

**Universidad de Chile**

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

## **La Muerte como Objeto de Lo Sublime**

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno:

Rocío Cortés Ivani

Profesor Guía:

Ives Benzi Zenteno

**Santiago, 2004**

### **Agradecimientos**

Quiero agradecer muy especialmente a la profesora Ives Benzi Zenteno, por su generosidad y confianza. Sin su guía esta tesina no habría sido posible.

# Introducción

La flor que se marchita, las hojas que caen, la ola que rompe, el sol dejando paso a la noche. *Solis ocassus*, la muerte del sol, ¿Acaso no también la muerte de la flor, la muerte de las hojas, la muerte de la ola, la muerte del hombre?. No hay elemento más naturalizado que la muerte, la muerte ya no es algo que suceda, no es algo que empiece, ni algo que termina, así como tampoco existe una primera muerte.

La muerte aparece ante el hombre como una certeza, sabemos de la muerte, sabemos que todos moriremos, convivimos con ella a diario como parte de nuestra vida en un mundo en movimiento. La muerte parece ser el más indudable de los hechos, no hay forma de velar su realidad. Pero a pesar de la certeza de sabernos mortales, aun así la muerte aparece ante el hombre como algo extraño, contra lo cual siempre está combatiendo, aparece como una paradoja a la que intenta darle sentido. Inventa nuevas ciencias, busca el saber que le dé poder sobre la vida, no por la vida misma, sino para intentar vencer la certeza de la muerte. Podríamos, incluso, tal vez descubrir en cada intento de saber del hombre el intento de vencer a la muerte, pudiendo desarrollar teorías sobre ética médica, interés y validez de la ciencia, o pensar en la muerte como móvil de expresiones artísticas, o incluso como un elemento de coerción política en la religión.

Cualquiera de estos problemas nos llevaría a preguntarnos por *la* muerte misma, qué es, cómo es, cuándo es. De esta manera se reduce la muerte, como problema del hombre, a un mero proceso de definiciones: la muerte como finitud, la muerte como nada. Lo cierto es que nada podemos saber objetivamente sobre la muerte cuando preguntamos directamente por ella, pues es un conocimiento vedado para el hombre en la medida en que es imposible experimentar, conocer, la muerte misma, solo podemos conocer sus efectos.

La experiencia de la muerte es imposible de vivir para el hombre, afirmar la posibilidad de la experiencia de la muerte sería afirmar la posibilidad de la vida y de la muerte al mismo tiempo, pues para experimentar, ya sea sensible o intelectualmente, es necesario estar vivo. Pero aquí estamos hablando de experimentar la muerte, siendo que la muerte es entendida

primeramente como no-vida. En definitiva nos vemos enfrentados a una contradicción lógica insalvable ¿Cómo podría darse la vida y la no-vida al mismo tiempo?.

Para intentar salvar esta paradoja partiremos analizando el actuar de la razón que da como resultado la construcción de la experiencia, para darnos cuenta que no cabe en el hombre la muerte como objeto que se manifieste sensiblemente, quedándonos sólo con las ideas provocadas en nosotros por la muerte del otro. Es así como la muerte irá tomando su lugar en un ámbito destinado referido a las bases más primeras de nuestra racionalidad, perfilándose como un hecho que sólo nos afecta en virtud nuestra propia capacidad de superarla y dándonos la posibilidad de entenderla fuera de la paradoja de la experiencia teórica.

Así, pues, sostenemos que la muerte se presenta, como objeto de lo sublime.

Para intentar afirmar esta hipótesis habrá que comenzar primeramente por una completa exposición sobre la construcción de la experiencia, no sólo para determinar si la muerte es susceptible de experimentar o no, sino que también porque a medida que avancemos en el conocimiento de aquellos principios bajo los cuales se construye la experiencia, iremos adentrándonos en la propia subjetividad para entender sus principios de determinación sus capacidades y la forma en que estas se conjugan para dar a lugar a los distintos conocimientos y sentimientos.

Este punto resulta fundamental dentro del desarrollo de la investigación, ya que se pretende mirar con ojos kantianos la muerte, por lo que se hace necesario conocer con precisión el lenguaje del autor, sus principios, y la forma de definir las capacidades del sujeto. De este modo, la tesina no sólo tratara sobre la muerte, sino que, en función de este tema, podremos ver una completa radiografía del sujeto y sus capacidades, entender como le es posible el mundo y su actuar libre.

Con respecto a lo sublime, se enmarca dentro del mismo proceso de comprensión de la subjetividad, pero con un objetivo claro, solucionar los problemas surgidos de los distintos análisis de la muerte.

Consiguientemente, nuestro primer objetivo será entender el mundo que nos rodea para así también entender nuestra propia subjetividad. La primera parte de esta investigación titulada La Experiencia, dará cuenta del proceso mediante el cuál nos es posible la experiencia, las

capacidades en juego del sujeto que se ponen en marcha y los principios en que se sostiene. En la segunda parte, La Muerte, se analizará, dentro de los límites que la primera parte haya arrojado, el problema de la muerte y se establecerá la forma de superar esos límites, para dar paso a la tercera parte y final, La Reflexión, donde se exponen los nuevos principios bajo los cuales debemos entender la muerte, para así solucionar las contradicciones surgidas de las anteriores exposiciones y concluir que la muerte puede ser juzgada bajo los principios de la reflexión como sublime.

# I. La Experiencia

## 1. Nuestra relación con el mundo: Las intuiciones puras.

Muchas veces nos vemos maravillados ante las emociones con las que el mundo invade nuestro ánimo, desconociendo que dicho mundo nos es dado gracias a nuestra propia subjetividad, que con sus capacidades nos da la posibilidad de sensibilizar la afección de los objetos, presentándose éstos, en distinción y relación, tanto con otros objetos, como con nosotros mismos. Pero es un hecho que necesitamos el choque con el mundo, la ocasión de su afección para que nos sea dado lo que efectivamente receptionamos, esto es la materia del conocimiento. De otro modo, nuestras capacidades no tendrían sobre qué actuar, y la sensibilidad, como facultad receptora, no tendría qué receptionar y ningún objeto nos podría ser dado.

