

Los marcos doctrinales y la apertura fenomenológica. Vías de la exploración kantiana

**Doctrinal and phenomenological opening frames.
Routes of Kantian exploration**

Por: Ezra Heymann
Departamento de Filosofía Teórica
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela
E-mail: ezra.heymann@gmail.com

Fecha de recepción: 8 de julio de 2013
Fecha de aprobación: 27 de septiembre de 2013

Resumen. *El artículo trata de una reflexión que presupone un largo trajinar con los textos de Kant, ofrece pautas para la lectura de la obra filosófica. En primer lugar, atender a su incompletud, dado que es de su ser el ser continuada en la reflexión de los problemas que trata. En el caso específico de la filosofía de Kant, se enfatiza en la polivalencia de sus conceptos fundamentales, así como en la mundaneidad de los mismos.*

Palabras claves: Kant, fenomenología, filosofía, obra de arte, razón, deducción trascendental.

Abstract. *The article is a reflection that presupposes a long journey with Kant's texts; it provides guidance for reading the philosophical work. First by attending to its incompleteness, as it is part of its nature that we continue to reflect on the problems that it addresses. In the specific case of Kant's philosophy, it emphasizes the versatility of its fundamental concepts as well as their worldliness.*

Key words: Kant, phenomenology, philosophy, work of art, reason, transcendental deduction.

I

Nuestro sentido histórico es ambivalente, a punto de perder toda consistencia. Cuesta sustraernos al sentimiento -que se presenta como una evidencia- de que las grandes obras de arte: en pintura y en escultura, la arquitectura monumental, la música perdurable y la gran obra poética y dramática, pertenecen todas a otros tiempos. De la misma manera, quien está acostumbrado a entender las obras filosóficas ante todo como *obras*, esto es, como construcciones concluidas en sí mismas, análogas a la obra de arte y con su propia forma de perfección, considerará como un hecho que ha pasado el tiempo de la gran filosofía. Eventualmente agregará: de los grandes sistemas filosóficos. Sin embargo es improbable que quien se dedica al trabajo filosófico vea la historia de la filosofía como un museo en el cual están uno al lado del otro, para ser admirados, una clase particular de prodigios del genio humano. La noción de sistema de filosofía ha perdido por cierto su actualidad, pero nos damos cuenta también que es un desatino hablar del sistema de Platón, o del sistema de Aristóteles, así como tampoco son sistemas las Sumas tomistas. Éstas tratan de muchas cuestiones específicamente teológicas, y en parte importante también de cuestiones puramente filosóficas, y las tratan a medida que se presentan. Se ubican dentro de un orden de divisiones previamente establecidas, pero esto no quiere decir que el surgimiento de los temas esté predeterminado por este orden, y su relevancia filosófica es reconocible para nosotros con independencia de la orientación teológica general del autor y de su posible función doctrinal. Merecen admiración precisamente porque en la secuencia de sus artículos muchísimas posibilidades de pensamiento son examinadas por sus méritos propios, con independencia de su eventual aporte para la defensa de tesis y artículos de fe preestablecidos. La prueba de ello está en el hecho de que su apreciación crítica sigue siendo actual y puede ser efectuada de nuevo por los que no compartimos los compromisos del autor.

Se señala con toda razón que es propio de la obra de arte suscitar reflexiones imprevisibles y permitir de este modo recepciones diferentes. Obviamente, esto es cierto también con respecto a las obras filosóficas, pero cabe notar la diferencia. El destino más propio de la escritura filosófica no es de ser contemplada, y tampoco de ser considerada como constituyéndose por su parte en un objeto de estudio. Más bien se encuentra el lector solicitado a atender los señalamientos y desarrollos de pensamiento para examinarlos paso a paso con toda la libertad de que es capaz, y de este modo entra inevitablemente en diálogo con lo que está leyendo, con todos los extrañamientos, las desavenencias, negociaciones y reconciliaciones que un diálogo suele comportar. La aceptación o el rechazo global tienen entonces poco que decir; sólo indican la buena disposición (o su ausencia) para entrar en materia. De la obra

de arte pudo decir Gadamer que frente a ella la actitud crítica es secundaria: lo primario es el exponerse a ella y a la manera en la cual -en algún sentido precario de la palabra- la obra de arte nos habla; alternativamente podemos decir que ella es sugerente y nos interpela en su misma mudez. Esto claramente no vale para la obra filosófica. En su caso, el lector no se pone frente a ella para dejarse atrapar por su magia. No es éste el temple que la escritura filosófica requiere del lector. El historiador puede estudiarla como un objeto cultural y ponerla en relación con otras manifestaciones del momento histórico o con la vida del autor; a su vez el interesado en técnicas literarias, o eventualmente filosóficas, tomará igualmente la obra como un objeto de estudio. [El nombre que Martial Guérout dio a su cátedra en el Collège de France ha sido “Arquitectura y tecnología de los sistemas filosóficos”]. Pero si es en los asuntos tratados que se interesa el lector, entonces no hará de la obra su objeto de estudio y menos tomará bajo lupa al autor con sus intenciones manifiestas o secretas, sino más bien retomará la reflexión y las discusiones que el autor inició, haciéndose con ello partícipe de la búsqueda de aclaraciones que éste emprende. Tratándose de Kant su trabajo principal no será investigar a Kant, sino investigar con Kant, no *Kantforschung*, sino *mit-Kant-Forschung*, una investigación que responde a la iniciada por el autor y la continúa.

