



Secretaría de Publicaciones

Materia: Historia de la Filosofía Moderna

Cátedra: CAIMI 2/1523 T 57

Teórico: nº 12 – jueves 12 - 11 - 09

Tema: KANT - (Dr. Mario Caimi)

Profesor Caimi: Antes de comenzar me gustaría hacer dos aclaraciones. Una es que fui a averiguar y me dijeron que efectivamente el 26 de Noviembre no se suspenden las clases, pero no hay personal no docente para abrir la puerta y entonces, de hecho, las clases se suspenden. O sea que nos quedamos sin Hegel. Una segunda cosa que quería anunciar es que dejé en la biblioteca del cuarto piso, del instituto de filosofía, un ejemplar de la nueva edición de la *Crítica de la razón pura*, no hay muchas variantes pero si alguno tiene interés el libro está allí.

En la clase anterior habíamos visto uno de los elementos de la filosofía kantiana, a saber, la sensibilidad. Habíamos hablado de que parte del método consistía en aislar elementos de manera que se pudieran estudiar por separado para después integrarlos en su conjunto; esa es una de las cosas que hace que sea tan complicada la lectura de la *Crítica de la razón pura*, porque Kant lo sugiere en muchas partes pero nunca lo explica de manera clara y entonces uno lee y no sabe bien a dónde va a parar con su lectura. El estudio de la *Estética trascendental* mostró de por sí que era necesario pasar a otro tema porque la sensibilidad es pasiva, a pesar de que impone a todos los objetos que se

presenten a los sentidos su propia forma, el espacio y el tiempo puros, de manera que todo lo que afecte la sensibilidad necesariamente adoptará esa forma. A pesar de eso resulta que esa forma no contiene ninguna posibilidad de enlace, no contiene ligamentos que unan unos elementos a otros. Es decir, las formas generales de espacio y tiempo se podrían describir como formas de dispersión. El espacio es la dispersión en la exterioridad y el tiempo es cierta dispersión sucesiva. Esa dispersión no tiene nada que pudiera servir de cohesión de los múltiples elementos que aparecen en la sensibilidad. De modo que incluso si alguien recibiera la afección de algo complejo y muy bien ligado y armado o incluso si la sensibilidad recibiera la afección de algo simple, eso simple o eso complejo se dispersaría, adoptaría la forma de la dispersión y no tendría yo nada en que basar una síntesis, no tendría ninguna manera de reunir los contenidos de la sensibilidad para fabricarme con ellos algo, objetos, imágenes (o lo que fuere).

De manera que se hace imprescindible, ya que vemos que tenemos imágenes y que creemos que tenemos objetos, admitir que tiene que haber en otro lado, ya que no está en la sensibilidad, un fundamento de la síntesis, un fundamento de la agrupación de los elementos dados. Habíamos partido del hecho de la representación y podemos decir que en la representación hay una cantidad de elementos, pero por lo menos parecen tener cierta forma o configuración y la única explicación que tenemos para eso es que hay necesariamente algo que no sabemos todavía qué es, un factor no pasivo, sino activo en el conocimiento, un factor capaz de sintetizar, reunir la multiplicidad dispersa que es el contenido de la sensibilidad.

Vemos entonces cómo el mero estudio de la sensibilidad, de su carácter pasivo y de su formas nos empuja a admitir otra cosa que no es sensibilidad, que no es pasiva sino activa. Esto es la espontaneidad. La mente entonces presenta tanto sensibilidad como espontaneidad. La espontaneidad viene a ser lo contrario de la pasividad, es decir, si la pasividad es aquello que sólo puede recibir lo que se origina en algo ajeno, la espontaneidad contiene en sí el origen de algo, por ejemplo de esta acción que es la acción de síntesis. Hay entonces tanto un aspecto pasivo en la mente como un aspecto activo espontaneo. Si la sensibilidad era la facultad de entrar en contacto inmediato con lo otro, con lo que no es yo, con los objetos que me afectan, la espontaneidad no es así porque no tenemos la posibilidad de crear de la nada nuestros objetos. Si entramos en contacto con algo con la espontaneidad eso será de manera mediata y no inmediata, a través de lo que la espontaneidad sea capaz de hacer con los datos de la sensibilidad. Esta espontaneidad, este momento activo, no es el momento de la sensibilidad sino del *logos*, no es el momento de la *Estética* sino el de la *Lógica*. Es el *logos*, la lógica, el pensamiento, no la mera receptividad sensible, es el pensamiento el que es activo y capaz de efectuar síntesis de esa multiplicidad recibida en la sensibilidad. En la lógica transcendental entonces se estudia justamente ese *logos*, esa espontaneidad. Se estudia el pensamiento entendiendo por pensamiento este factor activo, capaz de síntesis. Esto ya de por sí tiene algunas cosas que es necesario aclarar. En primer lugar tenemos que decir que la expresión “lógica” que está presente en el título de la *Lógica transcendental*, hay que explicarla y determinarla con un poco más de precisión. Así como en la doctrina de la sensibilidad no se trataba de una psicología o una geometría o de un estudio del tiempo, así también aquí se trata de las leyes del pensar, porque eso es la lógica, pero también de una manera muy especial que no es la de la mera lógica formal. Esto también es una manera de responder a largo plazo a la pregunta de la

Crítica de la razón pura ¿ qué es lo que puede hacer la razón pura librada a sí misma cuando trata de conocer? Por lo pronto, diría Kant, tiene un pensamiento y las leyes de ese pensamiento, cuando son solamente las leyes formales de la lógica son sólo formales y no sirven para conocer. La lógica formal no puede ser un *órganon*, un instrumento del conocimiento. Esto, a la larga, quiere decir también que por más raros silogismos que yo pueda armar con la lógica, esos silogismos no me van a ayudar a alcanzar un conocimiento de lo real. No me van a ayudar a alcanzar un conocimiento de lo real empírico y sobre todo no me van a ayudar a alcanzar un conocimiento de lo real suprasensible que es para lo que se solía usar la lógica formal. A partir de demostraciones silogísticas se llegaban a establecer principios metafísicos. Esa pretensión de establecer principios metafísicos a través del uso de la lógica formal perderá validez.

Pero acá no se trata de la lógica formal. En el título mismo dice que se trata de la *Lógica transcendental*. Habíamos visto que *transcendental* en general era aquello que se refería a aquella parte del pensamiento o del conocimiento que se refería no tanto directamente a los objetos sino a las condiciones del conocimiento de los objetos en la medida en que ese conocimiento es posible a priori. Cuando hablamos de la sensibilidad en una doctrina transcendental, es decir, cuando hablamos de la *Estética transcendental*, estudiamos un poco cómo el espacio como forma pura de la sensibilidad externa era condición de la geometría, pero no nos pusimos a estudiar objetos geométricos. En la medida en que hacíamos una doctrina transcendental del espacio estudiábamos el espacio para ver cómo era la condición que hacía posible un conocimiento a priori de ciertos objetos, por ejemplo los objetos geométricos o también los empíricos, en la medida en que tienen forma espacial. Esto mismo pasa con la *Lógica*: la lógica

transcendental es la lógica que estudia, como la lógica formal o cualquier lógica, las leyes del pensar puro, es decir, no es un estudio psicológico, empírico de cómo piensa cada cual sino que, dejando de lado la concreción empírica del pensamiento de cada cual, la lógica estudia las leyes del pensamiento en su pureza. Es decir, la lógica estudia las leyes del pensar entendiéndolas por separado de cualquier concreción empírica.

Pero las leyes del pensar puro podían estudiarse en relación no con la mera forma del pensar puro sino con el pensar en la medida en que el pensar es conocer. En ese caso tendríamos una lógica transcendental porque estudiaría las leyes del pensamiento, pero no por ellas mismas, sino para ver si en esas leyes hay algo que me permita fundamentar un conocimiento a priori. Kant no dice esto con estas palabras sino que dice que la lógica transcendental estudia las leyes del pensar puro de objetos. Por supuesto que las leyes del puro pensar, las leyes de la la lógica formal, valen también para el pensar puro de objetos, pero vamos a ver que el pensamiento de objetos tiene ciertas características propias que son también características que se pueden establecer a priori. Así, veremos que pensar un objeto no es lo mismo que pensar en general. Al hecho de pensar un objeto lo podemos llamar *conocer* y no es lo mismo pensar que conocer. Pensar podemos pensar cosas muy raras: “Todos los centauros tienen cuatro patas y por tanto nada que no tenga cuatro patas será un centauro”; o cosas por el estilo. Esas son estructuras de pensamiento que no se refieren directamente a ningún objeto conocido. O todavía podemos hacerlo más complejo: “Todos los A son B y por tanto ningún A es no B”. No nos importa si en A o B hay un objeto pensado o no.

Otra cosa es el tratar de aplicar el pensamiento a objetos. A la larga esto se verá de una manera deslumbrante cuando nos damos cuenta cuán ajeno es el pensamiento a los objetos. A la larga si continuamos nuestra lectura de la *Crítica de la razón pura* veremos que el problema está en razonamientos del tipo que dije antes así como en la matemática era un problema el saber que, si dos más dos es cuatro, entonces resulta que dos naranjas más dos naranjas son cuatro naranjas y ¿cómo es que para las naranjas se aplica eso que pensé primero sin saber que existían las naranjas? Es más ¿ustedes saben qué es un *blitris*? Dos blitris más dos blitris ¿cuantos blitris son? Incluso para el blitris, que no se sabe lo que es, sabemos que la suma es correcta. A su vez ¿cómo es que el trabajo con la geometría o con los números se cumplía para esas cosas que eran totalmente ajenas a la mesa del trabajo del matemático? Vimos que eso era así porque el matemático trabajaba con la intuición pura, con las formas de la intuición en general; cualquier cosa que se presentara en el espacio o el tiempo necesariamente adoptará las formas de espacio y tiempo y entonces obedecerá a las reglas y leyes establecidas por el geometría y el aritmético acerca de espacio y tiempo.

Kant no lo desarrolla del todo pero la teoría kantiana explica muy bien cómo es que las leyes de la lógica pura resulta que curiosamente se cumplen también en la aplicación a objetos. Eso no es tan obvio como pudiera aparecer si pensamos que los objetos vienen no sabemos de dónde, no sabemos qué son, nosotros no los hemos creado, no tenemos vinculación alguna con ellos salvo recibirlos en la sensibilidad y, sin embargo, obedecen a las leyes de nuestro pensamiento. La pregunta que planteamos aquí es derivada de la teoría kantiana. La pregunta central era: si los objetos son tan ajenos a nuestro pensamiento entonces el pensamiento tendrá que modalizarse da alguna manera para ser pensamiento de objetos. A lo mejor hay en el pensamiento mismo, en

su pureza antes de todo pensar objetos ciertas propiedades que le sirven precisamente para pensar objetos y no meras estructuras lógicas. Pero todo eso está por verse, ese justamente es el estudio de la lógica trascendental. Kant define textualmente a la lógica trascendental como la ciencia que estudia las leyes del pensar puro de objetos. Pero esta es una definición muy general que está en las primeras paginas. Allí Kant dice que, en realidad, nuestro conocimiento, es decir, nuestra relación con los objetos para conocerlos, para pensarlos y saber cómo son, surge de dos fuentes. Una era la sensibilidad y habíamos visto la clase pasada la insuficiencia de la sensibilidad que necesitaba de alguna función que la ayudase a producir síntesis porque ella sólo produce dispersión. Pero también vimos que sólo en la sensibilidad nos son dados objetos. No podemos hacer el pase mágico para que los objetos nos sean dados.

