restringida. Pero no es así. En el hombre no se restringe el entendimiento al aplicarse a un contenido, pues si se aplica es que ya antes está limitado por no generarlos. Así pues, el problema es, como ya indicamos, el de la mediatez e inmediatez. Con todo, ciertamente, cabe un destino no objetivo de los conceptos que desemboca en las ideas. Aquí nos limitamos a señalarlo.

La imaginación trascendental, en cuanto *logos* kantiano, conduce a un entendimiento finito por determinado, y determinado por no intuitivo. No cabe un más allá en su misma línea, porque no es posible en ella el abandono de la determinación.

Ahora cabe volver a preguntarse por el problema que introductoriamente habíamos destacado acerca de la fundamentación racional del entendimiento. ¿Cabe conceder a este “principio supremo de todos los juicios sintéticos”^[47] el grado de racional en cuanto fundamentación? Esta pregunta tiene sentido desde el momento en que hemos admitido que el saber es finito. Si la finitud tiene que ver con la determinación, y esta con la incapacidad de ir más allá de la situación dada, cómo no iba a ser esta radicalidad *desconocida para nosotros*. ¿Y cómo pasa a ser conocida?

4. LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL EN HEIDEGGER

La preocupación filosófica central de HEIDEGGER es la recuperación de la pregunta por el sentido del ser de los entes: del ser de los entes, porque da razón de ellos, sin ser él mismo un ente; del sentido, porque aquello que queremos saber es qué es ser; y recuperación de la pregunta, porque no sólo no ha llegado a término, sino que ha caído en el olvido.

Junto a esta preocupación fundamental encontramos el punto de partida: “nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos “¿qué es ‘ser’?”, nos mantenemos en una cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. [...] *Esta comprensión del ser, “de término medio” y vaga, es un factum*”^[48]. Así pues, el punto de partida es un *factum*, la indudable comprensión preontológica del ser, del ser-ahí.

Pero para HEIDEGGER, como lo fuera previamente para KANT, el punto de partida no es el *prius*: hay que remontarse a las condiciones de posibilidad de la comprensión preontológica del ser. Dicho de otro modo, la precomprensión del ser responde a la unitaria estructura fundamental del ser del ser-ahí. El *Dasein* es el ente ontológico, esa es su preeminencia. Entiéndase bien, no se trata de que el ser-ahí pueda acceder a

precomprender el ser, sino que la precomprensión del ser responde al ser del ser-ahí. Ello obviamente apunta al idealismo y justifica el desarrollo de una analítica.

La precomprensión del ser “responde a”, porque es el término a que conduce una estructura previa, la pregunta. Pero si hemos de aspirar a una comprensión, no ya preontológica sino ontológica, debe el ser-ahí formular la pregunta ontológica en un modo absolutamente original, de forma que quepa ver a través de ella plenamente. Debe preguntarse *a sí mismo* qué es ser. El *sí mismo* es la transparencia que permite ver a través, frente a la opacidad de *uno*, que permite nada más y nada menos que la comprensión preontológica del ser.

Lo que pretende la pregunta fundamental heideggeriana es aplicarse como método al comienzo, es decir, no permitir un comienzo que no proceda del método. Así, preguntar por el sentido del ser, es procurar no llegar al comienzo después. El estudio llevado a cabo por HEIDEGGER de la pregunta, conduce además a advertir su idoneidad, por cuanto nace, desemboca, tiene por objeto, y por guía el ser de un ente, es decir, el ser que no es ente.

Sólo la formulación de la pregunta ontológica permitirá trascender el conocimiento óptico del ser, que el ser-ahí tiene en el modo de la cotidianidad. La precomprensión del ser es un conocimiento por completo insuficiente, pues se advierte este “como mero término medio autocomprendible, gracias al cual, entrelazamos entes” [49].

A lo largo del desarrollo fenomenológico de la expresión “ser en el mundo”, se hace explícito el sentido práctico que, en el modo de la cotidianidad, adquiere el mundo. Los entes intramundanos se manejan, son útiles para, es decir, establecen relaciones de remitencia, formando un plexo en el que cada útil ocupa su lugar: el clavo está entre el cuadro y el martillo. El ser-ahí se ocupa de manejar los útiles, cuyas relaciones de remitencia descansan en él. En última instancia, el plexo de referencias remite a un “por mor” de. Todo adquiere un sentido pragmático: “el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento “en las velas”” [50].

Esta unidad relacional, el mundo del ser en el mundo, es significativa más allá de cada ser ahí, y eso quiere decir que es común a todo ser ahí. Pero entonces el “ser en” el mundo es un “ser con” otros.

¿Cuál es el poder que HEIDEGGER quiere conceder a la pregunta para que esta nos conduzca más allá del pragmático mundo de los entes? ¿Acaso no introduce toda pregunta en el planteamiento mismo, la dirección óptica de una respuesta?

He aquí lo peculiar del preguntar en HEIDEGGER; su esfuerzo es el de formular una pregunta cuyo hilo conductor no sea el saber óptico, sino el no saber en absoluto: ha de nacer de la perplejidad. “La pregunta surge, pues, del vacío existencial humano y espera obtener respuesta de la estructura de ese vacío” [51]. Entiéndase, no sólo nace la pregunta de la angustia existencial, sino que pretende ser la dirección misma de la respuesta: es una pura declaración de no saber. La angustia es de nada.

La estructura de ese vacío es el ék-stasis temporal, como consideración del tiempo que no concede prioridad al presente. En la medida en que la pregunta debe anteceder a todo conocimiento óntico, ha de evitar la determinación presente, por medio de la ampliación del horizonte de comprensión del ser. “[E]se horizonte lo sería a la vez del *Dasein* y del ser” [52].

El estudio pormenorizado de esta ampliación de la temporalidad y de su estructura unitaria fundamental se llevará a cabo a partir de la obra *Kant y el problema de la metafísica*, donde HEIDEGGER aborda el problema desde el tema mismo de esta investigación: la imaginación trascendental. Por ahora conviene no obstante, matizar brevemente, algunos aspectos temporales de *El ser y el tiempo*, que habrán de coincidir con los resultados de la interpretación de la obra kantiana.

Conviene recordar, que la interpretación pragmática del ente ha hecho del ser nada. El correlato de la nada es la angustia, como estado de ánimo de un ser pragmático que suspende la conducta: con el ser no cabe hacer nada. Pero como señala FALGUERAS, “la angustia como experiencia de la nada es una pre-vivencia de la muerte” [53]. Ante la muerte nada cabe; esta declara la finitud de nuestro hacer. La muerte abre pues una brecha en lo óntico, que nos conduce al sentido del ser. A su vez, el sentido o sinsentido del ser, recae sobre el existente, como aquel ente cuyo ser consiste en irle este.