De ahí se desprende la actitud apropiada ante la historia de la recepción de la obra filosófica, de la discusión a la que a través de siglos ha dado lugar. Es una discusión abultada, tanto más cuanto más advertida y minuciosa se vuelve, y pone en juego muy diversos recursos de pensamiento, con lo que puede llegar a ser sentida como una masa abrumadora. Buscando alivio y renovada frescura nos gusta entonces volver a la comparativa ingenuidad de la obra original. Pero no nos engañemos, y no desconozcamos todo lo que nuestra propia capacidad de comprensión le debe a la secuencia de discusiones y reflexiones que la obra sólo ha iniciado, un trabajo del pensamiento de generaciones cuya polifonía constituye el fondo sobre el cual puede dibujarse un pensamiento personal. En este orden nos tiene sin cuidado la distinción entre los grandes y los epígonos, aquellos de los cuales Georg Simmel decía que si no tienen la grandeza que va unida a la unilateralidad, pueden consolarse con no tener tampoco la unilateralidad de la grandeza. Esto sería de nuevo ver la filosofía como obra, esto es, como obra de arte, y al filósofo como genio y figura única. Ha sido admirada por muchos siglos la creación poética del reino de las ideas, pero el filósofo Platón entra en escena cuando hace detalladamente ver su insuficiencia, y se vuelve el primero dedicado a esta actividad epigonal que es la discusión crítica, que es en realidad lo que Platón ha hecho desde el primer momento en los diálogos socráticos.

II

El autor por su parte sabe por lo menos implícitamente lo que Montaigne expresaba: que sus palabras pertenecen por partes iguales a él y a sus lectores, y que por lo tanto nadie está en su plena posesión. No puede ignorar su movilidad y polivalencia. Qué prueba mejor cabe de ello que la multiplicidad de quasi-definiciones que Kant da, libremente y con magnífica despreocupación, de su palabra más solemne, *Vernunft*, de la que algunas resonancias, aunque no todas, quedan bien captadas por la voz romance *razón*. Inicialmente, en la *Crítica*, la razón se caracteriza por la búsqueda de completitud y de lo incondicional, del *anhypotheton* platónico; luego como facultad de los principios, ahora ya en plural; es luego la facultad de las ideas a las cuales no les puede corresponder ningún objeto; se caracteriza también como la facultad del silogismo (des *Schlusses*), luego como la disposición a dar cuentas, el socrático *lógon dídonai*, como en A614/B642: "...pues en esto mismo consiste la razón, en que podamos dar cuenta de nuestros conceptos, nuestras opiniones y aseveraciones". Por fin, con animación y elocuencia nueva, en La Doctrina del Método la razón es caracterizada como disposición a someter aun lo más sagrado al libre examen, sensible a la reserva mental y al eventual voto de cualquiera (A738/B766 dice: "En esta libertad se basa la existencia misma de la razón"): un pensamiento francamente incompatible con todo afán de incondicionalidad, de modo que el final del recorrido de sus significados en la primera Crítica llega a ser bien lo opuesto de su comienzo. Ocurre que la noción de razón se mueve entre un sentido normativo, una medida ideal consensuable que buscamos sin poder nunca decir que la poseemos, y una facultad y tendencia real, que como toda propensión efectiva es capaz de excesos y de cierta ceguera, de malentenderse a sí misma, y es por ello necesitada de autocrítica y comedimiento.

Para apreciar la específica capacidad alusiva de *Vernunft*, y también de *ratio*, conviene tener en cuenta la inversión de la tradicional relación jerárquica que ha mantenido con el entendimiento, el *intellectus*.

Como el *nous* de la Ética a Nicómaco, el *intellectus* es la intuición y captación inmediata de los principios (*tingein* en Aristóteles, una metáfora táctil a diferencia de la visual del *intuere*); la razón en cambio es entendida como un conjunto de actividades discursivas que se despliegan en el tiempo, de circunspección y ponderación que no tienen por qué responder a un único principio. Es la actividad de reflexión, de sacar cuentas y dar cuenta, de confrontar y resumir consideraciones múltiples para examinar su pertinencia y sus alcances para lo que está en discusión, lo que llegará más tarde a ser calificado por Kant como capacidad de juicio. Medida,

sensatez y moderación están incluidas particularmente en la comprensión usual de *Vernunft*, y todas estas nociones expresan una toma de distancia ante principios que se presentan con visos de ser únicos y absolutos. Kant no se cansa de señalar que no tenemos intuición intelectual, en cambio no dirá jamás que no podemos tener *Anschauungen*, intuiciones más abarcadoras o más puntuales, que sean muy acordes con el entendimiento discursivo propio de la razón humana. La intuición aislada y puntual es ciega, pero no es su cometido quedarse aislada, si es que existe alguna vez en esta forma. Algunos filósofos del siglo XIX lamentaron la inversión de la jerarquía tradicional, en particular Schelling, ya anciano y cascarrabias: *Verstand, intellectus*, decía, es de reyes, mientras que *Vernunft* es de cualquiera. La primacía dada a la *Vernunft* en el curso del siglo XVIII representa para él un triunfo de la mentalidad plebeya.