Les cuento una historia que introduce cierto dramatismo en relación a este tema. Supongamos que estamos en uno de esos castillos oscuros, misteriosos, llenos de recovecos, cuevas y murciélagos. Por supuesto que lo que yo haría si tuviera que pasar la noche allí sería meterme con dos o tres velas en una habitación más o menos limpia y vacía que se pueda abarcar y cerraría todas las puertas. Y entonces miro y sobre la mesa vacía no hay nada, me doy vuelta y cuando vuelvo a mirar la mesa había encima un puñal. Es de miedo, uno piensa: “¿De dónde salió ese puñal? Ahora sí que estoy en problemas”. Pero, en realidad, esa es la situación en la que el pensamiento está en el mundo. El pensamiento se encuentra no con un puñal sino con muchísimos puñales, edificios, facultades, astros, soles, lunas, otras personas...se encuentra con todo eso ahí adelante y le es tan ajeno, tan extraño y sorprendente y lo deja tan perplejo como ese puñal que apareció en la mesa. Con esto quiero decir que al pensamiento el ser dados de los objetos le es completamente ajeno, no puede el pensamiento de por sí generar

objetos sino que espera que le sean dados y le son misteriosamente dados. Pero al ser dados de esa manera le son ajenos, no puede encontrar la conexión con ellos ¿Qué tengo que ver yo con esto que me es dado? ¿Cómo puedo establecer un nexo con eso que me es dado? El nexo se podría diferenciar de muchas maneras. Uno podría decir ¿Es real esto que me es dado? ¿Es un sueño o es como dice Spinoza que no es un sueño sino es una especie de producto de la imaginación semejante a un sueño pero que, en realidad, no tiene una realidad propia? O a lo mejor como decían los empiristas ¿sí tiene una realidad propia y toda la realidad que hay es esa? Pero de todas maneras, necesitamos aproximarnos a ese objeto que es dado y que no es generado por uno mismo y esa manera en que el pensamiento se aproxima al objeto que le es dado, cuando la consideramos haciendo abstracción de todo lo empírico, haciendo abstracción del hecho de que el objeto me es dado por medio de una afección de la sensibilidad, cuando consideramos nada más que la acción del pensamiento ante eso que es dado; cuando consideramos sólo lo que le compete al pensamiento; cuando atendemos al pensar puro de objetos, a eso lo llamamos *Lógica transcendental*.

Decíamos que tenemos que admitir dos fuentes de conocimiento: una era la sensibilidad y otra es esta espontaneidad por la cual los objetos son pensados. La expresión “los objetos son pensados” esconde una cantidad de dificultades. Les advierto pero todavía no podemos meternos en eso. Por lo pronto dice esa frase famosísima del comienzo de la *Lógica transcendental*:

“Ninguna de estas dos fuentes por sí sola puede darnos conocimiento. Las intuiciones sin conceptos son ciegas, los conceptos sin contenido son vacíos.”

Solamente cuando cooperan intuición y concepto, sólo entonces surge el conocimiento. Las intuiciones sin conceptos son ciegas, es decir, que la intuición o la sensibilidad no es consciente de sí misma, sino que se limita a recibir sin preguntarse qué recibe. Recibe las impresiones con las cuales la afectan esos objetos que vienen de afuera, esos misteriosos afectantes que no sabemos qué son, los recibe y ahí sí ocurre algo: producen representación. Pero ese producir representación todavía no significa que haya consciencia plena: qué es conciencia es otro grupo de problemas difícilísimos que se resuelven con la *Deducción trascendental*. Los pensamientos sin contenido son vacíos quiere decir que, por mucho que la lógica o el *logos* o el entendimiento, que es el que piensa, sea sutil y desarrolle su pensamiento y desarrolle nexos y estructuras sintéticas; por mucho que haga eso, eso es sólo formal y no puede de por sí producir un contenido. Necesita entonces que el contenido le sea dado y ese dado viene de la sensibilidad y de la intuición. A la sensibilidad o las representaciones propias de la sensibilidad las llamamos, generalmente, *intuiciones*; a las representaciones propias del entendimiento las llamamos *conceptos*, de manera que sólo combinados conceptos e intuiciones pueden darnos conocimiento. De otro modo son ciegas intuiciones, es decir, ciegas representaciones de la sensibilidad sin referencia a objetos; o bien son vacías estructuras lógicas que, si bien tienen la pretensión de referirse a objetos, no tienen objetos a los que referirse. Eso es lo que significa que los conceptos sin intuiciones son vacíos.

Siguiendo el método del aislamiento, vamos a aislar, dice Kant, en nuestro trabajo al entendimiento. Vayamos a A 62 - B87

“En una lógica trascendental aislamos al entendimiento (así como antes en la estética trascendental habíamos aislado la sensibilidad) y destacamos, de nuestro conocimiento, sólo aquella parte del pensar que tiene su origen únicamente en el entendimiento.”

Vemos entonces que aquí también se aplica este mismo método de aislamiento que después tiene que coincidir necesariamente con la integración. Pero este aislar el entendimiento significa también buscar dentro del entendimiento aquellos gérmenes de acción de síntesis, porque sabemos que nos pusimos a estudiar el entendimiento porque necesitábamos un elemento activo que se juntase con aquella sensibilidad pasiva. Queremos buscar entonces dentro del entendimiento aquellos momentos puros, es decir, aquellos momentos en que la acción del entendimiento no está mezclada con nada ajeno a él, con nada que no le pertenezca, aquello que tenga su origen exclusivamente en el entendimiento, para ver allí dónde están los primeros orígenes de esa actividad y para ver, por supuesto, qué forma tienen, qué determinaciones concretas tienen esos primeros momentos de la actividad. Cito de nuevo A66 - B91

“Por tanto, estudiaremos esos conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y primordios en el entendimiento humano, en el que yacen preparados hasta que finalmente, con ocasión de la experiencia, se desarrollan y, liberados de las condiciones empíricas inherentes a ellos, son expuestos en su pureza por el mismo entendimiento.”

Sabemos que la lógica transcendental, el *logos*, el entendimiento, tiene por representaciones propias los conceptos, entonces vamos a buscar esos conceptos en sus primeros gérmenes en el entendimiento. Por supuesto que esto tiene el aspecto de una investigación psicológica: vamos a ver cómo funciona el entendimiento. Esto lo hacía Piaget: piensa que trabaja de una manera kantiana pero busca en la experiencia los primeros gérmenes de la síntesis y entonces mira como hace el chico para ir generando de a poco ciertas categorías como causalidad, realidad; los movimientos del chico dan lugar a que se vaya generando en él ese pensamiento. No es eso lo que quiere decir Kant: contempla el caso de la generación empírica de los conceptos pero no es eso lo que él quiere hacer. Él quiere ver si acaso hay en el entendimiento esta facultad activa, que no sabemos si existe, sabemos que tenemos que presuponerla necesariamente porque sino nos quedamos nada más que con la dispersión de la sensibilidad, con la ceguera de la sensibilidad. No sabemos que existe y esto lo subrayo para que vean que no es una investigación empírica lo que hacemos, pero sin embargo, tenemos que ver cuáles son esas estructuras primitivas a partir de las cuales desarrolla el entendimiento su función.

Allá por el año 1770 había distinguido ya Kant dos usos posibles del intelecto en la *Disertación*. Decía que hay dos usos posibles del intelecto, uno es el uso lógico y el otro es el uso real. En el párrafo 6 de la disertación de 1770 desarrolla el uso real del entendimiento. Muchos de los que estudiaron ese pasaje, entendieron por *uso real del entendimiento* el uso del entendimiento en el conocimiento de objetos, el uso del entendimiento referido a la realidad, pero no está bien entenderlo así. El uso real del

entendimiento quiere decir el uso del entendimiento por el cual no se limita el entendimiento a combinar conceptos subordinándolos o coordinándolos entre sí, sino que produce espontáneamente, de por sí, conceptos. Hay un uso real del entendimiento y también si quieren comprobarlo, hay en la *Dialéctica trascendental* un uso real de la razón por el cual la razón produce de por sí ideas o conceptos puros de la razón. Entonces aquí tenemos que estudiar si hay acaso un uso real del entendimiento, un uso del entendimiento por el cual este de por sí, de alguna manera que tenemos que explicar, produce estos conceptos es decir, genera y ejerce estas funciones sintéticas que es para lo que lo habíamos empezado a estudiar.

Para darse cuenta de cómo es que el entendimiento produce estas representaciones sintéticas activas que tienen la propiedad de sintetizar activamente lo múltiple de la sensibilidad, lo primero sería estudiar qué es una síntesis. Y efectivamente así es como procede Kant. La síntesis es la acción de reunir una multiplicidad de representaciones bajo una que es común a todas. Así, por ejemplo, si nosotros tenemos una cantidad de caballos podríamos reunir esa cantidad de representaciones, que tienen pequeñas diferencias, bajo una representación común que sería el concepto de caballo. También podríamos no reunirlos y llamarlos por su nombre y apellido, y entonces no reunir nada y hablar algunas veces de la representación A y otras de la representación B, pero cuando son muchos caballos de verdad eso se complica y si queremos hacer una síntesis, entonces abarcamos todas esas cosas, que en el fondo son sólo representaciones individuales, bajo una que está presente en cada uno junto con otras determinaciones que no están. Kant trae el ejemplo del concepto empírico de árbol: tenemos el sauce llorón, el pino que tiene las hojas en aguja y crece en lugares fríos, tenemos también el ombú, ancho y bien diferente a los otros dos; y sin

embargo podemos encontrar que en cada uno de ellos hay ciertas características que son comunes a los tres, al pino al ombú y al sauce. Esas características son comunes a todos, las reúno a todas en el concepto de árbol y digo que el concepto de árbol se encuentra en el pino, en el sauce y en el ombú (a pesar de que los botánicos dicen que el ombú no es un árbol, pero a los fines de esta clase lo es). Así reúno toda esa variedad de plantas que están allí bajo el concepto común de árbol y eso es una síntesis. Síntesis es entonces el acto de reunir diversas representaciones bajo una que es común a todas ellas.

Ahora nos toca describir esa síntesis en su concreción. Esto está en el muy recomendable parágrafo 10 de la *Crítica de la razón pura*. Si uno estudia la síntesis en su realidad concreta ve que, como lo dice su propia definición, hay en ella una acción de reunir y hay también una acción de reunir bajo, una acción de poner debajo, de subordinar o de reunir de alguna manera *debajo de*. Es decir hay una cantidad de acciones: la acción de reunir los elementos pero también la acción de juntar esos elementos con una unidad y está también el momento de pensar nada más que la unidad. Este último es un momento necesario porque, si no pienso la unidad, reúno pero no llego nunca a una síntesis en sentido completo. Como hemos visto en otras ocasiones: si me pongo a sumar elementos, palitos en el pizarrón por ejemplo, puedo sumar muchísimos palitos, puedo dibujar toda mi vida palitos, pero esa reunión que va sumando palitos, para ser verdaderamente una síntesis, para ser algo más que un amontonamiento de palitos, necesita que esos palitos se reúnan bajo una representación común a todas ellas, por ejemplo, un número y decir que tengo cinco palitos. Reúno los palitos diferentes bajo la representación “5 palitos”. Ese “5” es un momento de unidad con el que capto en un solo acto, la cantidad de representaciones que tenía que captar antes en muchos actos diferenciados. Kant distingue por lo menos tres momentos en esa

síntesis. Eso lo deben haber visto en la lectura de la *Deducción trascendental A*, que vieron en los prácticos.

Kant descompone esta síntesis en sus elementos constitutivos necesarios y se pregunta: para que haya síntesis ¿qué tiene que haber? Tiene que haber, en primer lugar, una multiplicidad, tiene que haber también una acción de reunir esa multiplicidad y tiene que haber finalmente una unidad y con esa unidad se pone en relación la multiplicidad. La primera de esas condiciones “tiene que haber una multiplicidad” es una condición que se cumple obligadamente con la sensibilidad: ésta ofrece una multiplicidad formal, por su misma forma, pero también ofrece una multiplicidad de contenido. Todo lo que sea dado en la sensibilidad será una multiplicidad. Pero esa multiplicidad tenemos que incorporarla a la actividad del entendimiento, esa incorporación de la multiplicidad a la actividad del entendimiento es recorrer esa multiplicidad, hay que ir la abarcando, eso es la síntesis de la aprehensión. Esta síntesis debe ser recorrida, es decir, en ese recorrer no debo olvidar lo que ya pasó, debo sumar continuamente, manteniendo los momentos recogidos y este trabajo de reunir, de recoger, de recorrer, de conservar, ahí sí que ya no es sólo la sensibilidad la que lo puede realizar, ahí necesitamos suponer una facultad activa. La facultad activa que realiza eso es la imaginación. Acá también voy a tener que decir que hay problemas serios encerrados aquí.