De esta manera, establecemos una correspondencia necesaria entre nosotros y el mundo, entre el sujeto y el objeto, rompiendo con el solipsismo cartesiano que tan fuertemente intentó liberarnos de la necesidad del mundo. Según Kant el sujeto necesita de la ocasión, del encuentro con el mundo, para que los objetos nos sean dados, pero, de la misma manera, este encuentro, es decir, el mundo, no tendría sentido sin la capacidad del hombre para receptionar. Así, esta correspondencia de necesidad entre el hombre y el mundo, nos ancla a una existencia sensible, a la que ni los objetos, ni nosotros mismos podríamos acceder de otra manera.

La sensibilidad receptiona la multiplicidad infinita de sensaciones con las que el mundo nos afecta, es decir, la materia. Estas sensaciones las tenemos de forma *a posteriori* ya que necesitamos de la ocasión del mundo, lo que implica que la materia es, para nosotros, contingente, siempre cambiante, por tanto, particular y relativa.

De esto se desprende que no es a través de la sensibilidad, ni de sus sensaciones, que se nos da el mundo definido y en una relación, que consideramos susceptible de conocimiento. Pues, difícilmente podríamos ordenar una multiplicidad de sensaciones con elementos cambiantes que también fueran particulares y dependientes de una determinada ocasión. Un mundo así,

siempre relativo, sería imposible de determinar y con ello imposible de conocer. El carácter contingente de la materia abre la necesidad de que existan elementos distintos de ella, ya no particulares y relativos, sino universales y necesarios capaces de entregarnos la posibilidad de un mundo definido y ordenado, esto es, elementos que sean puramente formales.

Para que estas formas cumplan con los caracteres de universalidad y necesidad deben ser *a priori*, es decir, no deben provenir de la afección del mundo, sino que, por el contrario, deben estar en nosotros con anticipación, deben ser elementos inteligibles y, por tanto, de naturaleza diferente de la materia, para así poder contener la multiplicidad sensible. Pero, a pesar de ser éstas, pura forma inteligible, tienen una destinación únicamente sensible, ya que su labor es contener y ordenar sensiblemente la materia de los objetos, lo que, a su vez, implica conectarnos con ellos. Estas formas sensibles pero intelectuales son los primeros elementos que tiene contacto con aquello que causa ocasionalmente una sensación en nosotros, y al ser estos propios de nuestra subjetividad, son también los elementos que nos conectan directa e inmediatamente con los objetos, es decir, de manera *intuitiva*.

La materia que recibimos de la sensibilidad y las formas bajo la cual ponemos dicha materia, conforman los objetos como *intuiciones*. Las intuiciones son las representaciones de los objetos en nuestro psiquismo, pero que, debido a nuestra condición de seres sensibles, siempre estarán sustentadas en las sensaciones que aquellos nos provoquen. Lo anterior no quiere decir que las intuiciones sean originarias de la sensibilidad, pues recordemos que es la multiplicidad presentada por la sensibilidad la que se pone bajo la forma de la intuición, por lo que, estas formas, como elementos inteligibles, tienen su génesis en el pensar. Pero diremos que es la imaginación la facultad que las provee, definiéndose ella como una facultad semi-sensible, semi-intelectual, capaz de constituir las formas sensibles de origen intelectual, pero, que además, siempre estarán referidas a la materia, por lo que las intuiciones del hombre siempre serán sensibles.

Si las intuiciones, por una parte, tienen carácter inteligible siendo formas dadas *a priori* en el sujeto, y por otra, carácter sensible para su relación con la materia que deben contener, entonces, primeramente, debemos pensar en intuiciones que están completamente libres de cualquier contenido empírico, para que luego puedan acoger las sensaciones. Estas intuiciones, libres de materia, son las llamadas *intuiciones puras*. Pero estas formas puras existen en nosotros, seres racionales pero también sensibles, llenas de contenidos, es decir,

sólo como intuiciones empíricas. Con las intuiciones puras nos referimos inmediatamente a objeto, llenándose estas de materia, perdiendo su pureza y siendo entonces, *intuiciones empíricas*. Así, las intuiciones puras constituyen la posibilidad de las intuiciones empíricas, que son las representaciones que forman parte indispensable de la construcción del objeto en nuestro psiquismo.

Las intuiciones puras existen sólo en la medida que las conformamos para la materia de los objetos y no gozan de una existencia independiente como si fueran una determinación propia de ellos, sino, por el contrario, su realidad está dada en el contacto con la materia, y en este sentido, sólo tienen una realidad empírica. Es por eso que nos representamos las intuiciones puras como una magnitud infinita capaz de contener en relación una multitud de representaciones de objetos singulares, magnitud que se limita conformándose cuánticamente según la materia que nos afecta. Debemos tener en cuenta que, cuando nosotros, seres finitos, usamos el término 'infinito' referido a nuestra subjetividad estamos hablando de la infinitud constitutiva de las intuiciones puras, pues podemos ser afectados por el mundo infinitamente, y así, también, podemos constituir infinitamente las intuiciones puras como *quantum*.

En resumen, los caracteres principales de las intuiciones puras son la *intuitividad*, es decir, su conexión directa con los objetos, su *aprioridad*, lo que indica que son formas universales y necesarias, pero, además, estos rasgos propios de su origen intelectual les otorgan un carácter *ideal*, ya que no existen en los objetos mismos sino sólo en nuestra subjetividad. Sin embargo, éstas, traspasan los límites de la intelección refiriéndose única y exclusivamente a la materia, pero, como es obvio, de manera *a priori*, por lo que, la referencia de dichas formas puras a objetos le da a su idealidad referencia trascendental.

Por su carácter de principios de la sensibilidad, las intuiciones puras proporcionan el primer orden a la multiplicidad de la materia, determinándola en relación de coexistencia, gracias la intuición pura espacio, y de secuencia por la intuición pura tiempo.

A través del espacio relacionamos como dadas en un solo instante, las sensaciones de mi propio ser ocupando un lugar, con las sensaciones que me provoca otro objeto que también ocupa un lugar, pero distinto del mío, es decir, que con la intuición de espacio puedo representarme los objetos como exteriores ya que puedo diferenciarlos del lugar que yo mismo ocupo, pero también como coexistentes ya que ese otro objeto me es dado junto

conmigo y con los demás objetos. De este modo afirmamos que el espacio es “una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas”<sup>1</sup>.