Pero la muerte es aprovechada por HEIDEGGER, pues en cuanto posibilidad que cabe adelantar, el sentido que había de traer “ya pre-es en mí”. [54] Es lo que define como salir al encuentro de la muerte en el estado de resuelto. Ello conduce al comprender como desvelamiento o apertura (*alétheia*) del ser del *Dasein* como poder-ser [55]. Desde el comprender, el ser-ahí es su posibilidad. Este ser su posibilidad adelanta al ser-ahí en el modo de la proyección, lo arroja adelante. Pero el *Dasein* es un proyecto yecto, es decir, dependiente del estado de arrojado. El comprender está sujeto al encontrarse [56]. Ello conduce a la hermenéutica como interpretación de la temporalidad desde el tiempo.

Así pues, la muerte como finitud pragmática, enlaza con el sentido del ser desde el tiempo entero. El futuro (la muerte), en tanto no llega, abre el presente y el pasado, de manera que la posibilidad de estos últimos reside en el primero. A su vez, hay que notar que HEIDEGGER entiende que la muerte, lo que todavía no es, es como posibilidad en el ser-ahí. ¿Qué quiere decir esto? Que la muerte, como posibilidad irrebasable, como posibilidad de la imposibilidad, no está más allá del todo de posibilidades. Si la considera *la* posibilidad peculiar es porque marca el límite de las posibilidades sin trascenderlo. No cabe si quiera, digámoslo así, totalizar el tiempo al final del mismo, porque ese fin no es extrínseco. El ser-ahí es esencialmente finito por el lado del principio y el fin.

Una vez hemos considerado globalmente el planteamiento del HEIDEGGER de *El ser y el tiempo*, estamos en disposición de analizar la obra que habrá de darnos respuesta sobre el lugar que ocupa en su pensamiento la imaginación trascendental.

Aunque la respuesta ya ha sido dada en esbozo, será en *Kant y el problema de la metafísica* [57], donde a través de una interpretación de la *Crítica de la razón pura*, aborde directamente el problema.

Desde el inicio plantea la investigación en la línea de las preocupaciones a que hacíamos referencia anteriormente, y así señala que con ella “se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de KANT como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental” [58]. Y a continuación aclara que con fundamentación “hace patente su significado en el dominio de la arquitectura” [59], y con metafísica alude a “algo real como “disposición natural” en todos los hombres” [60].

“La fundamentación de la metafísica equivaldría, por consiguiente, a extender otro fundamento por debajo de esta metafísica natural o, en otras palabras, a reemplazar un fundamento anterior por otro nuevo” [61].

Según HEIDEGGER, en la consideración de las condiciones de posibilidad de la *metaphysica specialis*, aquello por lo que se pregunta en realidad es por el ser de los entes. “[L]o que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico”, y así “[e]l intento de fundamentar la *metaphysica specialis* se concentra en la pregunta sobre la esencia de la *metaphysica generalis*” [62].

Pero la ontología fundamental no aparece como edificio construido, sino como problema que suscita la misma pregunta que el conocimiento óntico, a saber, ¿qué lo posibilita? “Elevar la posibilidad de la ontología a la categoría de un problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta trascendencia de la comprensión del ser; equivale a un filosofar trascendental” [63].

Ello conduce al desarrollo de una analítica, ya que como método, “descubre aquellas condiciones que hacen nacer una ontología como totalidad de acuerdo con sus posibilidades internas” [64].

Lo primero que realiza al respecto es una interpretación de la razón pura humana como conocimiento finito en KANT. Su esfuerzo se centra inicialmente en desnivelar la balanza de la finitud, concediendo esta preeminencia a la intuición frente al pensamiento. Partiendo de que “conocer es primariamente intuir” [65], atribuye todo límite del conocimiento a un límite de la intuición, siendo la sensibilidad una consecuencia y el pensamiento una finitud derivada. Que la intuición no sea originaria, es decir, creadora, impone como medio para la patentabilidad la receptividad, y por lo tanto la sensibilidad. El pensamiento, a su vez, es limitado, por *dirigirse* a la intuición, es decir, por no ser él mismo intuición. En cualquier caso, para HEIDEGGER “por más que exista una relación recíproca entre intuición y pensar, la intuición tiene el peso verdadero” [66]. Y también “la correspondencia necesaria entre sensibilidad y entendimiento, cuya unión esencial constituye el conocimiento finito, no excluye, sino incluye la existencia de un orden jerárquico, según el cual, el pensamiento está

estructuralmente fundado en la intuición, por ser ella la que dirige la representación”[67].

No obstante, el conocimiento como tal, no surge, señala HEIDEGGER, sino de la unidad o síntesis. Eso significa, que hemos de remontarnos a la unidad originaria, raíz común de ambas ramas.

El análisis pormenorizado de cada elemento del conocimiento en su independencia, conduce la investigación hacia su esencial dependencia: “El lazo que une los elementos entre sí indica que su unidad no puede ser “posterior” a los mismos, sino que existía “anteriormente” en ellos como algo fundamental para ellos. Esta unidad, siendo originaria, une los elementos de tal suerte que éstos surgen justamente como tales en dicha unión, manteniéndose por ella en su unidad”[68]. Es así, como la imaginación trascendental, pasa a ser de simple mediadora a fundamento originario del conocimiento.

Si hay un reclamo esencial entre los elementos, el entendimiento puro no versa accidentalmente sobre la sensibilidad pura en su acepción general (el tiempo), sino intrínsecamente. Ello conduce a la consideración de la imaginación trascendental como razón sensible pura. Lo que corresponde pues ahora es hallar cuál es la posibilidad de un “yo pienso” que es temporal.

El trayecto recorrido hasta ahora ha sido el reconocimiento de la unidad de los elementos que surgían como tales en la unión, y la preeminencia de la intuición pura sobre el entendimiento. Este surgir de la unión apunta a la imaginación como germen, pero entendiendo este origen como de índole preeminentemente temporal. Lo que ahora necesitamos investigar es “de qué modo se funda el tiempo en la imaginación trascendental”[69]. Con ello, la analítica nos conduce a la fundamentación del fundar mismo.

Este asistir a la fundamentación, en caso de conseguirlo, es ya un encontrar las posibilidades de un “yo puro” temporal. Con ello concluirá la investigación sobre el papel de la imaginación trascendental en HEIDEGGER, pues habremos respondido no sólo al qué, sino al cómo.