Hagamos un recuento de los problemas que fuimos encontrando y no desarrollamos. En primer lugar, el pensamiento de un objeto, el pensar un objeto, es un problema que parece fácil. Pensar un objeto es algo que, cuando lo despluguemos,

veremos que tiene un sentido enorme. El otro punto que encierra problemas es la imaginación: es la que efectúa la síntesis de lo sensible. Ustedes lo aceptan mansamente pero en realidad eso encierra problemas acerca de qué es la imaginación y por qué justo la imaginación realiza la síntesis de lo sensible. Esto lo dejo como un catálogo de problemas a resolver.

No sólo es necesario que haya una multiplicidad y que esa multiplicidad sea recorrida y recogida por la imaginación sino que haya también un pensamiento de unidad. También eso pertenece a la síntesis, y ese pensamiento no es el efecto de la incansable imaginación que sigue siempre sumando, sino que es el concepto, esa unidad es la unidad del concepto y esa es la tarea de una forma superior de la imaginación que es el entendimiento. Les leo un pasaje de A 78-79

“Lo primero que nos debe ser dado a priori para el conocimiento de todos los objetos, es lo múltiple de la intuición pura.”

Estamos trabajando con el análisis de los factores en su pureza, es decir, a priori. No estamos haciendo una descripción del conocimiento empírico, queremos aislar el entonces, la lógica en su forma más pura dejando de lado todo lo que no pertenezca al entendimiento, todo lo que no tenga su origen en el entendimiento puro. Si tiene su origen algo en la sensibilidad o en la afección, en la experiencia lo vamos a dejar de lado por el momento por motivos metódicos, para ver qué es lo que pone el entendimiento en este conocimiento. Sigo con la cita:

“...la síntesis de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no suministra conocimiento alguno. Los conceptos, que le dan unidad a esa síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, efectúan lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y tienen su origen en el entendimiento.” (A 79 – B 104)

Kant distingue en la síntesis tres momentos necesarios. No tendríamos síntesis sin una multiplicidad que sintetizar; no tendríamos síntesis si no tuviéramos esta acción de juntar propia de la imaginación y tampoco tendríamos síntesis si no tuviéramos esta unidad que es lo propio del concepto. Ven ahí que no hicimos un estudio empírico de la síntesis sino que a propósito dije que no tendríamos síntesis si no estuvieran esos tres momentos. Lo que estudiamos son las condiciones sin las cuales no tendríamos la síntesis, no estamos meramente definiendo la síntesis sino que estamos estudiando sus condiciones necesarias. Y hemos visto que estas condiciones necesarias pueden verse como funciones ejercidas por ciertas facultades. Esto último tómenlo como una especie metáfora: no es que si yo tuviera un bisturí suficientemente filoso podría recortar aquellas pocas células de mi cerebro donde está la imaginación. No, no hay una concreción de estas facultades. Pero hay esas funciones y sabemos que las hay porque, como vemos ahora, son condiciones necesarias sin las cuales no habría conocimiento sintético. Sólo por eso admitimos y suponemos que hay esas funciones. Sólo entonces las expresamos mediante esas metáforas que dicen: hay una facultad que se llama la imaginación y hay otra que se llama entendimiento. Es sólo metafórica la manera de hablar de las facultades, para indicar estas funciones que necesariamente deben ser

ejercidas para que haya conocimiento. Pero entonces vemos que a aquella primera condición que decía que tiene que haber una multiplicidad, a esa le corresponde una sensibilidad, si vamos a hablar de las facultades. A la función de síntesis o actividad sintética le corresponde como facultad que la realiza la imaginación y la podemos distinguir del entendimiento porque la imaginación también es ciega, también procede sin plantearse una meta, un momento en que ha cumplido la finalidad que perseguía, sino que sólo consiste en este sumar, en esta adición, en esta síntesis. Así la podemos distinguir de otra función que es el pensamiento de la unidad de la síntesis que también es separable, también es necesaria y ese pensamiento es el concepto y tiene su base o fundamento en el entendimiento.

Estudiante: (Inaudible)

Profesor: La respuesta es no: no hay una aprioridad temporal de las facultades. Justamente si hubiera facultades (por eso insistí que es una metáfora) entonces deberíamos decir que son previas. Así como tengo el ojo y viene la luz, hiera el ojo y veo, así también tendría yo sensibilidad o entendimiento. Pero no podemos decir eso porque no estamos haciendo un estudio psicológico de un ser humano real. Hemos extraído el hecho de la sensibilidad y el entendimiento solamente porque pensamos ¿cuáles serían las condiciones necesarias y suficientes para tener representación? Para tener representación tendría que serme dada la representación de alguna manera, por eso hemos hablado de sensibilidad. No porque hayamos dicho: “Así como acá hay un ojo, en algún lado hay una cosa que se llama sensibilidad”. Con esto quiero decir que hay que mirar el método, no lo que yo digo; hay que mirar el método cómo se dice lo que

estoy diciendo. Este método dice: “Busquemos no cosas, sino condiciones de posibilidad, no busquemos un entendimiento, una imaginación, porque entonces alguno podrá venir y decir que tiene mucha imaginación, otro que tiene poca”. No es eso lo que estamos buscando sino que si estamos hablando de imaginación o de entendimiento o de sensibilidad es porque no tenemos más remedio que referirnos con esas palabras a ciertas condiciones sin las cuales no se cumpliría el conocimiento. Nadie las vio, pero son condiciones de las que podemos hablar seriamente con convicción porque son necesarias para que se cumpla el conocimiento. Ahora bien, para la realidad que conocemos podría ser que no tenemos ni entendimiento ni sensibilidad ni nada y cuando empezamos a tener conocimiento entonces esas acciones que ocurren allí nos darían a pensar que habría tal cosa como la posibilidad de síntesis imaginativa; o habría tal cosa como concepto. No lo hay mientras no está en acción; sólo la acción nos hace pensar que hay concepto.

Estudiante: Es un razonamiento partiendo de lo que está dado en el ser humano...

Profesor: Eso todavía es precipitado. Usted dice que lo que está dado e el ser humano, pero lo que está dado es la representación, su forma y su estructura.

Estudiante: Kant parece estar precipitado al decir que hay una síntesis de objetos partiendo sólo de la posesión de un concepto.

Profesor: Tenemos muchas cosas en nuestra lista de problemas sin resolver. Puede decir “Para mi noción ingenua de objeto lo que se presenta a los sentidos es objeto y entonces se precipita Kant al decir que hay síntesis de eso”. Pero verá que cuando veamos qué es verdaderamente un objeto verá que hay mucha más complejidad en esa noción que en la noción ingenua de objeto. Allí comienza a ser impropio la objeción.

Estábamos viendo entonces cómo no hay funciones, no hay una mente ya pertrechada de todas sus funciones y facultades que estudiamos de una manera más o menos empírica...no es ese el camino que seguimos. Lo que vemos son funciones que deben ser cumplidas porque sino no habría conocimiento. Solamente por eso las suponemos, porque de otro modo no sería posible el conocimiento. Este el único fundamento que tenemos que vuelve necesarias a esas funciones porque sino no habría conocimiento. Eso es lo único que estamos obligados a suponer por ahora. Tanto es así que una vez que hemos mostrado que para el conocimiento son necesarias estas funciones, es decir, una multiplicidad pura dada por la sensibilidad, una síntesis efectuada por la imaginación y una unidad pensada por el entendimiento puro en el concepto, una vez que pensamos eso podríamos decir ¿cómo es que hago algo más que sintetizar en el vacío multiplicidades puras? ¿cómo es que me enfrento a objetos concretos? ¿cómo es que se produce solamente con esas tres funciones algo así como el contacto del pensamiento con lo pensado que no es sólo pensamiento? Eso es un poco difícil.

Parménides lo dijo un poco mejor, pero lo planteó como una respuesta y no como una pregunta. Parménides plantea el problema de cómo es que el pensamiento se conecta con el ser y dice que son lo mismo; lo mismo es el pensar y el ser. A partir de ahí las relaciones de pensamiento y ser son uno de los temas fundamentales de la filosofía. Platón hace un estudio diferenciadísimo del problema del pensar y el ser; encuentra que el pensar tiene muchísimos estratos, puede ser una mera *doxa*, o una *episteme*. Pero también el ser con el que se encuentra el pensamiento está muy diferenciado: puede ser una apariencia sensible o una serie de variantes hasta la idea pura en la que el ser está presente en persona. Pero ¿cómo se encuentran el pensar y el ser? Ese es el problema que se nos plantea aquí cuando recordamos aquel uso real del entendimiento al que había hecho referencia Kant ya en el párrafo sexto de la *Disertación* del año 1770. Habíamos dicho que había un uso real del entendimiento por el cual este producía ciertas funciones sintéticas, ciertos conceptos, vemos ahora que esos conceptos no son otra cosa que pensamientos de unidad que se conectan o que se aplican a la síntesis de la imaginación. Pero resulta que esos pensamientos de unidad son generados por el entendimiento mismo sin intervención de los objetos, sin intervención del ser que se le pone enfrente para ser conocido. Entonces ahí necesitamos ver cuál es la legitimidad de esa relación, de esa referencia de esos pensamientos que nacieron sin conocer el ser y que sin embargo desde su nacimiento están volcados a ese ser y que no sabemos si lo lograrán alcanzar alguna vez. Recuerda un poco a aquello que Buda nació sin conocer el mal y se produce entonces una especie de desfasaje hasta que finalmente logra hacer ese conocimiento.

Cuando el pensamiento se enfrenta con lo dado a la sensibilidad, con aquello del ser que tenemos a nuestro alcance (el ser que se nos presenta es el ser de las cosas, que

nos es dado en la sensibilidad) no puede hacer otra cosa que ejercer su actividad sintética porque hemos dicho que habíamos convocado al pensamiento, al entendimiento, a la espontaneidad, justificado solamente porque necesitábamos una función sintética; no sabemos qué más puede haber allí, pero hay una función sintética. Y cuando esa función se enfrenta con lo que es dado ¿qué hará si no es sintetizar? No sabemos más de esa función, no estamos autorizados a hablar de esa función en otros aspectos, sólo en su carácter de acción sintética. Entonces ese mismo entendimiento por las mismas acciones por las cuales opera en el puro pensar produciendo, por ejemplo, juicios, cuando junta sujeto y predicado en un juicio, ese mismo entendimiento por las mismas acciones produce él lo que es dado en la multiplicidad dada, una unificación, una síntesis pero una síntesis de contenido. El mismo entendimiento y por las mismas acciones por las cuales produzco en los conceptos la forma lógica, produce no sólo estructuras lógicas, juicios, sino también produce contenidos, produce estructuras de contenido; síntesis de la multiplicidad sensible. Vemos ahí cómo aquella lógica formal que lo único que podía hacer era conceptos y combinaciones de éstos, al convertirse en lógica del pensar de objetos, se define de esta nueva manera: lógica del pensar de los contenidos. Sin embargo es el mismo entendimiento el que, en un caso, hacía combinaciones lógicas formales y en el otro caso hace combinaciones no menos lógicas (“lógico-transcendentales” se llamarán), pero éstas son acciones sobre la materia sensible.

Dicho de otra manera: la facultad de pensar, el entendimiento, a la que habíamos recurrido para tener aquella posibilidad de síntesis que no teníamos en la pura dispersión de la sensibilidad, de esa facultad de pensar se podría trazar un mapa completo al estudiar la lógica formal. La lógica formal podríamos decir que no es más

que el mapa de la descripción general de la facultad de pensar entendida como facultad pura, no como psicología del pensamiento sino como estructura de las relaciones de los conceptos. Ahora bien Kant dice: “Tengo ante mí el trabajo de los lógicos; estos me dicen que tienen una tabla de los juicios tan completa que con ella abarcamos todas las combinaciones posibles de conceptos. Así que con eso tenemos estudiada desde el punto de vista de la lógica formal el mapa básico de la facultad de pensar. Esta es la tabla de los juicios”. En la realidad concreta, hay muchas tablas de los juicios; incluso en el tiempo de Kant hay muchas y todas diferentes y no es verdad que haya una única que abarque todas las posibilidades del pensar. Sin embargo se puede reconstruir, como lo hace Kant, una tabla que tenga adentro todas las funciones sintéticas lógicas posibles. Esas son esas 12 funciones que son la tabla de los juicios. Eso es nada más que un ejercicio de lógica que se puede hacer con el auxilio de los libros de lógica existente; así se llega a la tabla lógica de los juicios. Pero como resulta que el entendimiento es la facultad de pensar, y el pensar es combinar conceptos en juicios, resulta que toda la posibilidad de acción del entendimiento se puede cartografiar en este mapa que es la tabla lógica de los juicios. Por lo menos allí están las funciones elementales, luego habrá combinaciones más complejas. Pero resulta que el entendimiento no puede hacer ninguna otra cosa, de manera que lo que hace en la lógica formal es decir, esas funciones elementales de juicio, también tendrá que hacerlas en la lógica trascendental, es decir, esas mismas funciones de síntesis que se ejercen en los juicios, en los conceptos, se ejercerán en la multiplicidad sensible, en la multiplicidad dada por la sensibilidad y con eso se configurarán estructuras sensibles que son los objetos (pero todavía no digamos eso porque todavía no lo demostró). En B104 Kant dice:

“La misma función que dio unidad a diversas representaciones en un juicio les da también unidad a la síntesis de diversas representaciones en una intuición. Y eso es el concepto puro del entendimiento.”