Esto no quiere decir que el espacio relacione los objetos como cosas en general ordenadas bajo un mismo criterio como si éste fuera un concepto discursivo, sino que, como intuición pura, debe ser concebido como único, como una magnitud que se limita singularmente según la necesidad de la materia.

Por otro lado, con el tiempo comprendemos los conceptos de cambio y movimiento entendido como “una conexión de predicados contradictoriamente opuestos en una misma cosa”<sup>2</sup>, por ello, éste, ya no refiere a la relación de un sujeto con un objeto externo, como ocurre en el espacio, sino que refiere a la relación de las representaciones existentes en nuestro interior. Con el tiempo nos intuimos a nosotros mismos y a la forma en cómo somos afectados por los objetos que nos presenta el espacio.

El tiempo tampoco es un concepto discursivo que reúna una variedad con características en común, sino que, como intuición pura, es una magnitud única capaz de constituirse en infinitos tiempos distintos y singulares, pero sólo cuantitativamente, ya que cualitativamente permanece inmutable. Estos tiempos diferentes son efectivamente limitaciones de un tiempo único, al igual que el espacio, pero con la diferencia de que éstos no se presentan simultáneos, sino sucesivos en una única dimensión.

Mediante espacio y tiempo Kant nos muestra cómo nos son dados los objetos y como éstos nos afectan gracias a nuestra propia subjetividad. Pero siguiendo el pensamiento crítico del autor, junto con otorgarnos el poder de determinar la materia del mundo con nuestras propias formas, también nos limita a esto: a un mundo sólo subjetivo, en el sentido que todas nuestras representaciones se reducen a las capacidades del sujeto, sin pasar a llevar, por supuesto, la necesaria ocasión del mundo que con su choque despierta todas nuestras facultades. Las intuiciones puras son la fuente de los objetos que se nos presentan como externos, pero, a la vez, su idealidad trascendental marca el límite de nuestras capacidades, pues las intuiciones puras, al significar nada para las cosas en sí mismas, nos restringen a representarnos los

---

<sup>1</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 68

<sup>2</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 76



objetos como meros fenómenos, esto es: a una visión del mundo que siempre será configurada sólo a la luz de lo que las intuiciones sensibles pueden mostrar.

“Todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica”<sup>3</sup> y por tanto “Las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí misma el carácter con que se nos manifiestan”<sup>4</sup>, permaneciendo desconocidos para nosotros como sean los objetos en sí. Independientemente de nuestra receptividad subjetiva, sólo conocemos el modo de percibirlos, a saber: Las intuiciones puras.

Los objetos se nos dan como se representan en espacio y tiempo, esto es, tal como nos afectan, tal como se nos *aparecen*. Pero esto no quiere decir que los objetos sean una mera apariencia, pues cuando hablamos de fenómenos nos referimos a la relación del objeto con el sujeto, y no le atribuimos el carácter de fenómeno al objeto mismo, de lo contrario, si declarásemos los objetos como fenómenos, estaríamos atribuyendo nuestra representación limitada al objeto, siendo “imposible evitar que todo quede convertido en mera *apariencia* cuando se atribuye *realidad objetiva* a esas formas de representación”<sup>5</sup>.

Teniendo en cuenta este límite podemos afirmar ahora, sin miedo a densas confusiones, a las intuiciones puras como la base subjetiva de nuestra sensibilidad, y con ello la posibilidad misma de los objetos tal como se nos dan, es decir, la posibilidad de conformar fenómenos. Esto también nos lleva a una nueva definición de espacio y tiempo.

“El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa”<sup>6</sup>, esto pone en supremacía al espacio por sobre el tiempo, ya que sólo con él nos son dados los objetos del mundo sensible. Pero también existe una supremacía del tiempo por sobre el espacio, pues toda representación, aunque esté referida a los objetos externos, corresponde en sí misma a una determinación subjetiva que afecta nuestro sentido interno, mediante el cual nos intuimos a nosotros mismos y a la forma

---

<sup>3</sup> KANT, I. Critica de la Razón Pura. p. 82

<sup>4</sup> KANT, I. Critica de la Razón Pura. p. 82

<sup>5</sup> KANT, I. Critica de la Razón Pura. p. 89

<sup>6</sup> KANT, I. Critica de la Razón Pura. p. 71

de cómo los objetos afectan nuestro psiquismo, “En consecuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos”<sup>7</sup>.

De la misma manera el sujeto es objeto del sentido interno, pues la única forma de intuirnos es teniendo conciencia de la manera como nuestra propia actividad de poner forma a la materia, nos afecta, es decir, nos intuimos sensiblemente y, por tanto, sólo como fenómenos. Si el conocimiento de sí mismo fuera una actividad espontánea que no requiriese de las formas de la sensibilidad como cualquier afección del mundo, entonces nuestra intuición sería intelectual, cosa imposible para el hombre anclado en el mundo empírico. El sujeto, como cualquier otro fenómeno, cae bajo la forma del tiempo, “entonces éste se intuye, no como se representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo”<sup>8</sup>.

Hemos caracterizamos espacio y tiempo, aunque principalmente el tiempo, como las bases subjetiva de la sensibilidad ya que son la condición sensible de posibilidad de todos los objetos en cuanto fenómenos. Así, estas intuiciones puras son las formas según las cuales los objetos nos son dados o recepcionados, por lo que esta investigación constituye una estética, entendida como la ciencia de las reglas de la sensibilidad. Pero al mismo tiempo, establecimos el origen intelectual de las intuiciones puras, su carácter siempre sensible y su falta de validez objetiva más allá de su realidad empírica, traspasando, así, los límites, de una estética general para dar origen a la exposición trascendental de los elementos que hacen posible el conocimiento como experiencia fenoménica, lo que constituye la Estética Trascendental. Pues una ciencia como la estética será trascendental cuando ésta es capaz de entregarnos el modo como son posibles *a priori* los conocimientos de sus objetos. En efecto, hemos puesto de manifiesto como las formas *a priori* espacio y tiempo contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos.