El punto de partida será el tiempo como intuición pura procedente de la imaginación trascendental. Esta intuición pura es para HEIDEGGER un proporcionarse “a sí misma, en el recibir, lo receptible”[70]. Si por recibir entiende “un aceptar un ante los ojos presente”[71], el proporcionar en general el recibir de la intuición pura, será un permitir el presente como tal, es decir, la sucesión de los ahora. La sucesión de ahora exige entender “que cada ahora posee una extensión esencial ininterrumpida en un “hace un instante” y un “dentro de un instante””[72], de modo que el aspecto del ahora sea un pre-mirar su “dentro de un instante” y un re-mirar su “hace un instante”. Veamos más detenidamente este formar de la imaginación trascendental. A tal fin destina HEIDEGGER el estudio de los tres modos sintéticos que KANT lleva a cabo en la “Advertencia preliminar” de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Se trata de: 1. La síntesis de aprehensión en la intuición. 2. La síntesis de la reproducción

en la imaginación. 3. La síntesis de reconocimiento en el concepto. Que no son sino “la síntesis como aprehensiva, reproductiva y reconocitiva” [73].

Tras esta triplicidad sintética podría esconderse, sin embargo, una unidad originaria. Para ello sería necesario que las diferentes síntesis se reclamaran esencialmente. Veamos, analizándolas independientemente, cómo puede ocurrir esto.

En la síntesis pura como aprehensión pura lo que se forma es la sucesión pura de la serie de los ahora, como condición de posibilidad de toda intuición empírica. “La intuición pura es “receptividad originaria”, es decir: un recibir lo que ella, como recibir, hace surgir espontáneamente” [74]. Más explícitamente, la síntesis aprehensiva pura, forma el presente: el ahora y la serie de los ahora. No se da en el horizonte del tiempo porque lo forma. ¿Cómo lo forma? En el tender intuitivo al ahora “forma en sí aquello hacia lo cual tiende” [75]. Sin duda ha sabido dibujar la fugacidad del instante en el ahora, pues si el recibir es sólo eso, y no ya un demorarse, lo conforma desde su recibir despidiendo como un ahora que es ya un “hace un instante”.

La síntesis pura como reproducción pura, parte del ahora que ya no es. Para ello, obviamente, ha de poder conservar lo sido. Ese conservar no se refiere a retener especies, sino a no perder de vista, “el ahora que ya no es” desde el ahora actual. De lo que se trata en definitiva es de volver al presente “el ahora que ya no es”. La reproducción revela en general el horizonte del posible ir-en-pos de, el sido, “formando” así esa “posteridad” como tal” [76].

Pero añade HEIDEGGER que la posteridad se une esencialmente al presente, de modo que este aparece siempre indisolublemente unido al sido. Más aún, ¿cómo podría darse un horizonte temporal de sucesión de ahora, sin que le acompañara a cada ahora el ir-en-pos de?

La necesaria vinculación de pasado y presente se ha hecho patente a través del análisis, sólo resta atender a su posibilidad. Ello se encomienda al tercer análisis de la síntesis pura: el reconocimiento puro.

Si la unidad de presente y sido es esencial, quiere decirse que no sobreviene como algo añadido, posterior, sino que el brotar de sus momentos elementales es ya algo sintético.

En cierto modo, la serie de ahora, reclaman el reconocimiento de su unidad. Pero ya hemos visto que la unidad del ahora con el hace un instante se pro-pone de antemano, pues los posibilita, y así va delante.

La tercera síntesis ha mostrado su primacía al manifestarse como la más originaria esencia del tiempo: el tiempo “se temporaría primariamente desde el futuro”. El pro-, del pro-poner de antemano es un pre-formar. Visto así, el futuro es la fuente de la que mana la sucesión de ahora, es decir, el ahora actual, sólo posible unido irremediamente “al ahora que ya no es” y viceversa.

Que el tiempo se temporaría, significa que se forma desde la triplicidad de su propia estructura. Por más que haya una preponderancia del futuro, este depende de pasado y presente. Sin profundizar más en ello, cabe destacar cómo el presente se ha

fundado en un tender; el pasado, en un poder ser vuelto al presente y el futuro en un previo formar, y así, el futuro remite al pasado, el pasado remite al presente y el presente remite al futuro. A todo ello habría que unir que esta remitencia no se detiene, pues es un puro lanzar lo uno a lo otro: el futuro remite al pasado que remite presente...

La analítica ha conducido a la fundamentación originaria buscada; la regresión a la base se ha detenido en un pro-ponerse a sí mismo como un “tender desde sí mismo hacia” y un “regresar a sí mismo”. Ha habido por tanto una cierta descentralización de la conciencia tradicional, ya que bajo esta interpretación, algo no refiere a sí mismo, sino que es sí mismo quien tiende y regresa, desde un previo pro-poner, y así “el yo es tan “temporal” que es el tiempo mismo”[\[77\]](#).

Concluyendo, la interpretación de la imaginación trascendental como raíz, nos ha conducido al tiempo originario. “Éste, en tanto forma originariamente la triplicidad unitaria del advenir, el sido y el presente en general, posibilita la “facultad” de la síntesis pura, es decir, posibilita lo que es capaz de producir: la unión de los tres elementos del conocimiento ontológico, en cuya unidad se forma la trascendencia”[\[78\]](#).

5. LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL EN POLO

El punto de partida para la exposición de la imaginación trascendental en POLO, al hilo de las investigaciones de HEIDEGGER, será el “ser-en-el mundo”. Pero introduce una leve diferencia en la expresión, a saber “*estar-en-el mundo*”, por medio de la cual, pone entre paréntesis que el significado último del ser del hombre sea el de esta vinculación que se adopta como punto de partida. Así pues, el cambio introducido, en principio, sólo pretende descargar ontológicamente la expresión[\[79\]](#).

En el “*estar-en-el mundo*”, como en el “*ser-en-el mundo*”, establecemos la diferencia entre lo entrelazado y el entrelazar, entre lo óntico, y el ser preontológico. Este diferenciar, bien podría ser entendido, señala POLO, desde un uso amplio del “*estar-entre*”, “*inter-esse*”, como interés. El hombre se conduce vitalmente, guiado por el interés, es decir, desde el “*estar-entre*”, y gracias a lo “*entre-lazado*”. El mundo es inicialmente pues, para POLO, como previamente para HEIDEGGER, la habitación del hombre. Habitar es hacer gravitar significativamente la totalidad óntica en torno al ser antropocéntrico.

Este ser antropocéntrico, que se diferencia del mundo por establecerlo, es ya un indicio de la persona, una veta que vislumbra un fondo: “No es que la intimidad del hombre consista en habitar, sino que sólo un ser con intimidad es capaz de habitar”.[\[80\]](#) Pero entonces, el interés del habitar es sustituido en orden de importancia, por aquello que lo posibilita: la intimidad.