Este pasaje es central en la *Crítica de la razón pura*. Es la misma función porque el entendimiento, no estudiado en la psicología, sino estudiado con nuestro método, es aquello sin lo cual no tendríamos conocimiento sintético y por tanto aquello que tenemos que suponer sólo porque sin ello no tendríamos conocimiento sintético; esa función es la que en la lógica formal produce la unión de representaciones o piensa la unidad de representaciones en un juicio. Es decir reúne dos representaciones, S y P , en un juicio y entonces ahora tengo una unidad, un único conocimiento cuando antes tenía dos conocimientos sueltos, separados. La misma función que produjo unidad de diversas representaciones en un juicio, esa función sintética, produce en lo múltiple de la sensibilidad, también una unidad y ahí recibe el nombre de *concepto puro del entendimiento*. De acá por supuesto que vamos a decir rápidamente que, como es la misma función, una vez que tenemos la tabla de las funciones lógicas en la lógica formal, tenemos la tabla de las categorías en la lógica trascendental. Ya que tenemos catalogadas las funciones de unidad en los juicios tenemos que aprovechar esa tabla como hilo conductor para establecer cuántos y cuáles son los conceptos puros del entendimiento que son las mismas funciones de síntesis, los mismos pensamientos de unidad, sólo que en lugar de aplicarse a conceptos en juicios en la lógica formal se aplican al múltiple de la sensibilidad y producen un contenido en las representaciones y no solamente forma.

Vamos a explorar un poco el problema que dejamos sin resolver acerca de la imaginación. En la lógica formal no hay mucha imaginación, hay entendimiento sólo. Pero hemos visto que en la lógica trascendental cuando se trataba de reunir no conceptos, sino el múltiple de la sensibilidad, entonces intervenía la imaginación que era la que hacía ese trabajo de sintetizar, de unir de manera ciega esos elementos sensibles. Esto nos indica un poco cuál es la función o la manera de ser de la imaginación que, si bien pertenece a la espontaneidad, es decir, es una facultad activa y no pasiva, sin embargo se vincula estrechamente con la sensibilidad. Ella es la que se aplica al múltiple sensible. Kant dice en una parte que la imaginación no es nada más que una función del entendimiento, de la espontaneidad, sólo que aplicada a la sensibilidad, que es algo ajeno al entendimiento. De allí podemos sacar la temeraria conclusión de que la imaginación no es más que el entendimiento, pero un entendimiento que adopta ciertas reglas y leyes de lo sensible que son ajenas al entendimiento puro. Separado el entendimiento de toda sensibilidad, sus reglas y leyes son las reglas y leyes de la lógica pura. El entendimiento no sabe nada de “después” y “antes” o “parte de adelante” y “parte de atrás” o simultaneidad...no tiene por qué saber nada de eso porque esas son cosas del tiempo, que no es una parte de la lógica. Pero cuando la lógica se aplica al tiempo tiene que hacerse cargo de estas leyes propias del tiempo y del espacio y empezar a incluir también en su proceder estas leyes del adelante, del atrás, del “todavía no pero dentro de un rato”, que no tienen nada que ver con la lógica pura. Cuando el entendimiento hace eso es cuando lo llamamos “imaginación”. Eso solo es una definición un poco parcial de imaginación: hay mucho más en ella. La misma función que en la lógica reúne diversos conceptos en una unidad que es el juicio, esa reúne en la intuición diversos elementos del múltiple intuitivo en una única intuición y ese es lo que llamamos el concepto puro del entendimiento. Si

tenemos las funciones lógicas puras en la tabla de los juicios ella nos sirve como hilo conductor para saber cuáles son los conceptos puros del entendimiento.

Pero todavía se sigue planteando allí la cuestión siguiente: tenemos los conceptos puros del entendimiento, sabemos incluso cuáles son, sabemos que los genera el entendimiento de por sí cuando está en acción, es decir cuando hay aquella acción de conocer, aquella compleja acción de tener experiencia, representaciones empíricas, cuando se pone en marcha el entendimiento, por algún motivo misterioso que quizás podría ser incluso innato (no insistan demasiado en eso porque es muy conflictivo), por algo el entendimiento termina reaccionando así, termina actuando justo de estas 12 maneras que son las 12 maneras sintéticas que tiene de reunir lo múltiple. Esas maneras sintéticas brotan de la naturaleza misma del entendimiento, son así porque Dios quiso: no hay ninguna manera de dar razón acerca de por qué son esas y no otras; no podemos pensar de otra manera, pero no hay ningún justificativo para eso, no se pueden deducir las formas de los juicios ni tampoco las categorías de algún principio más elevado. Podemos ir al libro de lógica y hojearlo y decir que tenemos la tabla de los juicios y no puede haber otras formas de los juicios, pretende abarcar todos los juicios posibles. Por eso Hegel le decía a Kant que su tabla de las categorías es de origen empírico porque fue y abrió un libro de lógica, podría haber abierto otro libro de lógica y tendría otra lista de juicios posibles; no se preocupó por deducir eso de manera propia. Hubo uno, sin embargo, Klaus Reich, que por lo menos hasta el año 2000 estaba vivo, que quiso hacer lo que Kant no quiso hacer o se olvidó de hacer. Reich quiere mostrar cómo las funciones de síntesis del entendimiento se deducen todas necesariamente de la esencia misma del pensar. Y lo hizo pero no le salió de manera completa. Reich trató de deducir todas las funciones del entendimiento partiendo de la esencia del entendimiento, el yo

pienso. De aquel “yo pienso” cartesiano, traducido a términos kantianos, Reich trató de deducir las funciones fundamentales de síntesis. Por más que no le haya salido a Reich, sí nos importa aquí ese intento porque tenía razón Reich en cierto modo por más que no haya logrado su propósito. Tenía razón en decir que las variedades de formas de síntesis no son más que variedades del yo pienso en su relación con los objetos. Esto conviene guardarlo en el conocimiento porque va a tener importantes consecuencias más adelante.

En realidad la deducción trascendental B trata de mostrar ese problema que Parménides ya había resuelto, la relación entre pensar y ser (que para Parménides eran idénticos). Vemos que Kant dice que no, que el pensar tiene un origen completamente diferente del origen del ser. Los pensamientos, los conceptos, las funciones sintéticas tienen un origen en el entendimiento y en su naturaleza y los objetos que son me vienen ¡quién sabe de dónde! aterrizan en mi sensibilidad, toman la forma de ella, pero no se de dónde salen, no sé si acaso serán tan heterogéneos, tan diferentes de mi pensamiento que a lo mejor no tienen nada que ver. Ese problema es el de la deducción trascendental, y Kant trata de resolverlo en la *Deducción trascendental B* que no es la que vimos ahora y es la clara y accesible. Kant trata de resolver ese problema diciendo, entre otras cosas, que es necesario que el “yo pienso” pueda acompañar a todas mis representaciones. Si no las puede acompañar, entonces esas representaciones no son nada para mí. El no dice que es necesario que las acompañe, sino que *pueda acompañarlas*: en el caso de cualquier representación, incluso en las que de hecho son inconscientes, puedo decir, “Yo pienso esa representación, esa representación es mía”. Quizás no lo digo y no es el caso concreto, pero se debe por lo menos poder decir para que sea una representación. Para que sea una representación tiene que pertenecer a un yo; es decir, el yo tiene que

poder decir, “yo pienso esa representación” y eso es lo que dice Kant: debe poder acompañar a todas las representaciones. Ese acompañar a las representaciones se puede traducir en “debe poder sintetizar las múltiples representaciones de acuerdo con alguna categoría”. Ven ahí cómo las categorías, a pesar de que son varias, no son más que modalidades de cómo el “yo pienso” acompaña a las representaciones. En ese sentido tenía razón Reich quien decía que va a buscar en el yo pienso el origen de las categorías porque éstas no son más que variedades de esa compañía que el yo pienso presta a las múltiples representaciones.

Pero por lo pronto aquí tenemos esta primera presentación de las categorías. Esta primera presentación que dice que hay la necesidad de admitir o de presuponer un momento activo; no nos basta con la intuición sin concepto porque es ciega, no nos basta con la pura sensibilidad porque es incapaz de acción, es pasiva y entonces no puede efectuar síntesis, y debemos conocer a la manera de la síntesis. Lo que nos interesa son los juicios sintéticos a priori y por eso necesitamos presuponer un momento sintético. No podemos buscarlo en la sensibilidad porque allí no puede estar; hay que buscarlo en la espontaneidad. Lo hemos buscado en la espontaneidad, hemos buscado qué es síntesis, hemos encontrado que en la síntesis interviene la imaginación y hemos encontrado que en la síntesis interviene el entendimiento, este pensamiento de unidad, podríamos decir que hemos encontrado las funciones sintéticas generales, todas las que hay, y con eso hemos encontrado también las categorías. Hemos hecho lo que se llama *la deducción metafísica de las categorías*.

Por deducción metafísica de las categorías se entiende la exposición de las categorías como conceptos que tienen su origen a priori en el entendimiento. No tienen su origen en la experiencia, por eso tienen un origen a priori, y este origen a priori está en el entendimiento. Decir esto último quiere decir que en el entendimiento hay aquel uso real, aquel uso por el cual del entendimiento nace una realidad que son justamente esas funciones de síntesis o esos conceptos. Decir que del entendimiento nace una realidad, decir que conocemos las categorías mediante una deducción metafísica es decir que las encontramos a priori no a través de un examen por experiencia, ya sea de los hechos o de los libros o nada, sino que las encontramos como funciones necesarias dentro del entendimiento mismo. Aun cuando consideremos al entendimiento aislado, como lo pedía el método de aislamiento; aislado sin mezcla con lo que viene de afuera, de la sensibilidad, ni con el conocimiento empírico que es mezcla del entendimiento y la sensibilidad. Nada de eso: en el entendimiento sólo encontramos las categorías y allí empiezan nuestros problemas, no de deducción metafísica, sino que la deducción metafísica nos dice ¿cómo se justifica la aplicación, la coincidencia entre las categorías y las cosas dadas (no por el entendimiento)?

Ustedes estudiaron mucho Hume y él decía que es una ilusión esa concordancia entre cosas y conceptos. Estas cosas que están ahí no concuerdan necesariamente con las categorías. Yo tengo un concepto, el de causa, que es justo una de las categorías kantianas, pero es pura ilusión decir que ese concepto lo encuentro y se cumple en las cosas. Lo que hay es un tránsito más o menos habitual de la imaginación, una irresistible inclinación, pero las cosas hacen lo que les da la gana y no tienen por qué concordar necesariamente con mi concepto de conexión necesaria. Kant retoma eso acá y dice: ¿en qué puedo basar mi pretensión de que conceptos surgidos del uso real del

entendimiento, producidos espontáneamente por el entendimiento, conceptos que encontré por medio de una deducción metafísica que me mostró que tenían su origen a priori en el entendimiento, concuerdan necesariamente con las cosas? Esta necesidad de la concordancia me dice que, por ejemplo, las conexiones causales no se cumplen más o menos sino que son necesarias ¿cómo puedo hacer eso? Kant llama a esa discusión que presentamos ahora el “tratamiento de la duda de Hume”. Hume plantea su duda acerca de la legitimidad de la aplicación del concepto de causa a los acontecimientos porque los acontecimientos no tienen por qué corresponderse con esa conexión necesaria y además no se vé en los acontecimientos una conexión necesaria. Pero Kant dice que quiere arrancar de raíz la duda de Hume. Para hacer eso tendrá que justificar de manera necesaria esa aplicación de la categoría a los objetos y esa correspondencia de la categoría con los objetos.