La investigación acerca de cómo los objetos nos son dados, nos hace adentrarnos en la sensibilidad del sujeto, por ello, es preciso distinguir las facultades que actúan, primeramente, en el proceso de conformación de los objetos como dados, estas son: Sensibilidad e

---

<sup>7</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 77

<sup>8</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 88

Imaginación. La sensibilidad y su sustrato subjetivo nos dan la posibilidad de recepcionar las afecciones y conformarlas como representaciones del objeto. Las representaciones de nuestra imaginación, las intuiciones, sólo pueden ser sensibles, es decir, sólo contienen el modo según somos afectados por el objeto.

Pero aun estamos lejos de conocer el objeto. Para conocer no basta con tener las sensaciones del objeto, no basta con la materia, por más que estas estén contenidas dentro del orden primario de las intuiciones puras, sino que necesitamos, además de que se nos dé un objeto, pensarlo, es decir, reconocerlo y reunirlo como un todo comprensible y no como simples representaciones sensibles.

La capacidad de pensar el objeto debe venir de una facultad espontánea, es decir, que sus representaciones no provengan de la afección del mundo, aunque ésta se ponga en marcha con la ocasión de la afección. Esta facultad debe conformar sus representaciones a partir de sí misma y no de la sensibilidad como lo hace la imaginación, por eso “La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*”<sup>9</sup>

En consecuencia, para conocer necesitamos tanto de la sensibilidad, ya que sin ella ningún objeto nos sería dado, como del entendimiento con el cual pensamos esos objetos. Pues ni el entendimiento puede intuir, ni la sensibilidad pensar. “Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”<sup>10</sup>

Las representaciones del entendimiento son los conceptos. A diferencia de las representaciones de la imaginación los conceptos son puros y no empíricos, no pertenecen a la intuición ni a la sensibilidad, sino al pensar. Con los conceptos el entendimiento cubre todo el campo del pensamiento a través de juicios que no tienen referencia inmediata a objeto, pues ninguna otra representación más que las intuiciones sensibles pueden hacerlo. De esta manera, el entendimiento mediante juicios proporciona un conocimiento discursivo, no intuitivo, sino mediato que se relaciona con las intuiciones empíricas y no directamente con las sensaciones, por lo que la representación del objeto que él entrega es una representación de representaciones.

---

<sup>9</sup> KANT, I. Critica de la Razón Pura. p. 93

<sup>10</sup> KANT, I. Critica de la Razón Pura. p. 93

Según lo anterior el entendimiento se define como la facultad de juzgar, que es intelectual, espontánea, y capaz de conocer mediante concepto. Y el concepto será tal “en la medida en que comprende en sí otras representaciones por medio de las cuales puede hacer referencia a objetos”<sup>11</sup>, pues buscan la unidad de la variedad de la intuición en una sola representación.

Si anteriormente dimos el nombre de estética a la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, diremos ahora que la ciencia de las reglas del entendimiento en general es la lógica. Ahora bien, la lógica general se abstrae de toda relación con el objeto, que es el contenido del conocimiento y sólo concederá la forma lógica de la relación que guardan entre sí los conocimientos, esto es, la forma del pensamiento en general. Pero la función del entendimiento, es decir, “la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común”<sup>12</sup>, refiere a los objetos a través de las intuiciones, y habiendo tanto intuiciones puras como empíricas, podríamos, igualmente, encontrar una distinción entre pensamiento puro de los objetos y pensamiento empírico.

El pensamiento puro de los objetos nos llevaría a una lógica que sólo abstrae el contenido empírico, pero que igualmente se referiría a objeto, diferenciándose así, de la lógica general que se ocupa de las relaciones formales y de ninguna manera a objeto. Esta nueva lógica al contener las reglas del pensamiento puro de un objeto se ocuparía del origen, la amplitud y la validez objetiva del conocimiento convirtiéndose en Lógica Trascendental.

De aquí se desprende una observación importante, tanto para la estética trascendental como para la lógica trascendental: No todo lo *a priori* es trascendental, pues la lógica general es *a priori* y no trascendental, ya que trascendental siempre refiere a las condiciones *a priori* de la posibilidad del conocimiento. En consecuencia, “Sólo puede llamarse representación trascendental el conocimiento de que tales representaciones no poseen origen empírico, por una parte, y, por otra, la posibilidad de que, no obstante, se refirieran *a priori* a objetos de la experiencia”<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 106

<sup>12</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 105

<sup>13</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 96

## 2. El proceso de construcción de la experiencia: La triple síntesis

La construcción fenoménica expuesta con anterioridad es el resultado de un proceso donde la diversidad que llega a la sensibilidad recibe forma quedando contenida en intuiciones empíricas. Las forma de dichas representaciones, las intuiciones puras, son posibles *a priori* por nuestra imaginación, y la diversidad de afecciones del mundo nos es presentada en la sensibilidad, pero la combinación de ambas en una sola representación sensible es un acto propio de la síntesis efectuada por la imaginación. Pues según Kant “la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida, simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible”<sup>14</sup>, por lo que debemos formar nuestras sensaciones como representaciones para luego reunir las en una única experiencia, a fin de que los fenómenos nos sean dados de forma ordenada, relacionados en un todo comprensible.

La estética trascendental presenta al tiempo como la forma universal de la sensibilidad, y en cuanto tal, como la condición necesaria bajo la cual debe toda la materia del mundo conformarse, si es que hemos de ser afectados por ella. Pero, además, sin esta condición la multiplicidad de sensaciones no podría ser representada como una sola impresión, en cuanto contenida en un instante de tiempo, por lo que es en él donde todas las sensaciones han de ser ligadas y relacionadas para que surja, de esa diversidad, una unidad intuitiva que da como resultado el fenómeno. “Esté acto lo llamo *síntesis de aprehensión* por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, *en una representación* y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis.”<sup>15</sup>. Gracias a la síntesis de la aprehensión en la imaginación podemos conectarnos, a través de las formas puras, con los objetos del mundo y con la afección que éstos nos provocan, para ordenarla según principios y conformarla como intuición empírica. Siendo así, esta síntesis, es el fundamento trascendental de la posibilidad de toda experiencia, pues una multiplicidad de sensaciones desbordadas difícilmente podría proporcionarnos las representaciones, que reunidas, componen una unidad comprensible.