Con la negación de un *tingein*, de una captación intelectual inmediata, la noción de intuición, de *Anschauung*, ahora con connotaciones visuales muy destacadas, queda vinculada infaltablemente con la de sensibilidad, pero lo que ésta representa tampoco es unívoca y definitivamente fijada. Es introducida inicialmente en conexión con la capacidad de ser afectado en presencia de objetos, y vale la pena destacar que la noción de afección así insertada no disimula su ambientación robustamente empírica y realista. Nada justifica la opinión de que en este inicio Kant estuviera hablando en un lenguaje que es sólo una concesión al sentido común. Ubicarse en un nivel más distinguido y elevado, *einen vornehmen Ton erheben*, no es precisamente lo que nuestro filósofo quiere y pretende. Tampoco encontramos aquí, en la Estética Transcendental, una sugerencia de que la afección proviniera de una enigmática cosa en sí. Kant ve al sujeto conocedor y práctico de antemano en un contexto de relaciones de interacción; la concepción de relaciones causales -aquí sólo evocada- no sale de un sujeto que estuviera ajeno al entramado mundial causal en el que se desempeña. Es un concepto puro, pero no del puro intelecto, ya que, como lo señala Kant, sin percepción el puro pensamiento no sabría nada de un acontecer y de un cambio. Es un concepto fundamental del intelecto en tanto que se hace cargo de nuestra inserción sensible en una red de relaciones interactivas. Sobre esto he de volver, pero aquí es el momento de recordar como habla Kant al presentar su primer argumento a favor del carácter a priori de la representación del espacio. Relaciono ciertas sensaciones con algo que ubico en otro lugar del espacio que aquel que yo ocupo, lo que no sería posible si no poseyera ya la representación del espacio. Yo estoy aquí, y aquí es donde me alcanza una afección, y sin embargo la refiero a algo que está allá, en otro lugar. La rana lanza su lengua hacia afuera, y no busca el estímulo dentro de sí. Kant no adscribe la representación espacial a un

ser inespacial e incorporal, sino a uno que ocupa un lugar en el espacio y desde allí se relaciona con otros lugares. Tengo la noción de espacio sólo encontrándome y ubicándome en él, esbozando relaciones a partir de allí con otros lugares, concebidos a su vez como centros e inicios de recorridos posibles.

De este modo, junto con expresar la afectabilidad, el momento pasivo de la capacidad de obtener representaciones, Kant asocia con la sensibilidad desde el inicio la noción muy distinta de *intuición*, que consiste en el logro de una configuración espacial y temporal (*Ausdehnung und Gestalt*), un logro a partir de una actividad de esbozar trazados, recorridos y contornos, por lo que finalmente intuición e imaginación llegan a ser tratados en la CdJ como sinónimos, al ser considerada la imaginación como la capacidad de la composición de lo múltiple en la intuición (parágr. 9) y luego llamada rotundamente “la facultad de las intuiciones” (parágr. 35).

Nos encontramos aquí con un conjunto de términos con funciones y capacidades evocadoras diferentes: afección, impresión, sensación, y no por último, con la de intuición. El término de impresión (*Eindruck*), afín al de afección, va a servir para expresar la intensidad, mayor o menor, de un efecto sentido; por su parte la *Empfindung* cumple su papel específico por su calidad bifronte, que se pierde en su traducción usual como sensación. En cambio si la traducimos, a los efectos que nos interesan en el momento, como *el sentir*, notamos la doble faz de la *Empfindung* que Kant registra en el parágr.1 de la Crítica del Juicio: “Toda relación (o referencia) de las representaciones, aún de las *Empfindungen*, puede ser objetiva (y entonces significa ella lo real de una representación empírica); únicamente no es así la relación con el sentimiento de placer y placer, por el cual no se designa nada en el objeto, sino el modo como se siente a sí mismo el sujeto según la manera como es afectado por la representación.” De acuerdo con esta observación de Kant, “Siento calor” es un enunciado de dos vertientes. Puede significar predominantemente que detecto una fuente de calor, el agua que comienza a calentarse o un aire que denota la presencia de una hornilla encendida, así como puede predominar el sentido en el cual se da expresión a un estado propio: *me acaloro, je m'échauffe*, en el ejemplo de las Meditaciones de Descartes. El ejemplo preferido de Kant es el de los colores. Aquí notamos también las dos vertientes, aunque de manera diferente: “Veo algo rojo” pretende informar objetivamente acerca de la característica de una cosa en el ámbito de mi alcance (por más que se trate de una cualidad que las cosas adquieren sólo en relación con una sensibilidad óptica) pero si decimos “Tengo una sensación de rojo”, entonces hacemos la salvedad de que se podría tratar sólo de un estado subjetivo. *Empfindung* nos habla entonces

de la sensibilidad en su doble función: como un sensorio, destinado a detectar las cosas con sus cualidades, y nos habla de nuestro ser modifiable, afectable por la presencia de las cosas, de tal manera que, en el caso extremo, esta modificación ya no nos enseña nada acerca de cómo son las cosas.