Estudiante: La conexión se da entre los objetos, pero no con las cosas en sí. Recién hablábamos de cosas, pero las conexiones se dan entre los objetos.

Profesor: Claro que sí. Voy a justificar mi error pedagógico: es verdad que cuando hablamos de filosofía kantiana hay que trazar una nítida línea divisoria entre las palabras “cosa” y “objeto”. La cosa suele referirse a la cosa en sí que no tiene nada que ver con nuestro modo de conocerla. Ya hemos visto en la *Estética transcendental* cómo las cosas nos son dadas, pero cuando nos son dadas no son ya cosas propiamente sino que se fenomenizan, se convierten en fenómeno. Entonces ya no es correcto hablar de cosas.

Estudiante: [Inaudible]

Profesor Caimi: No. Usted esta marcando una analogía pero no una identidad. Hay cierta analogía entre lo que dice Hume y lo que dice Kant. Cuando Hume dice: “Es la costumbre lo que genera en mí cierta inclinación irresistible, es todo un paquete subjetivo de condicionamientos que me hacen pensar que hay casualidad en los objetos...”; pareciera haber cierta analogía con lo que dice Kant: “Hay en el entendimiento ciertas funciones de síntesis que pertenecen al sujeto y yo las aplico al objeto...” Todavía peor, podríamos decir: aquella revolución copernicana que decía que el objeto se rige por el sujeto, tiene cierta analogía remota con lo que dice Hume, pero cuando logremos cierta precisión acerca de este punto conflictivo: qué es objeto; vamos a ver que la diferencia es muy grande. La analogía es superficial cuando profundizamos qué es objeto para Kant, qué es revolución copernicana; vemos que es mucho mas que lo que dice Hume.

Estudiante: Cuando Kant habla de espontaneidad ¿no tendría que ver con lo que Hume dice acerca del principio de costumbre...(Inaudible)...causalidad?

Profesor: Es algo completamente diferente. La costumbre es un hecho psicológico que solo puede producirse gracias a dos posibilidades: una, la intensidad de la experiencia, y otra es la repetición frecuente que va arando siempre el mismo surco y deja en mí la costumbre. Para Hume es psicológico, mientras que para Kant no es psicológico. Y cuando Kant habla de un sujeto, no habla de un sujeto humano existente, -aunque sí, a veces habla para desmentirme a mí- pero en la realidad podría habérselo

salteado, podría haber dicho: hablo de un sujeto de conocimiento finito en general. Sé que no hablo de Dios que es un sujeto de conocimiento infinito. Sé que hablo de un sujeto de conocimiento finito y nada más; no sé si tiene alma, no sé si tiene cuerpo, no sé nada. Es lo mismo que hacía Descartes en su momento: no estoy hablando de la división de alma y cuerpo en el ser humano. Estoy hablando de que, por el método por el que llegué acá, solo puedo hablar de sustancia pensante.

Esas divisiones y determinaciones proceden del método y no del encuentro con las cosas ni muchos menos de aceptación ingenua de seres humanos y costumbres.

Estábamos entonces, en la dura dificultad que es la dificultad propia de la filosofía en general: cuáles son las relaciones entre el pensar y el ser; cómo se pueden establecer estas relaciones; y acá están planteadas a la manera propia de Kant. Si ustedes van al parágrafo 13 – B 117 dice:

“Voy a llamar deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, a la explicación de cómo es que conceptos a priori se pueden referir a objetos.”

¿Cómo es que el pensar puro, el pensar que no está todavía o que consideramos como si no hubiera estado nunca en contacto con experiencias, cómo es que ese pensar puede estar en contacto con objetos? Si fuéramos Descartes diríamos ¿cómo es que la *res cogitans* puede entrar en contacto con la *res extensa*? Y Descartes decía: no sé; en realidad no puede entrar en contacto. La *res cogitans* tiene una función que se llama la “imaginación” que se refiere a la extensión, es decir, adopta las modalidades y las leyes propias de la extensión, del espacio; y con ella pienso ciertas ideas de lo extenso que

están en mí, y puedo hacer geometría -decía Descartes. Pero en realidad siempre me refiero solamente a ideas, tengo que hacer una elaborada demostración de que a esas ideas de cosas extensas le corresponden a cosas extensas (Sexta meditación). De manera que la respuesta cartesiana es complicada y dice que el pensamiento entra en contacto con la res extensa a través de la imaginación, con la garantía de una previa demostración de la existencia de un Dios bueno que no me va a engañar.

Todo aquello era necesario para explicar cómo es posible la conexión del pensar y el ser. Y también a pesar de lo poco que vimos de Leibniz, podríamos haber tenido en cuenta cuando dice: La monada o la sustancia pensante es inextensa por completo. La extensión es nada más que conocimiento confuso, es un orden racional y nada más, solo que lo percibo como extensión cuando no lo percibo con suficiente claridad. De manera que no tengo contacto con cosas exteriores. La monada, la sustancia pensante, no tiene contacto con cosas exteriores. Lo que parece ser un contacto con cosas exteriores no lo es, pero ¿entonces Dios nos engaña? No. No nos engaña, ha dispuesto el mundo de tal manera, mediante la armonía preestablecida, que cuando yo pienso la cosa, la cosa acontece y entonces gracias a esa armonía preestablecida entre todas las monadas, existe el contacto indirecto: este contacto por armonía entre el pensar y el ser.

También es una solución complicadísima la de Leibniz, pero es la solución al mismo problema: cómo es posible este contacto de pensar y ser.

Ahora nos tocaría ver cómo hace Kant para resolver esta misma pregunta ¿Cómo se hace para que conceptos a priori, puros, originados en esa actividad puramente creativa del entendimiento, cómo esos conceptos que el entendimiento genera espontáneamente por sí mismo a priori sin intervención de la experiencia, cómo

es posible que sin embargo, tengan aplicación a objetos empíricos: al ser que se le da en la sensibilidad? Esa es la pregunta.

Otra pregunta más: ¿hacemos una pausa?

(Intervalo)

Profesor Caimi: Continúo nuestro tema de la Deducción trascendental. Por supuesto que tenemos que hacer un estudio de la Analítica de los conceptos que es muy fragmentario- este no es un curso que vaya a hacer un análisis del texto, pero podemos aproximarnos a la cuestión.

Cuando Kant escribió su *Disertación* en los años `70, que es de donde sale esto del uso real del entendimiento, él tenía un amigo que era Marcus Herz que había sido primero su discípulo, luego su amigo, y también el médico que lo atendía y corresponsal de Kant. Y en una carta famosísima del 21 de febrero de 1772 Kant hace una especie de mirada retrospectiva acerca de su propio libro del año `70 (*Disertación*) y le dice a su amigo:

“Había algo que no sabía cómo explicar y por eso no la tracé en mi libro, y es en qué fundamento se basa la relación de aquello que en nosotros llamamos representación, con el objeto.”

Esta es una cita textual. Ahí está planteada la cuestión –ya en el año `72- de la Deducción trascendental. Pero esta cuestión es tan difícil que desde el año `71 hasta el `81 Kant no publica casi nada; se toma diez años que se suelen llamar “la década silenciosa”, se dedica nada más que a pensar cómo resolver este problema. Y el problema se hacía más complicado porque Kant era muy consciente de que no tenía

ningún acceso al objeto por fuera de la representación. Es decir, cualquiera fuera la respuesta que pudiera dar al problema de la relación entre la representación y el objeto, no podía entrar al objeto como algo ajeno y exterior a la representación. No podía salirse de la representación para compararla, para ir al objeto y compararlo con la representación. De manera que se le hacía sumamente difícil la resolución de este problema. De tres años más tarde (1775) se conserva una anotación manuscrita de unas cinco o seis páginas de Kant – que Fernando Moledo, uno de los docentes de prácticos tuvo en el mano- que este texto del Duisburger Nachlass que vendría a ser el Legado de Duisburger, ciudad donde está el manuscrito kantiano. Son unas cuantas hojas sueltas escritas de ambos lados, en las que Kant hace un embate nuevo a esta cuestión: sobre qué fundamentos se basa la cuestión de la relación de la representación con el objeto. Y en el año '75 ya reconoce que solamente va a tener que buscar en las representaciones mismas ese carácter de la relación o no-relación con el objeto, ya que no puede encontrarla en los objetos. Y ahí empieza a esbozar una respuesta al problema de objeto, que es decisiva para lo que sigue y para la *Deducción trascendental A* en especial: no podemos llegar al objeto tal como es en sí mismo, solamente podemos llegar al fenómeno- esto ya lo había visto en la *Estética trascendental*-, pero tampoco sabemos cuándo llegamos propiamente al objeto, cómo podemos alcanzar esa manera de ser que llamamos la “objetividad”, y cuándo estamos solamente encerrados en la subjetividad y entonces no tenemos propiamente un contacto con el objeto. Esta cuestión es la decisiva: es aquella cuya respuesta hay que buscar en las características propias de la representaciones mismas, no tenemos otra manera de resolverlo.

Kant lo resuelve descubriendo que las conexiones de las representaciones pueden ser a veces caprichosas y otras veces no. Cuando pueden ser caprichosas, variadas y contingentes, entonces suponemos que son conexiones subjetivas: yo conecto

una palabra con una cosa, otros la conectan con otra; yo conecto algunas representaciones con otras de manera enteramente personal y subjetiva, y eso es justo lo contrario de lo que sería la objetividad. De manera que, quizás podríamos definir la objetividad como una característica de aquellas representaciones cuya síntesis es tal que escapa a la arbitrariedad de lo subjetivo, que escapa a esta contingencia de lo subjetivo. No soy yo dueño de pensar un triángulo con cuatro lados sino que el concepto mismo de triángulo, el pensamiento mismo de triángulo, la síntesis por la cual llega a ser este pensamiento, esa síntesis tiene una necesidad interna que le es propia, que no depende de mi subjetividad; y en ese sentido le atribuyo cierta objetividad. Solamente que el ejemplo es problemático ya que ahí lo que tengo es una necesidad del pensamiento pero no tengo ninguna existencia dada: el concepto de triángulo es construido a partir de ciertas decisiones que tomé yo como sujeto y dije: voy a construir una figura así y así. De manera que al hablar del triángulo, todavía me muevo dentro de la imaginación. Pero, la conexión de representaciones que obedecen a una necesidad de tipo conceptual, esas conexiones son las que vamos a llamar “objetivas” y las vamos a distinguir de la mera subjetividad.

En el año '75 todavía Kant estaba preso de una concepción del yo pensante como sustancia, y entonces definía las representaciones como accidentes de este yo sustancia. Eso queda por el camino en el progreso de su pensamiento, y lo que tenemos que retener de toda esta historia es justamente aquella definición del carácter objetivo que dice: Es objetivo aquello cuya síntesis depende de la necesidad del concepto y no del capricho subjetivo. Si se fijan en A 104 tenemos un ejemplo, una definición misma. Dice:

“Aquí ya va siendo hora de que definamos qué vamos a entender por objeto, y objeto es aquello que se resiste, se opone a que las síntesis de las representaciones sean caprichosas, arbitrarias, y hace que sean necesarias.”

El conjunto de representaciones ofrecidas por un objeto concuerdan entre sí, son compatibles entre sí de manera necesaria y son incluso inter-subjetivas. Podemos tener representaciones inter-subjetivas justamente porque el principio de su síntesis no está dado en la subjetividad de cada cual sino que depende del objeto; y objeto es precisamente esta síntesis necesaria de representación.

¿Qué es lo que hace necesaria una síntesis de representaciones y otra no? El concepto. El concepto es lo que hace necesaria una síntesis de representaciones y otra no. De manera que si yo quiero representarme un caballo, se hace necesaria una cantidad de representaciones internas: ser viviente, etc., porque el concepto “caballo” las exige. Ahora, esa es una necesidad sumamente condicionada: yo me hice el concepto de caballo, y bajo la condición de que tenga el concepto de caballo van a ser necesarias ciertas síntesis, pero es una necesidad condicionada que no alcanza para fundar un objeto. Yo podría decir que tengo un concepto de *blitriz* y es necesario entonces una cantidad de determinaciones propias de acuerdo con el concepto ¿y entonces tengo un objeto blitriz? No, no es así, sino que cuando la síntesis de las representaciones intuitivas obedece a una necesidad tal que sin ellas no habría la posibilidad de ejercer el entendimiento (no habría la posibilidad de que el entendimiento funcionara), entonces es cuando la ley del concepto es ley del objeto.