---

<sup>14</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 152

<sup>15</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 132

La síntesis de la aprehensión en la intuición, al conformar las sensaciones en fenómenos, nos entrega la representación de los objetos en distinción, haciendo reconocible una multiplicidad, que sin forma, nos mantendría ciegos, permaneciendo ocultos los objetos para nosotros, pues, recordemos, que la única forma de que estos nos sean dados es como intuición empírica. Hemos dicho sí, que los objetos del mundo se nos dan en distinción, pero también en relación, tanto con otros objetos como con nosotros mismos. Las representaciones de los objetos en nuestra imaginación, deben ser puestas en relación según reglas constantes que nos permitan reproducirlas en nuestro pensamiento, pues un fenómeno reproducido siempre de forma distinta no podría ser tomado como una unidad posible de pensar y retener. Debemos reproducir las representaciones proporcionadas por la síntesis de la aprehensión en nuestro pensamiento, incluso sin la presencia del objeto, pues si mi pensamiento dejara escapar las representaciones precedentes y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa. Si mi imaginación primeramente proporcionara la intuición de un gato, luego la de un florero, y luego la de un piano, sin retener el gato para relacionarlo con el florero, jamás podría ver el gato que al pasar sobre el piano botó el florero.

Este orden según reglas sólo puede ser dado por un acto intelectual no sensible que se refiera a la forma de las intuiciones y no a su contenido, ya que las sensaciones son siempre inconstantes e indeterminadas, siendo imposible extraer del ámbito de la sensibilidad una regla universal y necesaria, *La síntesis de la reproducción en la imaginación* nos permite dar unidad a lo diverso de las representaciones a través de un concepto.

El concepto por ser pura forma siempre es universal y es la regla que permite reproducir en el pensamiento los fenómenos, combinando en una representación, esta vez, meramente intelectual, la diversidad de las intuiciones empíricas. El concepto representa en el proceso de síntesis la forma a través de la cual pensamos los fenómenos, y la síntesis de reproducción el proceso por el cual llevamos el fenómeno al pensamiento para hacerlo nuestro y tener experiencia de él.

Si las representaciones de la imaginación no pudieran ser pensadas, entonces estas no serían nada para mí. Ciertamente las intuiciones, como representaciones sensibles, pueden darse con anterioridad a todo pensar, pero estas diferentes representaciones no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones sin una relación con el mismo sujeto que contiene esta diversidad, es decir, sin que mis representaciones sensibles pertenecieran a mi conciencia.

Sólo cuando tomamos conciencia del fenómeno podemos hablar de percepción, pues los fenómenos son construcciones subjetivas que sin nuestra conciencia no serían para nosotros más que nada, sin llegar a percibir los objetos del mundo. Además, sin la conciencia de nuestras representaciones la reproducción de estas sería inútil, siendo cada una de ellas siempre una nueva representación, sin llegar jamás a formar un todo a partir de su diversidad, es decir, sin llegar jamás a la experiencia del objeto. “En efecto, la unidad completa y sintética de las percepciones constituye, precisamente, la forma de la experiencia y no es otra cosa que la unidad sintética de los fenómenos obtenida mediante concepto”<sup>16</sup>.

La síntesis de reproducción pone las reglas, según las cuales reproducimos en nuestro psiquismo los fenómenos de la aprehensión, pero sin la conciencia de nuestras representaciones esto sería inútil, ya que cada fenómeno presentado en relación, sería siempre una nueva representación, sin llegar a formar jamás un todo comprensible a partir de esta diversidad. Por tanto, debe haber un fundamento de unidad, que posibilite poner bajo una sola conciencia la multitud de fenómenos posibles de conformar experiencia. El acto que brinda el fundamento de unidad necesario, tanto para la síntesis de la aprehensión, como para la síntesis de reproducción, es la *síntesis de reconocimiento en el concepto*.

Este fundamento de unidad sirve como base de todos los conceptos y también de las intuiciones puras, ya que ambos, a pesar de ser uno intelectual y el otro sensible, son elementos portadores de unidad. La unidad originaria e inmutable donde todos los fenómenos finalmente pueden llegar a representarse en conjuntos completos conforme a reglas, es decir, bajo una sola experiencia, es la *apercepción originaria*.

La apercepción originaria es la autoconciencia que contiene la diversidad de la intuición, reunida bajo el concepto con el cual pensamos el objeto de la experiencia. La representación de dicha conciencia es el *yo pienso*, que como fuente de unidad debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. En conclusión, la apercepción originaria determina “la verdadera experiencia, que consta de aprehensión, asociación (reproducción) y, finalmente, reconocimiento de los fenómenos”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 138

<sup>17</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 148

Ahora bien, la apercepción trascendental es apercepción originaria que dota a la diversidad de una unidad universal y necesaria reuniendo en un concepto del objeto toda la diversidad de la intuición. La apercepción originaria o pura, es apercepción trascendental porque es la base *a priori* de todo el proceso de síntesis. Resulta, así, que la apercepción originaria es *a priori* y posibilita *a priori* toda experiencia posible. Esta apercepción trascendental, por consiguiente, suministra el principio de unidad sintética de lo diverso en una sola conciencia para la experiencia posible. También puede ser llamado principio trascendental de la unidad y expresa la necesidad de efectuar la síntesis de la variedad dada en la intuición.

Con pretexto de mostrar la construcción fenoménica hemos expuesto el proceso de síntesis en el ámbito empírico, también hemos establecido las condiciones de posibilidad de dicha síntesis, pero no hemos expuesto, aun, cómo es que estas condiciones pueden conformar efectivamente la posibilidad de la experiencia. Adentrarnos en este problema nos llevara a tratar nuevamente el proceso de síntesis, pero esta vez en el ámbito puro.

Los conceptos puros *a priori* del entendimiento necesitan una deducción, ya que no basta para legitimarlos las pruebas provenientes de la experiencia que hemos presentado en proceso de triple síntesis, ya que falta conocer como es que estos conceptos se refieren a los objetos.