Si “[h]abitar significa ser capaz de tener estableciendo referencias”[81], habría que ver cuáles son esos otros modos de ser más fundamentales, que perteneciendo a la intimidad, permiten el tener como habitar. Son el tener intelectual, el tener volitivo, y el tener según el cuerpo[82]. Para nuestra investigación nos centraremos exclusivamente en la inteligencia.

Que el significado radical de “estar-en-el mundo” no sea el habitar, es decir, no sea pragmático, no evita la idoneidad de la expresión, a la que POLO concede ahora un sentido puramente teórico. El vuelco interpretativo consiste, dicho brevemente, en el reconocimiento de la prioridad del “estar-en” respecto al “estar-entre”. El error procedía de no diferenciar el “en” del “entre”. Entre-lazar pragmáticamente implica, como algo previo, “estar-en” teóricamente “lo por entrelazar”. Si conocer pragmáticamente es establecer relaciones de remitencia inacabada entre objetos, conocer teóricamente consiste en haber llegado *ya* a aquello hacia lo que se tiende: “estar-en-el objeto”. “El pensar se corresponde con el sentido como tal sentido y no en su remitencia instrumental. Atender al fenómeno de tener sentido en cuanto tal, no prescindiendo de cómo aparece el sentido en el interés (remitiendo), significa que el pensamiento no pasa a, sino que *se queda*. La actitud de uso desaparece; no se apela al remitir al fin, sino que se está en el fin. El conocimiento en sentido estricto no es el tener que ver con el fin en términos relativos, sino en términos absolutos”[83].

La imposibilidad de la pretensión heideggeriana se encuentra en una confusión: hacer comparecer al ser como nada. No quiere el ente, pero quiere la fenomenización del ser. Para POLO el objeto es no-nada, es decir, manifestación pura, para lo cual, no hace falta hacer nada: “al pensar sólo se piensa”[84].

El *bíos theoretikós*, identifica el mundo con el objeto, entendiendo a este como lo que yace delante manifiestamente. El “en” del “estar-en-lo que yace delante manifiestamente” no puede ser obviamente un lugar, ni un momento, ni una actitud..., pues “lo abierto” no alude al espacio, ni al tiempo, ni al interés..., siendo así que el “en” indica el puro asistir a la comparecencia. Si “lo abierto” comparece, significa “lo no-oculto” según la medida del “en”. “En-lo abierto”, según estricta conmensuración; ni “en” no circunscriptivo sin abierto, ni abierto como “no-oculto” sin “en”. A su vez, sin confusión: el “en” no es la clausura, pero tampoco es la patencia; y tampoco, el fenómeno está “en”, sino que “se está-en-el fenómeno”.

Atendiendo a la correlación del “en-el mundo” y a su reclamo mutuo, cabe decir: “ya”, pues al “en”, “el mundo” le es inmediato (*háma*). Si el “en” ya ha llegado, si no hay un camino que recorrer, “no hay que esperar, sino que lo abierto se abre sin un proceso temporal”[85]. Lo que no tiene demora temporal es “lo ya dado”, “lo que ya hay”. Se podría decir, finalmente, destacando la objetividad: “estar-en- lo que hay ya inmediatamente abierto”.

Pero “estar-en” lo no circunscriptivo o envolvente es tener. Efectivamente, no se “está-en-el objeto” como los trastos en el trastero, sino según una perfecta posesión: “[l]o poseído por el pensar es lo *habido*: lo que hay”[86]. El *tópos* de las ideas es el

“en” mental, y no el lugar celeste, como decía PLATÓN. A este “en” mental llama POLO también presencia mental, describiendo ahora el objeto como lo presente.

Respecto a lo abierto la presencia es umbral. “Pensar sería así el paso a lo abierto estando abierto el paso”.^[87] Respecto de lo inmediato la presencia es “cabe sí”. “La presencia es un estricto permanecer, una constancia, una no-separación respecto de la cual lo abierto es inmediato”^[88]. Respecto del ya, la presencia es antecendencia; respecto del hay, es haber. Y como todas las notas, por el lado de la objetividad son “lo mismo”, la presencia es mismidad.

Si no hay confusión, si la presencia es de lo presente, hay que concluir que la presencia no es presente, y que por lo tanto permanece tácita. Si pensar es tener objeto, el pensar mismo no es objeto, y por lo tanto, permanece oculto; más aún, si la presencia fuera presente, si no diera paso a otros objetos, la presencia sería el objeto único. Frente a eso señala POLO, la suma discreción del pensar, que permite el comparecer de lo abierto en el ocultar de la presencia. “El acto de pensar es sumamente discreto; pensar es respetar. Para pensar un contenido es menester que el acto de pensar se oculte; si no se oculta, es imposible conocer un contenido. Dicha discreción se describe estrictamente así: la presencia es el ocultamiento que se oculta”^[89].

Permitir el comparecer sin constituir una nota suya, es lo que POLO llama suponer: es “el *favor* de la presencia, es decir, el modo como la presencia se *confiere* al objeto”^[90]. “Suponer ocultándose lo que hay ya inmediatamente abierto” completa la descripción fenomenológica del conocimiento como intencionalidad pura, es decir, como significado puro al que ya se ha llegado (sólo así significa). Ello descarta la noción de soporte físico. Conocer operativamente es haber llegado ya al significado que no tiene significante.

Pero la presencia mental es también, en la ratificación del objeto, el límite mental: “por límite entiendo un cierto ocultamiento que el pensamiento lleva consigo, y que se oculta en la misma medida en que el pensamiento se objetiva. Dicho brevemente, se sugiere como noción límite: el ocultamiento que se oculta”^[91].

El límite es el ocultamiento de la presencia, a través del cual se confunde el estatuto del objeto. No reconocer la objetividad del objeto es confundirlo con el ser. Más concretamente, se confunde el objeto pensado con la realidad extramental, y el pensamiento real, con el pensar pensado.

La tematización del límite, no ya su abandono, es abordado por POLO principalmente en el *Acceso al ser*, y en el tomo II del *Curso de teoría del conocimiento humano*. En este último, al que obedece nuestra exposición, la operatividad del conocimiento es expuesta axiomáticamente; con ella pretende alejar del conocimiento toda contingencia, en definitiva todo psicologismo. En rigor, sólo esta axiomática aleja, en virtud de su patencia, a la teoría del conocimiento del dogmatismo. Son, digámoslo así, dignidades que se autoimponen, y que posibilitan la continuación. La axiomática se compone de cuatro axiomas centrales (axioma de la

operación (A); axioma de la distinción (B); axioma de la unificación (C); axioma de la culminación (D)) y cuatro laterales (E; E'; F; G).