Les cuento un poco la estructura general de la *Deducción A* porque es una Deducción difícil. Realmente habrán tenido sus serias dificultades para llegar a entenderla. La complicación viene de dos cuestiones: una es que Kant hace

continuamente nuevas elaboraciones del texto, hace varias presentaciones preliminares, trata cuestiones parciales, - es un poco lo que estoy haciendo yo ahora me doy cuenta, al tratar la cuestión del objeto antes de comenzar la argumentación. Y con eso Kant logra producir un embrollo tan grande que, con la siguiente edición de la *Critica* deja de lado esta versión de la Deducción A y plantea la *Deducción B*.

Pero la traducción de la Deducción A no es desdeñable, y como bien lo señaló Heidegger en un momento – aunque después lo llevó para su lado-, hace notar muy bien la fuerza y la importancia de la imaginación; hace resaltar algunos aspectos del pensamiento de Kant sobre este problema de la relación de pensamiento y objeto, que vale la pena leer. Por eso ustedes tienen que salir de Filosofía moderna habiendo leído alguna Deducción, y nos pareció que tanto la “A” como la “B” son aptas para eso. Pero la “A” tiene ese problema de las elaboraciones parciales, que hace que se pierda la línea argumental central. Es por eso que vamos a tratar aquí de una manera un poco heterodoxa la Deducción A. No vamos a seguir el texto como lo hicieron en los Prácticos, salvo al final. Pero aquí me gustaría tratar más las líneas estructurales de la argumentación – o lo que a mí me ha parecido que era eso.

Por eso quería ingresar en este tema del objeto. Ya ven cómo la comprensión ingenua del objeto, esa comprensión anterior a la revolución copernicana, se pierde aquí y es sustituida por una comprensión post-revolución copernicana que nos hace pensar bien distinto acerca del objeto.

“Objeto” es entonces, aquello en cuyo concepto se reúne de manera necesaria, la multiplicidad de las intuiciones. De manera necesaria y no caprichosa, y no casual, y no contingente. Vemos ahí cómo el entendimiento es el que determina lo que es objeto. Vemos ahí lo que quería decir allí en la Revolución copernicana: el objeto se rige por el entendimiento. Esto es lo que quiere decir: el objeto es objeto gracias al tipo de síntesis

de sus intuiciones o de sus representaciones que lo forman. El tipo de síntesis necesaria es la objetividad y se opone al tipo de síntesis caprichosa que se queda en lo subjetivo.

La objeción más inmediata es: hay montones de síntesis basadas en conceptos- eso es lo que es una “síntesis necesaria”- y que no por eso tienen propiamente objetividad. Tiene que haber algún fundamento de esa necesidad del objeto. Tiene que haber alguna manera de demostrar cómo es que es necesaria la síntesis del objeto.

Estudiante: ¿Esa necesidad es una necesidad de la contingencia o una necesidad de lo necesario, o sea cuando digo “necesario”...?

Profesor: Justamente quería ir explicando eso de a poco, porque no es ni una cosa ni la otra. Un poquito de paciencia, ya voy a llegar.

Estudiante: Usted dijo antes que había dos complicaciones en la Deducción A ¿Cuál es la segunda?

Profesor: Ah, sí. Una de esas complicaciones había dicho que es esa manera cómo la presenta Kant. Es decir, la retórica de la Deducción A la hace complicada, porque Kant elabora previamente algunos aspectos parciales, aunque dice en alguna parte: esto que voy a hacer acá es preparatorio para el lector, nada más, etc. Pero a pesar de que lo dice, uno se lo olvida y se enreda y se pierde en las cuestiones parciales o en las soluciones parciales del problema, o en los desarrollos de elementos del problema como esto del: objeto, o síntesis, o cosas por el estilo. Y esto hace perder de vista la línea argumental.

La otra fuente de dificultades está en la cosa misma, porque nos exige cumplir en nosotros mismos la Revolución copernicana: abandonar nuestro concepto ingenuo de objeto para adoptar este concepto de objeto basado en la síntesis, basado en la necesidad interna de la unión de representaciones intuitivas. Y esto no es fácil de hacer, requiere un esfuerzo adicional muy contrario al sentido común. Esta es una de las mayores fuentes de dificultad, porque no solo nos dice: pensemos de esta nueva manera en el objeto, sino que nos exige que, a esta nueva manera en que pensamos la entendamos como objeto, no como una construcción para nosotros. No es que ahora las apariencias las vamos a pensar de una manera ordenada, sino que no dejan de ser objetos en sentido verdadero y propio de estos objetos que concibo ahora con una estructura generada por la subjetividad. Esto es lo difícil. Esto es lo que exige un esfuerzo especial de nuestra parte. No tenemos que pensar en meras apariencias cuando pensamos en estos fenómenos constituidos, sintetizados de cierta manera necesaria, sino que eso “es lo que hay”, eso “es lo que es”. Y cuando hablamos de que la Deducción trascendental trata el problema del contacto del pensamiento con el ser, hablamos del contacto del pensamiento y de las categorías con estos objetos, por mas que estén formados por representaciones unidas de manera necesaria.

Y esto no es nada mas que el comienzo de la inmensa complejidad de este pensamiento, porque la necesidad de la síntesis en la que se basa la objetividad del objeto, la necesidad de esa síntesis no es una necesidad convencional como en el caso del triángulo o de un concepto que yo pudiera fabricarme que también tiene cierta necesidad interna porque yo me los fabriqué así y no de otro modo. Pero la necesidad del objeto o la necesidad del concepto que produce la síntesis que llamamos de la objetividad, no es una necesidad convencional sino que – les digo la solución sin pretender hacer claro el problema ahora- sino que es la misma necesidad por la cual hay

conciencia. La necesidad propia de la conciencia, aquella condición necesaria sin la cual la conciencia se disolvería en la nada, esa condición, esa es la necesidad que se respeta en la síntesis cuando esa síntesis se llama “síntesis objetiva” o tiene esa propiedad de ser objetiva: de producir objeto.

Ven entonces, que había una necesidad durísima si bien no la más dura: Kant en los *Progresos de la metafísica* habla de una necesidad absoluta que produce un vértigo terrible en el pensamiento, una necesidad a la que no se la puede pensar sin pánico. Pero dejando de lado esa especulación metafísica, esto es lo más necesario de todo, es el fundamento de la necesidad real: esta necesidad de la conciencia sin la cual no habría representaciones, no habría objeto, no habría yo, no habría conciencia, no habría nada. Tan necesaria es esta condición de posibilidad, que esa es la que verdaderamente funda la objetividad. Esto es lo que se enseña y explica en la Deducción trascendental, en la A de una manera complicada, y un poco más razonable y argumentada en la B.

Nosotros vamos a mirar la Deducción A. A partir de aquí vamos a seguir el texto de la Deducción para que ustedes puedan tener la posibilidad de una lectura. Sé que han trabajado bastante la Deducción A en los prácticos, y es posible que haya interpretaciones que pongan el acento en lugares diferentes. Más que posible, pienso que es saludable que se ponga énfasis en lugares diferentes porque eso va a permitir resaltar ciertos aspectos de la Deducción que sino no se verían. Esta variedad de interpretaciones es más bien una ventaja. De todas maneras haré lo que pueda para mostrarles cuáles me parecen a mí que son las líneas estructurales de la Deducción A.

Habíamos visto que la fórmula de la Deducción en A 85- B 117, decía :

“Llamo deducción trascendental de los conceptos puros, a la explicación del modo cómo conceptos a priori pueden referirse a objetos.”

Quizás podríamos definir la Deducción negativamente, diciéndonos ¿qué pasaría si fracasara la Deducción, si no lográramos explicar cómo pueden referirse a objetos los conceptos puros? O peor aun: si termináramos por demostrar que no se refieren nada a objetos y nos pasa como a Hume que dice “Había una referencia imaginaria pero no real.” En ese caso las categorías serían conceptos vacíos, serían conceptos lógicamente admisibles, pero cognoscitiva, gnoseológicamente vacíos, no tendrían objeto al que se refieren. De manera que podemos entender la Deducción trascendental también como la demostración de que las categorías no son conceptos vacíos.

Ahora, esto podría prestarse a un equívoco, porque podría decir: miren, yo les demuestro facilísimamente que las categorías no son conceptos vacíos, por ejemplo ahí hay algo que lo podemos entender como sustancia, ya tenemos algo a lo que se refiere la categoría; y así sucesivamente. Es decir, podríamos demostrar de hecho la referencia de categorías a sus objetos. Pero a esto se oponen varias razones: una es que nuestro método decía que no íbamos a tomar en cuenta las categorías y el entendimiento en general en el análisis de la Lógica trascendental, nada más que en la medida en que determináramos la contribución del entendimiento solo al conocimiento. De manera que tenemos que ver si esa contribución pura del entendimiento, solo tiene verdadera referencia a objetos.

Otro aspecto de lo mismo es cuando Kant dice:

“Sería un esfuerzo vano el tratar de ofrecer una deducción de las categorías por vía empírica mostrando cómo nos apropiamos de esas categorías, formamos esos conceptos a partir de nuestra experiencia y entonces los aplicamos a objetos...”

Esto no es así, las categorías se forman como un productos espontaneo del entendimiento, con total separación de los objetos. Y lo que queremos hacer no es tanto mostrar el hecho de su concordancia con objetos, sino que queremos mostrar la razón y el fundamento necesario de su concordancia con objetos. La cuestión que nos planteamos aquí – y por eso Kant llama Deducción a la deducción de las categorías- no es cómo es que llego a estar en posesión de ciertos conceptos a priori a partir de la investigaciones de Piaget por ejemplo, sino qué validez tienen, cómo puedo justificar la validez de esos conceptos, cuando los uso en el conocimiento a priori. Cómo puedo justificar que los objetos en la luna, o en le futuro, que son lugares que no he visitado, sin embargo van a estar conectados entre sí también por estas conexiones de causalidad, acción reciproca, sustancias, accidentes, etc. No solo que ahora pasa eso sino que es necesario que pase así, hay una razón universalmente valida para que pase así. Kant dice – aunque no es exacto al ejemplo que él da-, es algo semejante a lo que pasaría si yo tomara uno de los grabadores que está sobre este escritorio y me lo metiera en el bolsillo: tengo el aparato, el hecho es que lo tengo, pero eso es diferente a la pregunta ¿con qué derecho lo tengo? ¿Mi posesión es legítima? En el caso del aparato grabador esta claro: me lo robé, la posesión no es legítima aunque sea un hecho que lo tengo. Pero la pregunta era: ¿cuál es la razón, el fundamento por el cual lo puedo usar legítimamente? Y ese fundamento vale universalmente para todos los casos si logro demostrar el fundamento de la legitimidad de mi aplicación de los conceptos que tengo.

Por eso se plantea la cuestión de las categorías como la cuestión *quid juris* que, según el Derecho, es una cuestión de derecho y no una cuestión *quid factis* (según los hechos). No es una cuestión que sea referente a los hechos sino a la legitimidad. De ahí viene – dicho medio entre paréntesis- la expresión “Deducción”. Sería erróneo y frustrante buscar una estructura deductivo-lógica en la Deducción de las categorías,

porque no esta hablando en sentido lógico sino en sentido jurídico. La palabra “deducción” en sentido jurídico es sinónimo de “alegato”; alegato a favor de la legitimidad de una pretensión: el entendimiento tiene la pretensión de usar legítimamente sus categorías, tiene una pretensión de legitimidad en la aplicación de estos conceptos que nacen de su naturaleza a priori, y la Deducción es el alegato por el cual se examinan los fundamentos de esa pretensión para determinar su legitimidad.

El primer camino que emprendemos para explicar la legitimidad del uso de las categorías con respecto a los objetos dados, con respecto a lo real, es entonces esta nueva concepción de *objeto* donde abandonamos el uso lingüístico ingenuo y entendemos por *objeto* aquel conjunto de representaciones intuitivas o aquel conjunto cuya regla de síntesis es una necesidad conceptual tal que, sin ella no seria posible la conciencia. Aquella necesidad por la cual la conciencia es posible, esa es la misma necesidad por la cual el objeto esta sintetizado.