“La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objeto la llamo pues, *deducción trascendental* de los mismos y la distingo de la deducción *empírica*”<sup>18</sup>

En la exposición de espacio y tiempo hemos mostrado como éstos constituyen intuiciones que contienen *a priori* las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos, ya que sólo mediante estas formas puras de la sensibilidad se nos puede manifestar un objeto, lo que otorga a la síntesis que proporcionan las intuiciones empíricas validez objetiva.

En cambio, los conceptos puros del entendimiento, no refieren directamente a objeto como las intuiciones puras, por lo que, no es claro cómo estos constituyen las condiciones *a priori* de los objetos, generando el problema de cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar, es decir, necesitamos saber cómo es qué estos conceptos puros *a priori* condicionan que un objeto pueda ser pensado.

---

<sup>18</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 121



Si resulta que efectivamente los conceptos puros *a priori* del entendimiento tienen validez objetiva, entonces para obtener conocimiento empírico de los objetos ellos deben, forzosamente, conformarse bajo estos conceptos, sin los cuales nada podría ser objeto de experiencia. En conclusión, “la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, residirá, pues, en el hecho de que sólo gracias a ellas sea posible la experiencia (por lo que hace a la forma del pensar)”<sup>19</sup>

La deducción trascendental de los conceptos puros se efectúa a través de la triple síntesis, pero en el ámbito puro, es decir, libre de cualquier contenido empírico, por lo que es llamada más propiamente síntesis categorial, donde queda demostrado el origen, la validez objetiva y la extensión de los conceptos puros. Al establecer cómo es que los conceptos puros constituyen la posibilidad de toda experiencia, la síntesis pura o síntesis categorial se convierte en condición de posibilidad de la síntesis empírica a la que nos referimos anteriormente.

La distinción del proceso de síntesis en aprehensión, reproducción y reconocimiento corresponde también a la descripción de lo que ocurre en la síntesis pura, ya que no ha de olvidarse que es un sólo proceso. Sin embargo, para establecer con mayor precisión la diferencia entre el ámbito puro del empírico, diremos que el proceso de síntesis se efectúa a través de: la *sinopsis* de lo vario *a priori* mediante el sentido; La *síntesis* de tal variedad mediante la imaginación; la *unidad* de esa síntesis mediante la apercepción originaria.

En la *sinopsis* la originaria receptividad de la sensibilidad presenta la multiplicidad o variedad pura sin definir, es decir, sin que espacio y tiempo se hayan conformado todavía como intuiciones puras. La multiplicidad pura debe ser recorrida y reunida a fin de que dicha multiplicidad quede contenida en una representación dando lugar a espacio y tiempo como intuiciones puras. En la estética trascendental ya habíamos definido espacio y tiempo como únicos haciendo referencia a lo que ahora llamamos multiplicidad pura y su limitación cuántica que corresponde al resultado de la síntesis pura.

En el siguiente paso, la síntesis, se especifica la función de la imaginación pura que recorre y liga los elementos de la multiplicidad pura. La imaginación pura va pasando de un elemento a

---

<sup>19</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 126

otro ligándolos, para, finalmente, en la unidad, al igual que en la síntesis empírica, dar las reglas según las cuales unificamos los elementos en la síntesis reproductiva. Estas reglas son los conceptos, que al estar, esta vez, referidos a los elementos puros de una síntesis pura serán, evidentemente, puros y se llamarán categorías.

Los conceptos puros del entendimiento aportan al trabajo de la imaginación la universalidad y necesidad que ella misma no puede dar por ser una facultad anímica ciega que no es capaz de comprender ni de identificar lo que ha ido ligando. Las categorías son capaces de dar la unidad de la síntesis de la diversidad de la intuición porque tiene como fundamento trascendental la originaria unidad de la apercepción.

Así, tenemos como resultado, espacio y tiempo reconocidos por categorías, lo que constituye la posibilidad de toda experiencia posible, siendo, de esta manera, la síntesis pura, la condición de la síntesis empírica.

Ahora, bien, si la síntesis pura es el fundamento de la síntesis empírica y esta, a su vez, logra su unidad a través de las categorías, entonces podemos decir que las categorías son la condición *a priori* de la posibilidad de toda experiencia y, con ello, la posibilidad de los objetos mismos en cuanto fenómeno.

Queda así demostrada la validez objetiva *a priori* de las categorías y solucionado el problema que nos llevo a la exposición de la síntesis pura.

### **3. Las facultades de representación: Imaginación, Entendimiento y Apercepción**

La exposición anterior deja en evidencia tres fuentes subjetivas en las que se basa la posibilidad de la experiencia, estas son el sentido, la sensibilidad, la imaginación y la apercepción. “El sentido [léase sensibilidad] representa empíricamente los fenómenos en la percepción, la imaginación en la asociación (y en la reproducción); la apercepción en la conciencia empírica de la identidad que existe entre las representaciones reproducidas.”<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 142

Habiendo examinado la sensibilidad, a propósito de la relación con las intuiciones, analizaremos a continuación la imaginación, el entendimiento como la representación de la apercepción en el proceso de síntesis, y la propia apercepción.

## **Imaginación**

Para poder entender la función de la imaginación y sus características principales, debemos tener a la vista el proceso de síntesis al que ya nos hemos referido.

Recordemos que en una primera aproximación a la definición de esta facultad dijimos que la imaginación es una facultad activa que se encontraba a medio camino entre la sensibilidad y la espontaneidad del hombre, teniendo, entonces, una facultad semi-sensible y semi-intelectual. Por ello no debemos dejar de prestar atención a la forma metodológica elegida por Kant para dividir el proceso de síntesis, forma que lejos está de ser antojadiza. Tanto en la exposición empírica como en la exposición pura, Kant, muestra el proceso de síntesis dividido en tres apartados que, partiendo desde el choque con el mundo a la construcción de la experiencia, patentiza la aprehensión del hombre y su capacidad de pensar lo aprehendido.

Pero destaca que en medio de estos dos polos, como los son la sensibilidad y la intelección, se encuentre un lugar intermedio donde logran reunirse estos dos ámbitos heterogéneos entre sí, a saber: la síntesis operada por la imaginación.