Nosotros sólo atenderemos en esta investigación al axioma central A y los laterales E, E' y F. El axioma A lo formula así: "el conocimiento es siempre activo"[\[92\]](#). Con él se opone a toda posible separación de los extremos: un objeto sin operación (conculcación del axioma E), o una operación sin objeto (conculcación del axioma E'). En virtud de la unidad, siguiendo al aquinate, reitera "*cognoscens et cognitum se habent sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium*"[\[93\]](#). Ese principio no es el ser, sino el axioma A.

Conocer no es ser, sino su iluminación. Iluminar el ser es el axioma F; su formulación es: "el objeto es intencional"[\[94\]](#). El objeto intencional es la verdad en el intelecto que sigue al ser real, sin parecerse a él (todo parecer es desde la intencionalidad). Así lo señala TOMÁS DE AQUINO, a quien POLO trae a colación, al decir "esse rei non veritas eius, causat veritatem intellectus"[\[95\]](#).

Pero el carácter iluminante de la intencionalidad no permite entender por sí mismo un conocimiento ascendente, pues sólo "aclara lo que se conocía en un nivel inferior"[\[96\]](#). Efectivamente, el conocimiento intencional es descendente e irreflexivo: no alcanza a conocer su propia operatividad, pero aclara lo conocido en operaciones anteriores.

Ahora bien, si el conocimiento ha de ir a más, se debe postular una iluminación no intencional, que pueda ser ascendente. En rigor, sólo así puede ser superada la limitación propia de cada operación intelectual. Si a cada operación se le oculta lo que ella, como operación, no puede dar, hay que remitir a una iluminación desde arriba, que no es operativa, pero que abre la intencionalidad: es el acto de los inteligibles en acto. A ello se encomienda el intelecto agente.

Para POLO, el intelecto agente "no es una hipótesis más o menos plausible o certera"[\[97\]](#), pues "la inteligencia "va hacia" el intelecto agente"[\[98\]](#). Veamos el significado de esta expresión.

El punto de partida ha de ser una exposición de la dificultad. Por una parte, la facultad intelectual no puede ser inmutada por especie alguna sensible, en razón de su inorganicidad. Por otra, parece indudable que existe una real dependencia, a la que el aquinate llama objetiva, de la abstracción intelectual respecto al fantasma. Además, la única aparente vía de escape, la iluminación intencional desde arriba, se antoja imposible, en razón de la diferencia de operaciones y objetos. ¿Cómo podría llegar la inteligencia a la imagen si ésta lo es, en estricta conmensuración con la imaginación?

La sensibilidad, a la que atendimos al inicio de este trabajo, quedó expuesta básicamente como una pluralidad unitaria, que formalizaba, desde la propia información de sus facultades sensibles y de su tendencia natural, las formas externas. Esa información posibilita la conducta. De lo que ahora se trata es de esclarecer qué unidad conviene a sensibilidad y entendimiento.

Si existe ciertamente una dependencia objetiva y, sin embargo, no cabe ni inmutación intelectual desde la sensibilidad, ni intencionalidad abstractiva de una imagen, sólo cabe postular una iluminación no operativa, acto de un inteligible en acto, y por lo tanto de una operación. La facultad intelectual, opera, digámoslo así, en la dirección de su propio acto, es decir, hacia arriba. La conversión al fantasma, es pues, lejos de un verterse a la imagen, un verterse al intelecto agente, donde ha sido iluminada la imagen. “Esto quiere decir que conoce la imagen sólo “ahí”, en el orden del intelecto agente, o sea, que no se ha separado de él” [99]. Pero conocer en él la imagen es equívoco, ¿qué quiere decir imagen en el intelecto? ¿Qué sabe el intelecto de la imagen? ¿Hay algo que saber de la imagen *qua* imagen? O quizá, más que indagar sobre qué se conoce en el intelecto agente, haya que dirigirse a la objetividad como aquel conocimiento cuya condición *a priori* es el intelecto “(en este sentido se puede decir que el intelecto agente no conoce)” [100]. Así pues, en este retraimiento, “el intelecto agente explica el objeto y la operación; la inteligencia no mira fuera (*non intelligit extra se inspiciendo, sed intra se considerando*)” [101].

La solución es plenamente coherente: se da cumplimiento a la dependencia objetiva sin conculcar la conmensuración de operaciones y objetos, y sin hacer referencias a inmutaciones imposibles. Los inteligibles en acto remiten al intelecto agente como a su condición; el intelecto agente se patentiza como luz desde el que cabe la abstracción como operación.

No hay conexión directa entre sensibilidad y entendimiento, sino iluminación del intelecto agente, que es acto de los inteligibles en acto y de la operación abstractiva.

Si no cabe inmutación ni conocimiento intencional de lo sensible, se ha de entender que el iluminar intelectual no mira fuera. El iluminar es del intelecto; el intelecto es iluminación, y sólo desde ella, cabe la operación abstractiva. Sin embargo, no es un doble movimiento sino un “por la luz, se pasa al acto operativo cuyo objeto es la luz iluminada”.

En lo sensible *qua* sensible no hay nada que deba ser conocido intelectualmente. No cabe inteligir lo sensible, y ello quiere decir que la iluminación no es un salir fuera, ni tiene, por tanto, la estructura de la intencionalidad. Pero desde ella sí cabe la intencionalidad operativa. ¿Qué se conoce desde ella? El abstracto, o más primariamente, el objeto de conciencia. En la conciencia, el haber es tenido en cuenta, y eso significa que el intelecto agente como iluminación *a priori*, ha permitido advertir el haber. El haber no es el sentir: lo sentido no lo hay, pero sin lo sentido no hay (dependencia objetiva). El haber es pues cierta independencia del sentir, pues en lo sentido, el sentir no es presente (no se hace consciente). Si lo sentido es lo determinado por el sentir, aquello que permite superar la dependencia no puede ser un principio fijo como lo biológico: es el intelecto agente.

El saber comienza por “hay” algo. Sin embargo, lo que hay es nada intelectual. Así pues, en la conciencia tomamos distancia del objeto sensible, ya que detectamos la

sensibilidad, pero sólo es detectada, de donde concluimos que la iluminación poseída en el comienzo es finita.

Para POLO, cabe establecer una distinción entre lo que él llama conciencia perfecta y la abstracción propiamente dicha, a la que también denomina determinación directa. La conciencia perfecta resulta de abstraer de la imaginación sin conexión con las intenciones de pasado y futuro. El objeto propio de la conciencia es la circunferencia, como forma inespacial e intemporal. La descripción sería: se conoce lo que se conoce, en tanto o porque se conoce. Es el objeto único del acto de conciencia.