¿Qué quiere decir esto más concretamente? Quiere decir que hay muchas maneras de unir representaciones empíricas: yo puedo pintar el caballo de blanco o de rojo o de amarillo, y puedo unir caballo con blanco, caballo con amarillo, etc., la experiencia me muestra muchísimas variedades que distan de ser necesarias. Yo no sé por qué hay cisnes blancos y negros y no hay cisnes rojos; todo esto dista de ser necesario en el sentido de una unión necesaria de determinaciones. Pero no nos referimos aquí a esas síntesis, sino a la síntesis mucho mas fundamental, a aquella que no está guiada por casos empíricos que se me den, ni tampoco por construcciones arbitrarias de conceptos, sino a aquella síntesis que es la que permite que algo pueda ser – vamos a decirlo con las palabras de la segunda edición- “acompañado por el yo pienso”. Es mucho esa exigencia y al mismo tiempo es muy poco: me da igual que el cisne sea blanco, negro, o rojo, - esa síntesis no me interesa; me da igual que sea

vertebrado o invertebrado, mamífero, etc.; no lo sé, todas esas pueden ser equivocaciones en las que puedo incurrir. Pero el cisne no es mero sueño, no es un capricho de mi subjetividad cuando esa figura, ese objeto cisne, puede ser acompañado, está configurado, sintetizado de manera tal que si se rompiera la ley de su síntesis, a la vez se rompería la unidad del yo pensante. El yo autoconsciente, conciente de ser siempre idéntico, siempre él mismo en todo ejercicio de su conciencia, ese yo impone esa necesidad de ser siempre el mismo, siempre conciente de sí como idéntico a todos sus contenidos: esa continuación básica es la que determina, guía, es la ley de la objetividad.

Intento un ejemplo con todo el riesgo que tiene el ejemplo: pero supongamos que alguno hubiera soñado con una flor. En el momento del sueño el sujeto parecía tener a la flor como objeto, pero no es posible que en el momento del despertar siga teniendo a la flor delante (típico argumento de cuento fantástico). Justamente por eso el cuento es fantástico, justamente por eso no es literatura de realismo objetivo ni nada de eso, no hay allí la posibilidad de que el mismo yo idéntico integre esa flor como objeto; sí la puede integrar como sueño, en ese caso el sueño es un objeto más. Entonces es posible que, gracias a esa integración como objeto, el sueño se integre también en la totalidad de la experiencia. Pero no sería posible mantener la flor soñada como objeto y al mismo tiempo despertar y conservar un yo único que tiene una experiencia única en un tiempo único, un espacio único, etc. Eso sería una contravención a la unidad del yo: pretender la objetividad de la flor soñada.

Estudiante: ¿Por qué es tan importante mostrar la unidad de la conciencia, la unidad del yo pensante...?

Profesor: No. No esta demostrando la unidad del yo pensante. Esta mostrando que la unidad del yo pensante es absolutamente necesaria para todo conocimiento, tanto que la no-unidad es impensable. Esa necesidad de la unidad del yo pensante es el punto supremo de necesidad, o es la ley necesaria de la síntesis cuando la síntesis es de objeto. Una síntesis puramente subjetiva sería yo con yo, pero el yo empírico de ahora. Mientras que la síntesis objetiva es la síntesis gracias a la cual se conserva la posibilidad de que haya una única conciencia capaz de abarcar ese caso y todos los demás casos.

Eso lo trataba Kant en el año '83 en *Prolegómenos* con aquella famosa historia de los juicios de percepción y juicios de experiencia; decía: hay ciertos juicios referidos a cosas que no están unidos por la absoluta necesidad de unidad de la conciencia, sino que están unidos por una necesidad en grado muy inferior que es la necesidad de la unidad de mi conciencia empírica. La necesidad que tenga mi conciencia empírica no cambia nada sobre el universo, en cambio si lo que rige la síntesis de esos juicios fuese la necesidad no de una conciencia empírica singular sino de la conciencia en general sin la cual no habría conocimiento, entonces la cosa cambia y esos juicios son objetivos.

Ejemplo de Kant - arreglado para nuestro uso personal: supongamos que luego de estar empalagado por haber comido mucha miel le ofrecieran una tasa de café. La característica que asumieron sus papilas gustativas a fuerza de comer muchísima miel haría que tuviera una percepción distorsionada respecto del café. Por más que el café tuviera dos cucharaditas de azúcar, diría este café esta amargo, pero no porque el café es amargo sino que esta amargo para mí. Yo unifico ahora “amargo” (concepto) con otro concepto “café” , pero no porque diga el café es amargo, sino porque el café esta amargo ahora porque pasa a través del fundamento de justificación en mi conciencia empírica singular. Mientras que alguien que dijera “el café es amargo” pero no porque haya estado ingiriendo miel o azúcar, es decir, no porque a mí me parece, sino que

quiero decir algo objetivo acerca de cómo es ese fenómeno que se llama “café”, uno puede científicamente decir que a otros le parecerá dulce, salado, áspero, etc., pero “es amargo”. La unión de “amargo” y “café” no está dada porque las circunstancias subjetivas de que mi conciencia empírica singular está así y así. En este último caso de un enunciado objetivo ya no importa la conciencia empírica singular sino otra cosa, y esa otra cosa es que “amargo y café” ahora están unidos de acuerdo con una de las modalidades de la síntesis de la que se sirve el *yo pienso* para acompañar una multiplicidad de representaciones, a saber: de acuerdo con la categoría de sustancia y accidente, con independencia del sujeto empírico. Antes la unión no se basaba en la categoría de sustancia y accidente, se basaba en lo que me pasaba a mí, a mi conciencia empírica singular, a mis papilas sometidas a estas y aquellas circunstancias de haber ingerido demasiada miel, etc. Pero ahora cuando el café es amargo como juicio objetivo, el fundamento de la síntesis del concepto de amargo con el concepto de café, el fundamento de la síntesis es la categoría de sustancia y accidente.

Si uno se fija en la Deducción metafísica que habíamos mirado en esta clase, encuentra que la categoría de sustancia y accidente no es nada más que el ejercicio con respecto a la multiplicidad intuitiva de aquella función de síntesis de sujeto y predicado propia de un juicio categórico. De manera que ahí estamos uniendo de acuerdo con la estructura misma del entendimiento, y esa estructura del entendimiento es uno o dos de los modos de síntesis gracias a los cuales el *yo pienso* puede acompañar a mis representaciones plurales de “café-amargura”. Este es un ejemplo de Kant donde yo creo que se ve esta noción de objeto que dice: Objeto es aquello que está sintetizado de manera tal que las representaciones que lo forman están unidas de acuerdo con la exigencia que tiene el *yo pienso* para no disolverse, para no fracturarse, para poder seguir siendo idéntico a sí mismo, conciente de sí mismo siempre, a través de toda la

experiencia. O sea, no un yo pienso personal sino en general para que haya conciencia de objeto.

De manera que hay como una especie de condicionamiento mutuo entre objeto y conciencia, esto es la revolución copernicana: la conciencia o el conocimiento dicta una ley al objeto, y gracias a esa ley que es la que obedece la imaginación cuando hace la síntesis, gracias a esa ley el objeto tiene objetividad y no es una mera asociación subjetiva.

Estudiante: ¿Esa es la ley que dice “el café está amargo”?

Profesor: No. La ley gracias a la cual puedo sintetizar diciendo “el café *es* amargo” y no el café *esta* amargo, la ley que obedezco cuando sintetizo el café es amargo, es la que sintetizo de acuerdo con sustancia/accidente. El fundamento de mi síntesis es determinar una sustancia con un accidente. Y el fundamento de ese fundamento es a su vez “yo pienso”.

Por eso les decía hace un rato que Reich había tratado de extraer las diversas categorías a partir del yo pienso, porque sabía que las diferentes categorías o las diferentes funciones de síntesis, por ejemplo: sintetizo como sustancia y accidente; sintetizo como causa y efecto; sintetizo como comunidad de acción recíproca; sintetizo como afirmación, como negación, como limitación, etc., todas esas variantes de síntesis, en el fondo son nada más que modalizaciones de la gran síntesis que dice “yo pienso”. Sintetizo estos fenómenos mediante la síntesis *yo lo pienso*, pero ese yo lo pienso tiene todas estas doce posibilidades de ejercerse que son las categorías. Cuando el fundamento de la síntesis no es otro que obedecer a la necesidad del *yo pienso*,

cuando no es otro que conservar la unidad de la conciencia, entonces el fundamento es el fundamento de una síntesis objetiva: ahí hay objeto.

Fíjense que en el caso del café es amargo hay objeto. Pero pongamos un caso que nos moleste: el café es dulce, pero no es que esta dulce porque a mí me parece sino que he hecho el análisis de la química de los componentes y llegue a la conclusión de que el café es dulce. Y resulta que me equivoqué, lo hice mal. No por eso deja de ser objetivo el juicio “el café es dulce”. Está mal: el café es amargo, y lo que pasó en realidad es que cuando usted estuvo haciendo el análisis químico del café, no se dio cuenta de que se le había caído un caramelo dentro del tubo de ensayo. Está mal, se equivocó, pero la posibilidad de verdadero o falso en un enunciado, es la posibilidad que un enunciado se refiera a objeto. No es verdadero ni falso el hecho de que el café está amargo ahora para mí, porque lo siento amargo y se acabó, y soy yo el que lo digo. Podrá ser verdadero con respecto a mí, pero ustedes no saben si yo miento o no, es complicado, ahí no pueden llegar a una deducción acerca de la cosa. En cambio si dicen: el café es dulce, es un líquido amarillo dulce; saben que esta equivocado, no saben dónde estará el error pero saben que esta equivocado. Y ese saber que esta equivocado es una confirmación de que el juicio en su pretensión es objetivo, que no es una mera asociación sino algo que esta sintetizado con referencia a objeto, aunque sea falso. La posibilidad de verdadero o falso se basa en la síntesis de objetividad. Por eso yo me animaría a decir – corríjanme los que saben mas lógica que yo, lo cual no es nada difícil- que la lógica formal, cuando hace aquellas tablas de verdad (V/F), en realidad esta mal lo que hace porque no habla de verdad o de falsedad. Para hablar de verdad o de falsedad tenemos que hablar de referencia a objeto. Esa es la lógica de la verdad: la lógica que dice, para bien o para mal, cómo es el objeto. Mientras que la lógica formal

por definición, se olvida del objeto y lo único que dice es cómo es la relación entre los elementos del juicio.

Estudiante: Pero en la lógica formal tiene que existir la semántica que se refiere a objeto, para que sea verdad...

Profesor: Claro, es lo que estoy diciendo: la referencia a objeto es lo que en la lógica se llama la semántica. Pero acá justamente no nos quedamos en la estructura formal sino que esa estructura formal la pensamos en relación con un contenido.

Estudiante: En la lógica formal si uno toma la lógica del predicado, para hablar de la verdad tiene un conjunto de objetos, si el objeto pertenece al conjunto... [Inaudible]. El concepto básico para definir un conjunto es un objeto en un sentido muy amplio: cualquier objeto...

Profesor: Les dije que no iba a ser difícil que me corrigieran en lógica. No sé, no puedo consultarlo, la lógica en parte no la entendí y en parte me pareció que daba una rara vuelta, que se quedaba atrás de lo que dice Kant aquí. Creo que no es lo mismo – repito “creo”- la semántica a la que se refieren los lógicos cuando hablan de semántica, que esta referencia a objetos efectivamente dados en la sensibilidad a la que se refiere Kant. Kant dice no solo la estructura formal de un objeto, sino que se refiere al hecho de que el objeto es dado efectivamente, no sé de dónde viene pero hay una existencia ahí.

Lo que quiero decir es que Kant habla de que la Lógica trascendental, es decir, la que no se atiene solo a las conexiones entre conceptos sino la que se atiene también a la síntesis de las intuiciones, la lógica que se refiere al pensamiento de objetos, ésta es la que puede hablar legítimamente de verdad o de falsedad. De lo que se trata es que podamos construir eventualmente proposiciones falsas pero con pretensión de validez objetiva.