La exposición sobre el proceso de síntesis ha seguido un orden lineal que oculta la importancia, como fundamento de la experiencia, que posee el trabajo de la imaginación.

Si tuviéramos que analizar nuevamente el proceso de síntesis diríamos que la sensibilidad, ya sea en el ámbito puro o empírico, presenta una multiplicidad que es conformada en intuiciones; la imaginación reúne y liga los elementos de la multiplicidad según reglas, siendo el entendimiento quien aporta dichas reglas con las categorías. Pero la constitución de las intuiciones se da gracias a que la imaginación es capaz de relacionarse con elementos sensibles e inteligibles a la vez, pues es la fuente proveedora de las intuiciones puras de espacio y tiempo que son elementos de origen inteligible, pero siempre sensibles que sólo nos son dadas en relación con la materia.

Por otro lado, el entendimiento es una facultad meramente intelectual que no es capaz de contactarse directamente con la sensibilidad, por lo que su trabajo actúa sobre la forma que

encierra la materia, es decir, sobre las intuiciones puras y no sobre la materia misma. En conclusión, ambos extremos, sensibilidad y entendimiento, tienen que, forzosamente, interrelacionarse a través de la imaginación. Refiriéndose a la imaginación Kant dice: “Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura”<sup>21\*</sup>

Cabe aquí una distinción importante, también expuesta de forma implícita en el apartado sobre la síntesis. Cuando nos referimos a la síntesis empírica, la función de la imaginación estuvo bajo el título de *síntesis de la reproducción en la imaginación*, pero al tratarse de la síntesis pura se habló simplemente de *síntesis de la diversidad*, caracterizando su labor como reunir y ligar los elementos puros de la variedad presente, pero en ningún caso de “reproducir” dichos elementos. La razón es que en el ámbito puro no hay un fenómeno distinto de mí que quisiera reproducir en mi subjetividad, es por eso que cuando nos referimos al trabajo de la imaginación en la síntesis pura hablamos de imaginación *productiva*, a diferencia de la imaginación reproductiva que opera en la síntesis empírica.

La imaginación pura o imaginación productiva se dirige a ligar *a priori* la diversidad, dando así, las condiciones para la síntesis empírica, y con ello, las condiciones de toda experiencia posible. Por tanto, la imaginación pura toma una función trascendental y opera la síntesis trascendental. De esta manera, “La unidad trascendental de la síntesis de la imaginación constituye la forma pura de todo conocimiento posible y, consiguientemente, la forma mediante la cual tiene forzosamente que representarse *a priori* todo objeto de experiencia”<sup>22</sup>

En la síntesis trascendental la unidad la da el entendimiento puro a través de las categorías que contienen la necesaria unidad de la síntesis pura, y es la imaginación pura la que relaciona estos elementos meramente intelectuales con las intuiciones que siempre serán de naturaleza sensible. Ahora bien, en el proceso de síntesis el entendimiento representa la unidad de la apercepción, por lo que la imaginación pura al trabajar con el entendimiento puro, en la

---

<sup>21</sup>KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 147

\* No hay que olvidar que la apercepción pura, en el proceso de síntesis, es representada por el entendimiento.

<sup>22</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 144

síntesis pura, se une a la apercepción como fundamento de unidad de toda experiencia, tomado así, la imaginación, su función intelectual y trascendental como imaginación productiva.

## **Entendimiento**

En el entendimiento están los conceptos puros *a priori* que contienen la necesaria unidad de la síntesis. Mediante éstos pensamos los fenómenos para que pertenezcan a la conciencia y a nosotros mismo. Estos conceptos son las categorías y son el fundamento del reconocimiento de lo diverso de los fenómenos, constituyendo la base formal de la unidad de la síntesis, reconocidas como las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia.

Pero, pensar un objeto y conocerlo son cosas distintas. Ciertamente, pensamos un objeto mediante las categorías porque nos estamos refiriendo, con ellas, sólo a la forma del objeto, pero lo conocemos cuando unimos, a estas categorías, las intuiciones con las que se nos da dicho objeto. Sin las intuiciones no habría aplicación alguna para nuestros pensamientos, ni objeto empírico que les correspondiese. Así, las categorías nos entregan conocimiento cuando se aplican a intuiciones empíricas, por lo que su destinación es el conocimiento empírico, es decir, la experiencia.

En palabras de Kant: “Las categorías no tienen, pues, aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que estas sean asumidas como objetos de una posible experiencia.”<sup>23</sup>

Este es el límite de las categorías: únicamente se hallan en el entendimiento y no tienen más realidad que la dada por las intuiciones empíricas. Las categorías son simples formas del pensamiento sin realidad objetiva propia, sólo nuestras intuiciones empíricas pueden darle sentido y significación mediante el proceso de síntesis del reconocimiento, al dar unidad a la diversidad de las intuiciones.

Kant elabora una tabla de categorías donde reúne los conceptos puros originarios contenidos *a priori* en el entendimiento. Esta facultad, cuando está referida sólo a la posibilidad de pensar un objeto y no al acto mismo de pensarlo, es llamado entendimiento puro. A través de las

---

<sup>23</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 164

categorías expresadas en la siguiente tabla el entendimiento puro es capaz de pensar la totalidad de objetos posibles.

De la Cantidad: Unidad, Pluralidad, Totalidad; De la Cualidad: Realidad, Negación, Limitación; De la Relación: Inherencia y Subsistencia, Cualidad y Dependencia, Comunidad; De la modalidad: Posibilidad-Imposibilidad, Existencia-No existencia, Necesidad-Contingencia.