Diferente es la *Anschauung*, más bien una novata en la arena filosófica. Ella involucra una extensión en sí misma diferenciada que es sin embargo abarcada en su conjunto, es decir que presenta una unidad en alguno de los sentidos huidizos de esta palabra. La palabra señala algo explayado delante de nosotros, que puede ser visto u oído como una configuración determinada (de *Gestalt* habla aquí Kant), y sin embargo no necesariamente caracterizada en un orden conceptual; una figura que invita a una visión compartida más que a una descripción comunicable. Pero hay algo más. Nuestra expresión ‘intuición’ sugiere algo captado de una vez. Estamos tentados a decir que es rápida, en *vivace*, mientras que la *Anschauung* es en tiempo lento. Esto podría ser sólo una asociación subjetiva, pero lo certero es que en la *Anschauung* tenemos algo presente, ofrecido a la mirada, algo abarcado, que sin embargo invita a centraciones y recorridos múltiples, y esto será decisivo en la argumentación kantiana. En un conocido pasaje de la Deducción Transcendental Kant sostiene que en un solo momento no puede darse sino una unidad absoluta, y no una multiplicidad diferenciada como le es propio a la *Anschauung*. Debo recorrerla sucesivamente, reteniendo en cierta forma de compresencia lo ya recorrido para que se produzca la característica integración. Pero ¿cómo puede sostener Kant que “en tanto contenida en un solo instante, una representación no puede jamás ser otra cosa que unidad absoluta” (A 99)? ¿Acaso no abarcamos frecuentemente con una sola mirada configuraciones de tamaño apropiado? Kant no lo puede ignorar. Pero la distinción de partes orientadas y de dimensiones que constituyen propiamente la espacialidad, las secuencias de los “más allá y más allá”, este sentido de lo espacial implica la concepción de movimientos posibles. Es lo que destaca el señalamiento kantiano de que no podemos concebir una recta sin trazarla sucesivamente en el pensamiento, y trazar algo en el pensamiento significa concebir la posibilidad de un recorrido efectivo.

Ya al formar la noción de sensibilidad como capacidad de recibir impresiones y sensaciones, esta afectabilidad es algo muy diferente de la capacidad pasiva de un objeto de quedar marcado por impactos. En el Conflicto de las Facultades lo formula Kant diciendo: “Cosas exteriores actúan sobre un cuerpo capaz de acción, y lo excitan a la acción. El producto de ello es vida.” Tomar nota de algo ya es reaccionar, y sentir algo implica el ejercicio de una capacidad diferenciadora de cualidades, que puede ser más precisa y delimitada o más incierta, pero la *Anschauung* como

composición específicamente espacial o temporal, presupone una actividad más cualificada: el esbozo imaginativo de movimientos que involucran una concepción de direcciones y sentidos. Que *existan* movimientos, esto lo sabemos solamente por la experiencia, como todo lo que atañe a una existencia, pero la *concepción* de un movimiento resulta ser inseparable de lo que Kant llama la intuición del espacio y del tiempo, y esta reflexión realimenta la misma noción kantiana de una intuición, de una *Anschauung*. Estos términos kantianos aluden primero a una presencia, a una presencia inmediata a nuestros sentidos, o a una imaginaria, que va a ser esencial a la hora de calificar al espacio y al tiempo, meramente como tales, como *entes imaginarios*. Ahora bien, al extenderse la noción de intuición a lo imaginario, como lo anticipa la Estética Transcendental al hablar del ilimitado progreso (*Fortgang*) de la intuición, y al ser visto el objeto como figura en un indefinido entorno espacial y temporal, asimismo al caracterizarse la espacialidad por la indefinida posibilidad de distinción de partes, la *Anschauung* deja de implicar la pura presencia de un objeto, la presencia de algo que simple y tercamente está ante nuestras narices, para cargarse de potencialidades que van a ser las que la definen: el extenderse hacia un lado o hacia el otro, la distinción entre lo más cercano, lo que le sigue y lo más lejano, lo inmediato frente a lo que, en cambio, permite medir distancias, lo que ya se nos viene encima, y lo que nos da todavía un tiempo de gracia. La idea misma de una presencia se matiza y atenúa al llegar a significar mayor o menor accesibilidad, un espacio que se ve obstruido o se abre, de constricción o de libertad de movimiento, como influido o no por Kant, lo destaca en particular Andrés Bello en su *Filosofía del Entendimiento*.

Esto no debe entenderse necesariamente en el sentido de un énfasis en los aspectos subjetivos del espacio y del tiempo. El punto cero del sistema de coordenadas puede ubicarse alternadamente en la posición que uno mismo ocupa y en cualquier otro punto que llega a ser objeto de nuestra consideración. Toda configuración que es objeto de una intuición centra el espacio, delimita un espacio, y lo puede hacer sólo transgrediendo al mismo tiempo imaginativamente estos límites así como todos los nuevos puntos de referencia necesarios para dar a su vez determinación al espacio circundante, estableciendo en él un nuevo lugar. La ilimitación y la limitación; la percepción real -o posible pero determinada- y la imaginación de un progreso transgresor se presuponen mutuamente. Así puede Kant decir en la Estética que todo espacio determinado representa una delimitación dentro del espacio único (único porque todo lugar en él puede ubicarse en relación con cualquier otro, perteneciendo al mismo sistema de referencias), y señalar por otra parte en la Analítica, como principio de los “axiomas de la intuición”, que no

podemos concebir el espacio sino a partir de la síntesis sucesiva de partes.