Las determinaciones directas proceden, en cambio, de abstraer de las imágenes conectadas con las intenciones de pasado y futuro. Estas últimas, memoria y cogitativa, no son simples imágenes del tiempo como fluir, sino retenciones y proyecciones. Con todo, señala POLO que esta pluralidad de objetos, directamente determinados, han de tener algo de conscientes, o en definitiva “un factor intencional asimilable a la conciencia”[\[102\]](#). Veamos cómo.

“Lo conocido en el nivel de la imaginación, en conexión ésta con la memoria y la cogitativa, es iluminado por el intelecto agente de acuerdo con la actualidad de una presencia que lo articula”[\[103\]](#). La consideración del “ante” en lo tenido es el presenciar. Lo tenido, como lo presente, lo es “ante” el presenciar. El presente es pues la consideración insensible de lo sensible como lo que está “ante”.

Presenciar es verbalizar; el verbo no es tiempo, sino conciencia. La conciencia imperfecta es patencia del “ante” en lo abierto. Como esa patencia no es sensible, no cabe verbalizar la sensibilidad *qua* sensibilidad, como no cabe atemporalizarla.

Lo presente es nombre; un nombre no es lo independiente, sino lo ob-tenido, en cuanto tenido. Utilizar nombres es patencia de lo abierto como abierto. Como esa patencia no es sensible, no cabe nombrar lo sensible *qua* sensible.

No cabe pues, verbo sin nombre ni nombre sin verbo. La conciencia imperfecta es la unidad nominal-verbal: ente-es.

La abstracción, en lo que tiene de asimilable a la conciencia: conozco lo que conozco porque lo conozco, permite el hábito lingüístico como perfeccionamiento de la inteligencia. En ese sentido, el utilizar nombres y verbos es una posibilidad abierta desde el hábito. A la operación de conciencia perfecta corresponde el hábito de conciencia.

“El conocimiento habitual es la *iluminación de la operación por el intelecto agente*”[\[104\]](#). Esa iluminación, que permite el crecimiento intelectual, no es operativa. Por otra parte, sólo desde este crecimiento no operativo, cabe no acaparar todo otro conocimiento.

Así pues, el intelecto agente no es sólo el suministrador de especies para la abstracción, sino que tiene a su cargo el autotrascendimiento.

En un escrito más desenfadado, hace alguna alusión también al conocimiento habitual desde ARISTÓTELES, y lo compara con una gran memoria *intelectual*: “el hábito

es un refuerzo necesario del pensar, un refuerzo adquirido”[\[105\]](#). Sin embargo, es claro que el estagirita no eleva a la altura polaina el papel del *intellectus agens*.

Lo que ahora corresponde es descubrir cuál es el estatuto último de la presencia, en tanto que ésta, se ha dicho, como operación incoativa abstrae de las imágenes con intenciones de pasado y futuro. Desde el comienzo de este estudio, la presencia mental fue descrita fenomenológicamente como antecendencia, respecto a la cual, el objeto es ya. De lo que ahora se trata es que consideremos el “ya” desde lo que ARISTÓTELES denomina *práxis téleia*. La *práxis téleia*, que se diferencia de la *praxis atelés* o movimiento *kinético*, se caracteriza por ser poseedor de su fin (*telos*). La *kínesis* no posee fin, sino término (*péras*), por ser el fin externo al movimiento. Ver es poseer lo visto; construir es no poseer lo construido. Entre el construir y lo construido está el tiempo de la construcción, en cambio, no hay un “entre” el ver y lo visto, pues lo son según perfecta simultaneidad. Conocer es pues estar en el objeto, siendo el objeto presente.

¿Qué quiere decir objeto presente? Verificación del axioma A, es decir, el ente presente se conoce como se conoce, en tanto o porque se conoce. Y también: el ente presente en presencia, no sin ella.

Ello evidencia la no pertenencia del presente al tiempo. El presente es la articulación (atemporal) del tiempo. Más propiamente, el presente es el conocimiento intelectual, en tanto es intencional.

Mas si articula el tiempo, no es tiempo. Con ello se evidencia la no pertenencia del pensamiento al universo como esencia.

Por lo que toca a la realidad física (esencia), la causa material (el tiempo) es aquello que separa a la causa formal del fin, siendo la causa eficiente la transitividad propia de este no haber llegado. Con todo, el tiempo articulado no es el físico, sino el de la sensibilidad. ¿Cómo se ha de entender?

Aquí se encuentra, a mi juicio una de las mayores dificultades del planteamiento. El estado de la cuestión, según se precisó en la introducción, era que las operaciones más altas de la sensibilidad intermedia eran: imaginación, memoria y estimativa.

La imaginación objetiva la diferencia que la sensación en acto introduce. Siguiendo una sugerencia poliana se decía que el objeto propio de la imaginación es el “entre”: objetivar la diferencia es relacionar. Ello permitía la medida, proporción, asociación, etc., haciendo de lo puntual de la percepción movimiento. A ello añadíamos, más allá de POLO, que la objetivación primera del tiempo de la sensibilidad debía ser, el después, como puro remitir a (un antes). A todo ello podemos sumar ahora el que no hay rastro sensible del presente como tiempo.

La memoria, como capacidad de retener especies, no ha de entenderse en el ser vivo sensible como reminiscencia, sino como aprendizaje. ¿Qué quiere ello decir? Que no cabe demorarse en lo pasado. La retención de especies hay que entenderla como mejora de la conducta. Ello significa que la memoria es integrada por la estimativa, no queda atrás.

La estimativa es, digámoslo así, una confrontación de la información externa y la interna. Es la valoración de lo externo desde las necesidades vegetativas del ser vivo. Aquí se tiene en cuenta, por tanto, la información externa, la información genética y el aprendizaje.

Pero para POLO se abstrae de la memoria y la cogitativa. ¿No tiene la memoria humana y la cogitativa, en cuanto imágenes con intenciones de pasado y futuro, una referencia intrínseca ya al presente?

Si la memoria humana es reminiscencia, es decir, un retener lo que ya no es (fue), y la cogitativa es proyectiva, es decir, un adelantar lo que todavía no es (será), ¿cómo pueden ser previas al presente?

El tiempo ni retrocede ni se adelanta; adelantar y retroceder es por tanto algo extrínseco al tiempo. Pero lo extrínseco al tiempo es el presenciario. Más claramente, sólo desde la formulación ente es, cabe fue-no ente, será-no ente. En rigor es la misma formulación.

Se ha formulado una problemática que no atañe a lo esencial. Ahora conviene destacar algo que sí es fundamental en el planteamiento poliano. Para el filósofo, la detección del límite es *eo ipso*, su abandono, “¿de qué otro modo podría dejar de estar oculto el ocultar?” [106]. En ese sentido “es estricta vía de acceso” [107] al ser.

“¿Qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas:

1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es *la existencia extramental*.