En la Deducción A, Kant tiene presente esta nueva definición de lo que es la objetividad del objeto. Tiene presente también la definición que él mismo ha dado antes de Lógica trascendental como la lógica cuyos enunciados apuntan a objetos, son esencialmente semánticos y no formales, y tiene presente también -aunque no lo hace de manera tan clara-, la necesidad de la autoconciencia: imponer su ley también a todo aquello de lo cual ella es conciente. Esta es otra forma de expresar la revolución copernicana: el objeto se rige por el conocimiento. Está más determinadamente dicho ahora, cuando decimos la estructura del objeto por lo cual el objeto es objeto y no mero juntamiento subjetiva de conceptos o de representaciones. Esa ley por la cual se rige la síntesis del objeto cuando es objeto, esa y solamente esa es la ley por la cual se mantiene la unidad y la identidad de la conciencia. Cuando esa es la única ley que tomamos en cuenta para la síntesis, entonces estamos haciendo síntesis objetiva.

No es esto tan complicado como parece si pensamos que tiene que haber una única experiencia: la experiencia tiene que ser una, y la conciencia tiene que ser una, porque sino no hay nada. Es imposible pensar fracturas o pluralidades o conocimiento bajo la condición de esas fracturas o pluralidades. Supongamos que distribuyera entre ustedes palabras sueltas; ustedes nunca sabrían qué páginas estaban escritas con esas palabras a menos que se reunieran todos y unificaran todas esas palabras sueltas en una

única conciencia de las palabras y en único grupo de experiencia: en un único texto. Ahí se ve cómo la unidad de la conciencia funciona como condición para el conocimiento y cómo es impensable el conocimiento sin la unidad de la conciencia.

Todo esto viene de aquella dura condición a la que estábamos sometidos cuando pensábamos qué es objeto, y era que nunca podíamos comparar nuestras representaciones con el objeto, siempre teníamos solamente representaciones, y siempre solamente dentro de las relaciones internas de las representaciones entre sí: solamente ahí teníamos que buscar el fundamento de la objetividad. Solamente tenemos que ver con representaciones – esto ya lo dice Hume antes- , no hay algo exterior a las representaciones con las que pudiera compararse el objeto, y pudiéramos ahí mostrar si las representaciones se refieren o no a él.

Ahora en la Deducción A, aparece una explicación paciente y detallada de lo que es esta referencia a objetos, de lo que es esta síntesis que funda la objetividad. El hecho de que la explicación sea paciente y detallada choca con nuestra impaciencia y nuestras ganas de ir rápidamente a resultados, y eso produce también turbulencias en la comprensión. Por ejemplo Kant dedica varias páginas a explicar qué es aquello de la “afinidad”. Y ese esfuerzo que él hace al explicar qué es eso de la afinidad en la Deducción A, no es nada mas que una explicación parcial, desconectada del conjunto, de lo que pasa con la síntesis de la imaginación cuando la imaginación procede ciegamente sin estar todavía guiada por el concepto o por el yo pienso o por el entendimiento, y entonces simplemente reúne representaciones intuitivas (reúne intuiciones). Hay toda una larga discusión en el texto acerca de cómo funciona esta afinidad, cómo es posible que la imaginación sea capaz de reunir una cantidad enorme de representaciones asociándolas unas a otras, conservando cierta regularidad o

constancia en esas asociaciones: recuerden que el fuego quemaba porque ya una vez y otra vez y siempre quemaba, y entonces ahora me queda asociado; pero asociado de una manera no necesaria sino todavía subjetiva, simplemente a la manera como la imaginación asocia cumpliendo ciega y fielmente su tarea de juntar.

¿Cómo es posible este juntamiento? Este juntamiento solo es posible si las cosas son juntables. Si el fuego no fuera constante, si no hubiera esa constancia de los fenómenos que dijera que el fuego siempre quema, si el fuego fuera unas veces frío y otras caliente, entonces la imaginación no podría hacer su trabajo de juntar. De manera que hay este presupuesto de una universal afinidad o compatibilidad mutua de los fenómenos que es la base y el fundamento de la posibilidad de que la imaginación ejerza su tarea.

Esta cuestión de la afinidad es un poco desconcertante y uno se pregunta a qué se esta refiriendo, después no cumple ninguna función y sin embargo es nada mas que la explicación parcial de algo que va mucho mas allá, de algo que dice: para que haya tal afinidad es necesario (fundamento de posibilidad de la afinidad) que haya una razón para que los fenómenos sean asociables, sino la imaginación no podría ejercer su tarea.

¿Cuál es el fundamento por el cual los fenómenos son asociables? No es algo tan inmediato ni tan empírico como el ejercicio de la imaginación que los fue asociando. No. Hay algo que es mas profundo y hace posible el ejercicio de la imaginación. Eso mas profundo que hace posible el ejercicio de la imaginación es que, necesariamente para ser algo, para ser fenómeno y no una mera nada, los fenómenos tienen que pertenecer a la experiencia en general, o sea, tienen que poder ser parte de integrar la experiencia universal única de la conciencia. Vemos aquí cómo el discurso acerca de la afinidad fue una especie de recurso para poder presentar algo más profundo, que es el fundamento de la posibilidad de que sean asociables los fenómenos, el fundamento de la

constancia de la naturaleza, y cosas por el estilo. Y ese fundamento esta otra vez allí en el mismo origen de la necesidad del conocimiento, a saber: si no fuera así no sería posible la unidad de la conciencia. La unidad de la conciencia es entonces también el fundamento de posibilidad de la afinidad del ejercicio de la imaginación, de la asociación incluso subjetiva, de fenómenos. Y vuelvo a decir: la unidad de la conciencia, que se propone ahí como una ley inquebrantable, porque en cuanto la quebrantamos nos quedamos sin conciencia y por tanto sin representaciones y no hay nada mas, esa ley inquebrantable es al mismo tiempo la síntesis categorial. Solamente que, cuando la pensamos como la unidad del yo, la unidad de la conciencia, la pensamos de manera indiferenciada. Las categorías no son otra cosa que la diferenciación de esa ley de la unidad sintética que la conciencia tiene que producir en todas sus representaciones para apropiarse de ellas , para que sean sus representaciones. Las categorías no son más que diferenciaciones, modalizaciones de esa síntesis, de esa unidad sintética que necesariamente tiene que producirse para que haya conciencia, para que haya representación. Esta es la verdadera deducción de las categorías. Esto es lo que muestra que las categorías tienen necesariamente que aplicarse a objetos. Cómo no iban a tener que aplicarse a objetos si los objetos son objetos gracias a que tienen estructura categorial. Cómo no iban a poder aplicarse las categorías a la experiencia en general, si la experiencia es experiencia gracias a que esa multiplicidad de representaciones intuitivas de la que tenemos experiencia, observan la ley que dice: unidad sintética universal para que la conciencia o el yo pueda adueñarse de esas representaciones.

Se ve entonces, cómo la experiencia necesita las categorías. Los objetos necesitan las categorías. Y por tanto, la categorías se aplican necesaria y universalmente a la experiencia y a los objetos; que es lo que había que demostrar.

Creo que este es el argumento de la Deducción A. Hay mucho mas ahí, habrán visto cómo por ejemplo, se introduce con mucha fuerza el tema de la imaginación en la Deducción A, cómo se hace aquella misteriosa reconstrucción de la argumentación de abajo hacia arriba, y cómo eso también complica y enturbia la comprensión; pero de todo eso mejor hablamos la vez que viene.

Me gustaría ahora preguntarles a ustedes ¿quedó clara la línea argumental de la Deducción A? No fui a los detalles pero me interesaba plantearla para contrapesarla un poco a lo que hacen los comentaristas. Si ustedes toman algunos comentaristas de la Deducción trascendental A específicamente, tendrían que mirar a: Paton; Birven; Allison; Torretti; Vaihinger. Allison y Torretti están en castellano. Lo que hacen generalmente los comentaristas es seguir el texto, y el texto presenta esos lugares pantanosos en los que uno se queda largamente porque son tratamientos parciales complicados, y por eso se pierde la línea argumental general. Por eso me pareció que era útil traerla.

Pero veo que no hay mucho entusiasmo, no fue recibida con el aplauso que yo esperaba; pero bueno, es lo que hay.

Estudiante: Quiero saber donde puedo consultar una definición de imaginación...

Profesor: Hay dos definiciones de imaginación en Kant. El lugar por donde se podría buscar...¿Usted tiene la *Critica* “ladrillo”? En el índice analítico, ahí la puede encontrar fácilmente.

El que hace las definiciones de Kant de una manera extraordinaria es Mellin. Es un escritor del siglo XVIII contemporáneo de Kant, que se tomó el trabajo de hacer un inmenso fichero de once tomos de todos los conceptos de la filosofía de Kant.

La definición clásica es: la facultad que me permite representar en la intuición un objeto, aunque no este presente. Esa es la definición clásica. Pero me parece que Kant, cuando trabaja con la imaginación como lo vemos trabajar en el párrafo 9 ó 10 de la Deducción metafísica, o incluso aquí en la Deducción trascendental A, no usa imaginación exclusivamente de esta manera sino que lo usa de una manera diferente – aclaro que entramos en una de las tesis de la cátedra. Me parece que lo usa como la usaba Descartes, a saber: es el entendimiento mismo con todas las leyes de la lógica, solamente que dirigido a lo intuitivo, lo sensible, y por lo tanto tiene que adoptar ciertas leyes que no son del pensamiento puro sino que son de las cosas.

Por eso la imaginación es en Kant la función de la síntesis de la intuición, la función que permite sumar, unir las intuiciones unas con otras, ciegamente: simplemente unir de manera mecánica. En eso se distingue del entendimiento que suministra la ley, la regla o el concepto que debería seguir la imaginación para no actuar de manera ciega.

Estudiante: (Inaudible).

Profesor: Es peligroso decir que Kant estuviera siguiendo a Descartes. No puedo afirmarlo con verdad. Hay una analogía, esa es justamente la tesis que estábamos sosteniendo. Pero fundamentar que además de una analogía está siguiendo a Descartes, eso ya es mucho decir. A lo mejor habría que trazar la línea de ascendencia o descendencia acerca de quiénes fueron los intermedios, y seguro que están Wolff o

Baumgarten, también estará Leibniz. Hay que ver si Leibniz trata el tema de Descartes, y ver si hay autores menores, y ver si hay citas cruzadas, etc. Pero como todo eso no lo hemos hecho, no lo puedo contestar.

Estudiante: [Lee un párrafo] ¿Ahí espacio y tiempo se transforman en múltiples que deben ser sintetizados por conceptos?

Profesor: Son un múltiple que debe ser sintetizado. Lo que dice Kant ahí lo va a desarrollar de una manera complicada y sumamente creativa en el Esquematismo que viene después de la Deducción. Pero lo que dice básicamente es esto: espacio y tiempo nos son dados como una multiplicidad que no tienen de por sí una unidad fija, delimitada. Cuando aplico a ellos una unidad conceptual, es decir, cuando los pienso, cuando los considero como objetos ...- es lo que dice en una nota en el párrafo 26 de la Deducción B: el espacio considerado como objeto. Si al espacio lo pienso como objeto, no hay solo este desparramo de infinito de exterioridad, amorfo, sino que lo pienso todo unido con respecto a un yo único que piensa, entonces lo piensa como un espacio único. Y lo mismo y más claramente pasa con el tiempo. El tiempo de la física es reversible. Mientras que cuando la conciencia se apodera de esa multiplicidad que es el tiempo la unifica con respecto a sí, y entonces digo hay un solo tiempo, y cualquier experimento físico que yo quiera hacer aunque parezca una repetición: vamos de nuevo al tiempo cero para ver qué pasa en el tiempo veintisiete...; parecerá una repetición pero en realidad el tiempo es uno y ese segundo experimento se efectúa en otra hora de reloj y en otro día calendario, y así. Unifiqué el tiempo en un tiempo único, pero no estaba en la naturaleza misma del tiempo que era nada más que dispersión, sino que esta en la naturaleza del tiempo (dispersión y multiplicidad) con la unidad de la conciencia.

Bien, dejamos aquí. Sugeriría para la vez que viene, leer pasajes de la Deducción A, pero me gustaría leer el N^o4 que es una exposición preliminar, y después leer la exposición definitiva, porque allí me parece que se ve mejor la línea argumental.

Nos vemos el jueves próximo.