En la intuición el movimiento es entrevisto como potencial y partiendo desde un punto arbitrariamente elegido, y por esta razón mientras hablamos sólo de *Anschauung*, las relaciones dinámicas entre las partes del espacio y entre las extensiones temporales son sólo virtuales, sólo esbozadas en su posibilidad. De la distinción entre lo real-efectivo y lo meramente concebido como posible, entre lo comprobado en la percepción (o inferible en el contexto de interacciones al cual la percepción pertenece) y lo solamente imaginado, de esta distinción tan fundamental para Kant como lo es para el sentido común no se hace cargo la noción de intuición, sino la de experiencia. En el plano de la intuición y de las categorías correspondientes - que Kant llama matemáticas a diferencia de las dinámicas- no se plantea una noción de existencia. Ella se reserva para las categorías de relación y de modalidad que expresan lo que distingue la experiencia del mero tener presente una configuración percibiendo o imaginándola, que es la *Anschauung*.

Con ello tampoco se plantea en este orden de la mera representación de configuraciones espacio-temporales una distinción entre el ámbito de nuestras representaciones y de un ámbito exterior a ellas y a ser atendido por ellas, y que al ofrecerse a ser conocido, también ofrece resistencia a la arbitrariedad del sujeto. Es en el orden de la experiencia que atendemos la resistencia de las cosas y la necesidad de acordarnos con ellas, con lo que ellas permiten y requieren, contrariamente por cierto a la fórmula demasiado simple asociada con la noción de revolución copernicana.

La idea del objeto como lo que se opone a la arbitrariedad del sujeto pensante se encuentra expresada inicialmente en A104. Comienza el párrafo diciendo: "Hallamos empero que el pensamiento de una relación de todo conocimiento a su objeto tiene algo de necesario, ya que éste –el objeto- es considerado como siendo aquello que se opone a que nuestros conocimientos se determinen al azar o arbitrariamente..." y continúa señalando que así los conocimientos tienen que determinarse de algún modo a priori, siendo que tienen que concordar entre sí en su relación al objeto. Con ello esta reflexión de Kant se mantiene todavía dentro del marco del pensamiento central en la Deducción Transcendental, de que la unidad de la conciencia y la unidad convergente, foco imaginario que representa la noción de un objeto, son cada una la condición de la otra. De este modo no queda todavía excluida la frecuente lectura internalista de Kant, que encierra todo el proceso cognoscitivo en la conciencia, cualquiera que sea en este contexto el oscuro significado expresado con 'en', o 'dentro de'.

III

La fórmula de “la relación de todo conocimiento a su objeto” es una variante de la que aparece en la célebre carta a Marcus Hertz del 21 de febrero de 1772, en la cual Kant anuncia el proyecto de la Crítica. Nos va a ser útil ver más de cerca cómo se articula en la carta esta noción.

Kant le cuenta al que ha sido su compañero en la disputa reglamentaria acerca de su disertación dos años antes, que desde entonces sus pensamientos han girado “[acerca] del fundamento sobre el cual descansa la relación de lo que se suele llamar en nosotros representación, con el objeto”. A continuación explica: cuando la representación no contiene más que el modo en el cual el sujeto queda afectado por el objeto, entonces la relación se comprende fácilmente, ya que el efecto ha de ser conforme con su causa, y así tienen las representaciones pasivas o sensibles una relación comprensible con sus objetos. Igualmente no requiere explicación la concordancia cuando se trata de un entendimiento que *produce* sus objetos. Esto sería el caso de un entendimiento divino creador, pero más adelante en la carta Kant hace valer lo mismo para la matemática, pues allí “los objetos son magnitudes y pueden ser representados como magnitudes porque producimos su representación al tomar lo uno múltiples veces.” En este terreno los objetos no son algo diferente de la composición cuantitativa producida por nosotros mismos. Pero cuando nuestro entendimiento no es ni la causa del objeto a través de sus representaciones, ni el objeto la causa de las relaciones que concibe el entendimiento, entonces la correspondencia merece una investigación, ante todo cuando no nos conformamos con la respuesta perezosa de que Dios lo dispuso así, de que se da una armonía pre establecida, o con la admisión de un misterioso *influxus hyperphysicus*.