2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es *la esencia extramental*.

3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar “lo que es-además”. Se trata ahora de *la existencia humana*.

4) Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no-sí-mismo*. Es el tema de *la esencia humana*” [108].

El tema de Dios lo aborda en todos ellos.

6. CONCLUSIÓN

El estudio pormenorizado de cada uno de los autores nos ha permitido conocer los diferentes mecanismos arbitrados para entender la conciencia. Efectivamente, tras la exposición de la imaginación trascendental, se ocultaba el sentido último otorgado al entendimiento.

Corresponde a una conclusión ver los resultados globales. Sólo esta vista aérea nos permitirá acceder a lo abultado y significativo de sus planteamientos. Esa es por otra parte, la gran ganancia de todo estudio, el ir más allá “relativamente” de todo

autor, por guardar cierta distancia. Con ella habremos dado el último paso de esta primera toma de contacto con la temática elegida.

La imaginación trascendental ha sido para KANT, digámoslo así, la pieza con que violentaba la naturaleza atemporal de un entendimiento condenado, no obstante, a verse en su uso objetivo en la temporalidad como elemento.

El punto de partida fue la divergencia y perfecta heterogeneidad de sensibilidad y entendimiento, a la par que su mutua dependencia cara al conocimiento; pues efectivamente, aunque quepa un uso no objetivo, conocer es primordialmente objetivar. A su vez, objetivar es poner en relación dos realidades que, como hemos visto, son perfectamente heterogéneas.

El papel de la imaginación consiste en unificar tiempo y concepto. Para ello era necesario bajar el entendimiento al tiempo. El entendimiento, sin ser temporal, se temporaliza por medio del esquematismo. Éste no es sino el procedimiento o la regla de construcción del concepto.

¿En qué consiste esa construcción? En la concreción de lo abstracto del mismo en términos no lógicos. He aquí el sentido productivo del conocimiento en KANT. Ese poner fuera, adelanta el sentido de la alienación de la Idea en HEGEL.

Para HEIDEGGER el problema no es cómo unir dos realidades heterogéneas, sino cómo explicar una realidad que encierra en sí una triplicidad. El *Dasein* en su originalidad es para HEIDEGGER temporalidad (ese es el papel de la imaginación en él). La conciencia tradicional, que el mismo KANT había mantenido en su estatuto atemporal como identidad, y que HEIDEGGER había denunciado, es ahora demolida por la triplicidad de un sí mismo que tiende y regresa desde un previo pro-poner. Es el fundar mismo del tiempo que se temporiza desde la triplicidad de su estructura.

Esta razón sensible pura es por igual pasado, presente y futuro, por significar cada una, sólo desde su remitir a las otras dos. Con ello pretende HEIDEGGER evitar la preeminencia del presente que da lugar al conocimiento del ente ocultando al ser.

Para LEONARDO POLO, el punto de partida es también la ocultación del ser del ente. Igualmente entiende que es el presente el que oculta al ser, pero a diferencia de HEIDEGGER, no entiende a éste como una parte del tiempo, sino como conciencia. La presencia mental, no es sino cierta detección del axioma A, es decir, de la intencionalidad de la primera operación cognoscitiva.

Conocer abstractos es haber objeto. El objeto es, según se dijo, lo abierto, siendo la presencia umbral. Si esto es así, el papel de la imaginación trascendental es del todo innecesario, pues el punto de partida es *ya* la presencia del objeto, esto es, la articulación del tiempo.

POLO, que sí atiende a la función real de sensibilidad y tiempo en el conocimiento intelectual, no devalúa a éste sometiéndolo al primero, antes bien, omite el problema aparente de la relación *directa* de las dos facultades como realidades heterogéneas. La omisión se da desde la iluminación del intelecto agente.

Concluyendo. La abstracción es para POLO la articulación del tiempo desde la presencia. Así, más que de temporalización del entendimiento (KANT), POLO detecta cierta atemporalización del tiempo desde su articulación (frente a HEIDEGGER).

7. BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, 1ª ed., 2ª reimp., Gredos, Madrid, 1988.

CASSIRER, E., *Kant. Vida y doctrina*, trad. De W. Roces, 2ª ed., FCE, México, 1968.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, I, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1986.

--- *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Herder, Barcelona, 1990.

FALGUERAS, I.: *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de anuario filosófico, 36, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

--- *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de anuario filosófico, 71, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

--- "Heidegger en Polo" en *Studia Poliana* 6, 2004, 7-48.

FALGUERAS, I.; GARCÍA, J. A.; YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

GAOS, J., *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, FCE, 2ª ed., 3ª reimp., Madrid, 1993.

GARCÍA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998.

--- "El límite mental y el criticismo kantiano", en *Studia poliana* 7, 2005, 25-40.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Cecilia Frost, 1ª ed., 1ª reimp., FCE, México, 1977.

HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, 1ª reimpresión, FCE, México, 1973.

--- *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, 10ª reimpresión, FCE-España, Madrid, 1996.

--- *La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas, 15ª ed., Alfaguara, Madrid, 1998.

---, *Crítica de la razón práctica*, trad. R. R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2000.

KAULBACH, FR., *Immanuel Kant*, W. De Gruyter, Berlín, 1982.

MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, III, Gredos, Madrid, 1958-59.

NEWTON, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1982.

PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986.

POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.

--- *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984.

- *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona, 1985.
- *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona, 1988.
- *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- *Hegel y el post-hegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985.
- RIERA, A., *La articulación del conocimiento sensible*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1970.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA EN LA IMAGINACIÓN TRASCENDENTAL

A continuación se recoge la última bibliografía conocida por mí, a la que aun no he tenido acceso, y que tomaré en cuenta en estadios sucesivos de la investigación.

FREYDBERG, BERNARD, *Imagination and depth in Kant's Critique of pure reason*. New York; Washington, DC; Baltimore; San Francisco; Bern; Frankfurt am Main; Berlin; Wien; Paris: Lang, 1994. 123 S.; (Literature and the sciences of man; Vol. 6). – ISBN 0-8204-2253-3.

GONDEK, HANS-DIETER, *Angst, Einbildungskraft, Sprache: ein verbindender Aufriss zwischen Freud - Kant - Lacan*. [München]: Boer, c 1990. 362 S. (Reihe Forschungen; Bd. 1) Literaturverz. S. 347 - 362. – ISBN 3-924963-29-0 Pp.

HERMANN MÖRCHEN, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Max Niemayer, Tübingen, 1970. (Este trabajo fue con el que obtuvo la habilitación su autor en los años 20, bajo el amparo y dirección de Heidegger).