De manera unánime se señala la correspondencia de la pregunta formulada en la carta con el planteamiento de la Crítica, y en particular con las formulaciones del parágr. 14, pero se señalan también diferencias, y Béatrice Longuenesse, quien ha hecho contribuciones renovadoras a la comprensión de la Crítica, acude en este punto a un lenguaje harto tradicional. Comprueba primero que la carta encara una relación causal entre el objeto y su representación (refiriéndose sin duda a la representación sensible), una relación causal entre dos entidades heterogéneas, un objeto fuera de la mente y una representación en el alma. En cambio “...la Crítica internaliza la relación entre la representación y el objeto dentro de la representación misma, de modo que el problema adquiere un nuevo significado.” (*Kant and the Capacity to Judge*, p.17). Longuenesse tiene desde luego en cuenta que la carta considera que el problema realmente interesante aparece cuando ni el objeto es

causa de la representación, ni ésta la causa del objeto. Tiene asimismo en cuenta que el lenguaje causal – afección, receptividad, pasividad- en la caracterización de la representación empírica está presente también en la Estética Transcendental. Pero parece sumarse a aquellos que ven este lenguaje inicial de la Crítica sólo como una presentación preliminar cercana al sentido común, una presentación que cargaría el inconveniente de usar la categoría de causalidad fuera del ámbito de la experiencia en el cual es legítima. Parece aceptar entonces la opinión difundida de que allí Kant presenta la sensación, y con ella la intuición empírica, como causada por una cosa en sí.

Comencemos por despejar esta última duda. Nos afectan muchas cosas. El conocimiento humano, recuerda B72, depende de la existencia del objeto, al tratarse de un ser “dependiente en su existencia tanto como en su intuición (que determina su existencia en relación con objetos dados)”. En nada sugieren estos señalamientos que se tratara de una dependencia de cosas misteriosas, de cosas en sí; por el contrario, lo que conocemos más propiamente es el juego de acciones y de padecimientos en el cual estamos enlazados, un juego inseparable de las interacciones que las cosas mantienen entre sí y en continuidad con éstas. Averiguamos su manera de interactuar, su estilo, dicho en términos husserlianos, y como lo destaca en particular Longuenesse, lo articulamos en la forma del juicio hipotético vinculando una condición antecedente con una consecuente, extrayendo así del flujo del acontecer una regla siempre susceptible a ser refinada, ya en la experiencia cotidiana, ya en la más analítica e idealizada que constituye el conocimiento científico.

La ontología kantiana, si es que queremos usar este término abusado, es una ontología de la relación, de relaciones espaciales y temporales en el plano de la intuición, y de relaciones dinámicas en el plano de la experiencia, y tanto en el orden meramente espacio-temporal como en el más realizado que es el dinámico son esenciales, junto con el identificar un objeto, una relación de alteridad con otro lugar, otro tiempo, otro objeto. Aún lo interior de un objeto de experiencia lo concebimos sólo en términos de una relación entre alteridades. Es lo que Kant destacará en la Anfibología: “En un objeto del intelecto puro es interior sólo lo que no tiene ninguna relación (según su existencia) con algo diferente de él. En cambio las determinaciones de una *substantia phaenomenon* en el espacio no son más que proporciones, un conjunto de puras relaciones. La sustancia en el espacio la conocemos solamente por las fuerzas que son efectivas en ellas para atraer a otras o para resistirse a la penetración (repulsión e impenetrabilidad). No tenemos conocimiento de otras propiedades que fueran constituyentes de la noción de la sustancia que aparece en el espacio y que llamamos materia” (A265/B321).

Determinaciones puramente internas, definidas intrínsecamente y no por una acción y manifestación transitiva constituirían una cosa en sí. Pero no sólo nos es imposible *conocer* tal cosa; tampoco estamos en condiciones para afirmar que tal cosa fuera posible (A255/B310). Nuestra noción de conocimiento se aplica a la situación en la cual el entramado de acciones, en las cuales se manifiestan las fuerzas características de las sustancias, llega a nuestra orilla y nos involucra. Es la Tercera Analogía la que explica la comunidad de las sustancias como condición de posibilidad de la experiencia, y Kant aclara que por comunidad entiende en este contexto el *commercium* de las cosas, las formas particulares en las cuales interactúan. Es entonces plenamente justificado el señalamiento (admitido también por Longuenesse) de que el sujeto conocedor conoce en tanto que por su condición corporal pertenece a esta comunidad interactiva. El texto kantiano mismo lo apunta: “A nuestras experiencias se les nota fácilmente que sólo las influencias continuas en todos los lugares del espacio pueden guiar nuestro sentido de un objeto al otro, que la luz que juega entre nosotros y los cuerpos del mundo efectúa una comunidad mediata entre nosotros y éstos, y demuestra su simultaneidad...” (A213/B260).

Es sin embargo característico del proceder de Kant, el vaivén entre la perspectiva transcendental física que acabamos de oír expresada, y una psicológico-transcendental. El párrafo que sigue inmediatamente opera este cambio de discurso. A214/B261: “Para la aclaración puede servir lo siguiente. En nuestro ánimo todas las apariciones, en tanto contenidas en una posible experiencia, deben estar en la comunidad (*communio*) de la apercepción, y en tanto que los objetos son representados como existiendo conexos simultáneamente, deben determinar mutuamente su lugar en el tiempo, y formar así un todo.” A continuación señala Kant que si esta comunidad subjetiva de las representaciones ha de descansar sobre un fundamento objetivo, entonces ha de ser referida a *apariciones como sustancias* que forman una comunidad real, un *commercium* de sustancias. Este pasaje es uno de aquellos que muestra la complementariedad de la deducción objetiva y la subjetiva, dando prioridad (en el orden objetivo, desde luego) a la primera, y uno de los pocos pasajes que expresan nítidamente la notoria ambigüedad de la noción de aparición (*Erscheinung*) entre algo que se da en el ánimo, y el acontecer y manifestarse algo que pertenece al contexto físico que constituye la experiencia.

En este respecto se vuelve imprescindible una acotación. La castellana ‘experiencia’, y mucho más todavía ‘*experience*’ en el inglés actual, participan de esta ambigüedad, siendo entendida muchas veces -quizás las más veces- ‘*experience*’ como vivencia. Pero la *Erfahrung* kantiana no puede ser entendida como un estado anímico, sino sólo como la andanza en la que uno logra pericia en su encuentro

con las cosas: primero pericia práctica, y luego discursivamente articulable, esto es, con entendimiento.

Es en la experiencia, y sólo por la experiencia que llegamos a saber cómo son las cosas, aunque rara vez lo diga Kant tan brutalmente como en el apéndice a los Prolegómenos. “El principio que rige en todas partes mi idealismo y lo determina es en cambio: Todo conocimiento por el mero puro entendimiento o por la razón pura es sólo un espejismo, y sólo en la experiencia hay verdad”. Para nosotros se trata ante todo de despejar la apariencia de que los principios sintéticos a priori nos harían saber cómo son las cosas. Ellos formulan las preguntas básicas que nos planteamos en toda experiencia, y no anticipan las respuestas que han de dar las cosas al ser examinadas. Qué permanece y qué cambia, es decir, cómo determinar el cambio, qué factores intervienen en los sucesos y qué consecuencias cabe esperar, cuál es el contexto dentro del cual se pueden destacar tales variables, éstas son preguntas que regulan toda experiencia, sin que haya garantía de que encontraremos siempre respuesta. Son preguntas que articulan nuestra ignorancia y nos ponen en camino para encontrar, con suerte, respuestas. Permitanme recordar en este respecto que también las categoría aristotélicas se formulan mediante pronombres interrogativos: el ¿qué?, el ¿cómo?, el ¿cuánto y de qué tamaño?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿en qué relación? Son preguntas y no respuestas. Tanto para Aristóteles como para Kant, con la enumeración de los interrogantes quedan indicadas clases de respuestas, los diferentes sentidos que adquiere la predicación en la subsunción genérica, la cualificación, la cuantificación y la puesta en relación, siendo las apropiadas especificaciones lo que se trata de averiguar, lejos de la pretensión de conocerlas de antemano por el mero pensamiento.

IV

Si le damos su peso al señalamiento de Aristóteles de que se trata de las formas de *decir el ser*, de las formas de la predicación, no lo reclutamos para engrosar sin su consentimiento las filas del kantismo; se trata de su propia formulación. Pero interesa entonces la pregunta por el específico aporte kantiano al respecto, para lo cual puede ser oportuno un breve excuso.

Los escritos aristotélicos que se nos han conservado no tratan de la relación entre la lógica formal de los Primeros analíticos, la teoría del enunciado de *Peri Hermeneias*, y los escritos sobre las categorías. Es notorio que la fundamental distinción entre sujeto y predicado, *onoma* y *rhema*, de *Peri hermeneias* desaparece en la silogística que conoce una sola clase de términos, mientras que

sigue teniendo importancia decisiva en la teoría de las categorías. Igualmente no queda examinada la correspondencia entre la categoría de relación (*pros ti*) y la forma del juicio hipotético y disyuntivo, que tan importante será para Kant, como tampoco queda tratada la relación entre la cuantidad lógica y la categoría de cuantidad (*poson, posajos*: cuántos y de qué tamaño). No deja de ser un problema, o más bien una perplejidad para el antiguo alumno de Platón la relación entre las formas matemáticas y el *eidos*, la forma-especie, que determina los órdenes de las cosas. Kant hará de esta secuencia: la lógica formal, las formas matemáticas (que atañen tanto las magnitudes extensivas como las intensivas), y las determinaciones dinámicas fundamentales la guía que estructura la Analítica Transcendental. Con las formas lógicas no queda todavía nada pensado, con las categorías matemáticas, las de la *Anschauung*, se elabora un sistema de mediciones, pero no aparece todavía lo real que ha de ser medido. La bivalencia lógica, así como la distinción entre la forma del enunciado universal y la del particular (que introduce una diversidad indeterminada) se transforman, aplicados al mundo sensible en sistemas de conteo y de medición extensiva e intensiva aptos a ser aplicados a la realidad empírica graduable y multidimensional: un sistema de medición que anticipa la gradualidad de la realidad en general y el refinamiento, la subdivisión matemáticamente siempre posible de las escalas, y no el valor que habrá que adjudicar al objeto a conocer en el sistema de medición construido.