KAZUHIKO UZAWA, (Universität Münster), *Einbildungskraft bei Kant. Das Problem der Gestaltung in der Kritik der reinen Vernunft*, en el IX Internationaler Kantkongress, 26-31/03/2000. Página web: <http://www2.hu-berlin.de/phil/kantkongress>.

[1] POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984-1996, en cuatro tomos, de los cuales el último abarca dos volúmenes.

[2] Citado por POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984, 29.

[3] Un ser sin voluntad no selecciona, y por lo tanto, hay que arbitrar otros mecanismos con base en la propia biología.

[4] ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 1ª ed., 2ª reimp, Gredos, trad. Tomás Calvo Martínez, 1988, 429a.

[5] RIERA, A., *La articulación del conocimiento sensible*, Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1970, 121.

[6] ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 428b10-15.

[7] Ibidem, 429a.

[8] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984, 373.

[9] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Rivas, 15ª ed., Alfaguara, Madrid, 1998.

- [10] Ibidem, A 51, B 75.
- [11] Ibidem, A 28, B 44.
- [12] La geometría, obviamente no es sintética, pero KANT piensa que sí, pues por ejemplo, la cantidad “distancia más corta entre dos puntos”, no puede proceder de la cualidad “línea recta”.
- [13] Ibidem, A 25, B 39.
- [14] NEWTON, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. A. Escotado, Editora Nacional, Madrid, 1982, 229.
- [15] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 33, B 49.
- [16] Ibidem, A 33, B 49-50.
- [17] Ibidem, A 32, B 47.
- [18] Ibidem, A 31, B 47.
- [19] NEWTON, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, 228.
- [20] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 38-39, B 55.
- [21] Ibidem, A 29.
- [22] Ibidem, A 21, B 35.
- [23] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, Eunsa, Pamplona, 1985, 234.
- [24] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, 379.
- [25] Es quizá esa advertencia la que ha confundido a físicos y filósofos, y les ha conducido a la consideración de espacio y tiempo absolutos.
- [26] KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 62, B 87.
- [27] Ibidem, A 12-13, B 26.
- [28] Ibidem, A 68, B 93.
- [29] Ibidem, A 77, B 112.
- [30] Ibidem, A 78, B 103.
- [31] Ibidem, A 78-79, B 104.
- [32] Ibidem, A 79, B 105.
- [33] Ibidem, A 77-78, B 103.
- [34] Ibidem, A78, B 104.
- [35] Ibidem, A 118.
- [36] Ibidem, A 124.
- [37] Ibidem, A 119.
- [38] Ibidem, B 131.
- [39] Ibidem, B 135.
- [40] Ibidem, B 135.
- [41] Ibidem, B 136.
- [42] Ibidem, A 140, B 179.
- [43] Ibidem, A 144, B 183.
- [44] Ibidem, A 137, B 176.
- [45] Ibidem, A 78, B 177.
- [46] Ibidem, A 146, B 185-186. El fragmento se encuentra entre el A 145-147, pero, por lo que debe ser un error de impresión, no aparece el A 146.
- [47] Ibidem, A 158, B 197.
- [48] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, 10ª reimpresión, FCE-España, Madrid, 1996, 15.
- [49] FALGUERAS, I., “Heidegger en Polo” en *Studia Poliana*, 2004, 14.
- [50] HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, 84.
- [51] FALGUERAS, I., “Heidegger en Polo” en *Studia Poliana*, 2004, 16.
- [52] Ibidem, 19.
- [53] Ibidem, 25.
- [54] Ibidem, 26.

[55] Si se ha de desvelar, ello indica que no es el originario punto de partida. La situación de partida es la cadente huida (la caída), pues, como señala COLOMER “por miedo a su propio poder-ser, el hombre huye de sí mismo y se refugia en el anonimato del impersonal “uno” (*das Man*)”. ¿Quién es “uno”? La pregunta apunta a una diferencia que no hay; “uno” es como cualquier otro. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, III, Herder, Barcelona, 1990, 518.

[56] El “encontrarse”, lejos de tener un sentido intelectual, des-vela al ser-ahí afectivamente. Anímicamente encontramos cómo nos va en nuestro ser arrojados *ya* en el mundo. En cuanto *ya* arrojado el ser-ahí siente que su ser consiste en *irle este*. ¿Cómo le va a uno? A uno le va como a quien es entregado a su responsabilidad, sin saber de donde ni adonde, y por lo tanto, como enigma y carga.

[57] HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, 1ª reimpresión, FCE, México, 1973.

[58] *Ibidem*, 9.

[59] *Ibidem*.

[60] *Ibidem*.

[61] *Ibidem*.

[62] *Ibidem*, 18.

[63] *Ibidem*, 22.

[64] *Ibidem*, 42.

[65] *Ibidem*, 27.

[66] *Ibidem*, 28.

[67] *Ibidem*, 37.

[68] *Ibidem*, 55.

[69] *Ibidem*, 147.

[70] *Ibidem*.

[71] *Ibidem*.

[72] *Ibidem*.

[73] *Ibidem*, 151.

[74] *Ibidem*, 152.

[75] *Ibidem*.

[76] *Ibidem*, 154.

[77] *Ibidem*, 162.

[78] *Ibidem*, 165.

[79] Ya vimos que tampoco Heidegger considera auténticamente al *Dasein* como el “ser-en-el mundo”, pues cabe superar el estadio pragmático en la angustia de nada (del ser como nada).

[80] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II , 59.

[81] *Ibidem*, 60.

[82] El cuerpo humano se diferencia biológicamente de cualquier otro cuerpo animal por su potencialidad. Ello permite la producción, es decir, poner fuera voluntariamente lo que inteligencia e imaginación han ideado. ¿Permite ello, no obstante, hablar de intimidad del cuerpo? Pienso que sí, pues lo poco firme de su instintividad y la elevación sobre la sensibilidad, lo sustraen del universo como esencia.

[83] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II , 64.

[84] *Ibidem*, 76.

[85] *Ibidem*, 79.

[86] *Ibidem*, 114.

[87] *Ibidem*, 122.

[88] *Ibidem*, 124.

[89] *Ibidem*, 130.

[90] *Ibidem*, 133.

- [91] POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 13.
- [92] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, 29.
- [93] Ibidem.
- [94] Ibidem, 31.
- [95] Ibidem, 142.
- [96] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, 295.
- [97] Ibidem, 299.
- [98] Ibidem, 299.
- [99] Ibidem.
- [100] Ibidem, 302.
- [101] Ibidem, 300.
- [102] Ibidem, 257.
- [103] Ibidem, 267.
- [104] POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, Eunsa, Pamplona, 1988, 7.
- [105] POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 65.
- [106] POLO, L., *El acceso al ser*, 14.
- [107] Ibidem.
- [108] Ibidem, 383.