Lo real efectivo se articula con la pregunta acerca de la sustancia material, con la pregunta acerca de las relaciones causales con las que el acontecer se inserta en una secuencia temporal, y con el planteamiento disyuntivo que abre el campo de las posibilidades pertinentes y tiene más indisimuladamente una forma interrogativa: ¿eso, o aquello, o aquestotro, así o así, aquí, o más allá? Mientras que el principio causal nos invita a seleccionar dentro del sinnúmero de las circunstancias coexistentes una, o algunas pocas que interesan, una selección imprescindible a los efectos de un examen experimental, y en definitiva a los efectos de cualquier práctica humana, la Tercera Analogía nos recuerda precisamente esto: que hablar de *una* causa y de *un* efecto es proceder a una selección dentro de la universal conexión dinámica. Limitados al reconocimiento de la interacción de todo con todo, evocada en la Tercera Analogía, no hay conocimiento ni vida posible; a su vez el principio enunciado en la Segunda, de que en todo cambio interviene una causa nos hace olvidar, si no es corregido por la Tercera Analogía, que es válido sólo en el supuesto artificial del *ceteribus paribus*, de que todo lo demás o se mantiene igual o es irrelevante. El principio de que (en circunstancias suficientemente propicias) podemos encontrar la causa relevante de un suceso, obviamente válido en contextos

limitados, queda puesto en su lugar por la realidad del *maremágnum* que nos recuerda la Tercera, lo que ha de curarnos de nuestros delirios cognoscitivos y de la pretensión de tener todo bajo control.

V

Desde su juventud, las inquietudes metafísicas de Kant, en la forma que les dio la escuela leibniziana, estaban compensadas con la del *influxus physicus* del comercio de las sustancias, y Susan Shell tiene plena razón al ver también en la filosofía moral kantiana un tema análogo, el del nexo sistemático de las sustancias prácticas que son los fines en sí mismos. Sólo quiero apuntar brevemente la no menos esencial incompletitud de los conceptos éticos kantianos, la necesidad en que están de ir corrigiéndose discursivamente y la ruta de una experiencia del pensamiento moral, de un aprendizaje que se abre.

La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres comienza con la celebración de la buena voluntad como único bien incondicional. ¿Hemos encontrado aquí por fin lo incondicional que se nos perdió en la Crítica de la Razón Pura? Los múltiples e inacabados ensayos de dar un sentido apropiado a la idea de libertad que Kant efectúa en el último capítulo nos puede enseñar que el proyecto, el afán por un incondicional práctico, también requiere corrección. Pero ya el comienzo de la lectura nos pone en un vaivén entre lo que para nosotros son intuiciones morales diferentes. ¿Cómo entendemos la noción misma de buena voluntad? El adjetivo ‘buena’ podría apuntar a una excelencia que es propia de la voluntad como tal y que hace que se corresponda plenamente con su concepto, que es toda voluntad, toda actividad, sin resto de pasividad, libre de toda inclinación, y así puede ser entendida como expresión de un voluntarismo que sería específicamente moderno, como voluntad de voluntad, como lo quiere entender Heidegger. Pero si éste fuera el sentido definitivo de la palabra, Kant no hubiera logrado la sintonía con el lector con la cual contaba. La expresión “buena voluntad” no es entendida espontáneamente como voluntad excelente, perfecta en sí misma, sino como voluntad favorable a su objeto, algo más cercano a una voluntad de bondad que a una voluntad de voluntad, algo no totalmente ajeno a lo que el italiano expresa con “*ti voglio bene*”. Las dotes del espíritu, como las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna, dice el texto, son buenos sólo cuando son corregidos por una buena voluntad que vuelve el principio de la acción *allgemein-zweckmässig*, apropiado a un fin general. Pero entonces la voluntad dejaría de ser buena si en lugar de atender un bien humano sólo se apreciase a sí misma.

De esta manera, tanto el conocimiento como la práctica viven de la complementariedad entre el atender a su objeto, cuidarlo, y el cuidado de sí mismo, de poner orden en la propia casa; entre auto-centración y la libertad que permite una feliz descentración. Este doble movimiento, de atención al objeto y de libertad recuperada frente a él, es aún más difícil de desconocer en el ámbito estético, pero por el momento basta con la evidencia de que la revolución copernicana viene acompañada de los necesarios complementos, contrarrevolucionarios en los ojos del fanático, que vuelven a restituirles a los objetos de los cuidados humanos sus derechos, y disuelven los tristes sueños de autosuficiencia subjetiva.

Bibliografía.

1. ABELA, P. (2002) Kant's Empirical Realism. Oxford U. Press.
2. AL-AZM, S. (1967) Kant's Theory of Time. Phil.Library.
3. ALLISON, H. (2004) Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense. 2 ed. Yale U. Press.
4. BRANDT, R. (2000) Table of Judgments. Ridgway.
5. CRAMER, K. (1985) Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Winter.
6. GUYER, P. (1987) Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge U. Press.
7. HEIDEGGER, M. (1951) Kant und das Problem der Metaphysik. 2. ed. Klostermann.
8. HENRICH, D. (1976) Identität und Objektivität. Winter.
9. LANGTON, R. (1998) Kant's Humility. Oxford U. Press.
10. LONGUENESSE, B. (2001) Kant and the Capacity to Judge. Princeton U. Press.
11. LONGUENESSE, B. (2009) Kant on the Human Standpoint. Cambridge U. Press.
12. ROUSSET, B. (1967) La doctrine kantienne de l'objectivité. Vrin.
13. STRAWSON, P. (1975) Los límites del sentido. Revista del Occidente.
14. TORRETTI, R. (1980) Manuel Kant. 2.ed. Editorial Charcas.
15. WATKINS, E. (2005) Kant and the Metaphysics of Causality. Cambridge U. Press.