Al entendimiento deben estar sometidos todos los fenómenos, en cuanto datos de una experiencia posible, pues representa la posibilidad misma de reunirlos en una sola conciencia. “De ello se sigue, pues, que el entendimiento puro es un principio formal y sintético de todas las experiencias gracias a las categorías y que los fenómenos se hallan en *necesaria relación con ese mismo entendimiento*.”<sup>24</sup>. El principio supremo de la posibilidad de que los objetos nos fueran dados, con respecto de la sensibilidad, era que toda la diversidad de la intuición se hallaba sujeta a las condiciones formales de espacio y tiempo. Ahora el principio supremo de la posibilidad de los objetos como experiencia, en relación esta vez al entendimiento, consiste en que toda la diversidad de la intuición se halla sujeta a las condiciones de la originaria unidad sintética de apercepción. “Pues no afirma sino que todas *mis* representaciones en alguna intuición dada deben hallarse sujetas a la única condición bajo la cual puedo incluirlas entre las representaciones de mi yo idéntico y, consiguientemente, reunir las, como ligadas sintéticamente en una apercepción, mediante la expresión general *yo pienso*.”<sup>25</sup>. De esta manera el principio trascendental de unidad que posibilita *a priori* la experiencia se convierte también en la condición de todo pensar.

Este principio opera a través de una facultad meramente intelectual, el entendimiento, que ordena a través de conceptos puros, y en este sentido formalmente, los fenómenos proporcionados por la imaginación, otorgando universalidad y necesidad. Pero esto es así sólo para un entendimiento como el humano que piensa pero no intuye. Un entendimiento que en el mismo momento que nos lo representamos contuviera ya la diversidad de la intuición no tendría la necesidad del acto de síntesis, pues no necesitaría contener la variedad que le

---

<sup>24</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 145

<sup>25</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 158

presenta la sensibilidad. Kant lo expresa, referido al conocimiento, que es la experiencia empírica, de la siguiente manera: “Estas son sólo reglas de un entendimiento cuya capacidad entera consiste en el pensar, es decir, en la tarea de reducir a la unidad de apercepción la síntesis de la variedad que, desde otro lado, le ofrece la intuición, un entendimiento que, en consecuencia, no conoce nada por sí mismo, sino que se limita a combinar y ordenar la materia a conocer, esto es, la intuición que el objeto ha de ofrecerle.”<sup>26</sup>

El entendimiento al ser la facultad de conceptos según los cuales se reproducen los fenómenos en el pensamiento, queda caracterizado así, propiamente, como la facultad de las reglas. Estas reglas son la base subjetiva formal de la unidad de la síntesis, pero son, a la vez, objetivamente válidas de acuerdo al resultado de la síntesis pura, puesto que posibilitan la experiencia. De esta manera, en la medida que las reglas son necesariamente para la conformación del objeto como experiencia, son objetivas, y reciben el nombre de leyes.

Las leyes *a priori* del entendimiento confieren universalidad y necesidad a la experiencia presentándonos una serie de fenómenos ordenados regularmente a los que llamamos naturaleza. El entendimiento es quien legisla la naturaleza, ya que todas las leyes que la ordenan, derivan de las leyes *a priori* de éste, “es decir, sin él no habría naturaleza alguna, esto es, unidad sintética y regulada de lo diverso de los fenómenos”<sup>27</sup>. Esto se aclara cuando distinguimos el fenómeno sólo como una representación subjetiva, pues no debemos tomar la naturaleza como en sí misma, sino como un compendio de fenómenos que son una mera pluralidad de representaciones del psiquismo, y como tales no pueden existir fuera de nosotros, existen sólo en nuestra sensibilidad. “Todos los fenómenos, en cuanto posibles experiencias, se hallan, pues, *a priori* en el entendimiento y de él reciben su posibilidad formal, al igual que, en cuanto meras intuiciones, residen en la sensibilidad y sólo a través de ella son posibles, por lo que a su forma respecta”<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 162

<sup>27</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 149

<sup>28</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 149

## Apercepción

La apercepción originaria es la fuente pura *a priori* que dota de unidad a todas nuestras representaciones, reuniéndolas en una sola experiencia. La caracterización de la apercepción como la unidad originaria de todo acto de síntesis se debe a que los elementos puros que dan unidad a nuestra experiencia son, en verdad, portadores de la unidad originaria propia de la apercepción, ya sean estos elementos sensibles como lo son espacio y tiempo o intelectuales como las categorías.

La imaginación, en el proceso de síntesis pura, se relaciona con la apercepción de donde adquiere el carácter trascendental para constituir las intuiciones puras como elementos capaces de dar forma a la multiplicidad presentada por la sensibilidad, para luego, a través del entendimiento, unir la multiplicidad de las intuiciones en una sola experiencia. El entendimiento reconoce y fija el trabajo de la imaginación mediante sus conceptos puros, las categorías, pero la posibilidad de las categorías de dar unidad a los fenómenos proviene de la apercepción trascendental, pues estas sólo representan y transportan la originaria unidad de síntesis.

Por consiguiente, podemos decir que la apercepción originaria al ser fuente de unidad de los elementos puros es, también, la posibilidad misma de los fenómenos y de las experiencias que conformamos con ellos. Gracias a la apercepción originaria espacio y tiempo se conforman para los fenómenos al ser reconocidos por categorías.

Pues bien, con las categorías reunimos y ligamos sintéticamente los objetos de experiencia en una *única* representación, a saber: la representación del *yo pienso*. El *yo pienso* representa la unidad de síntesis de lo diverso, es decir, representa la apercepción originaria, y al ser las categorías los elementos a través de los cuales relacionamos los fenómenos con la apercepción, entonces decimos, también, que las categorías son los elementos a través de los cuales *pensamos* los objetos de la experiencia.

En conclusión la apercepción originaria nos da la posibilidad de pensar los objetos y los objetos mismos, lo que, finalmente, constituye la experiencia, correspondiendo, por tanto, la apercepción originaria, a una apercepción trascendental y el yo pienso al principio trascendental de unidad.



El yo pienso es un puro pensar, una pura forma que representa la unidad de conciencia de síntesis de la diversidad, esto es, representa la unidad que puede dar la apercepción originaria a todas mis representaciones en una única conciencia. Pero es a través de la diversidad de representaciones empíricas que me doy cuenta de que soy yo mismo quien piensa toda esa diversidad. La imaginación nos proporciona representaciones sensibles que son mudables, plurales, y que sólo involucran una multiplicidad de sensaciones, pero que aun así llamo *mías* como pertenecientes a una sola conciencia, pues “el pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo”<sup>29</sup>. En consecuencia, tenemos conciencia de un yo pienso idéntico e inmutable en relación con las representaciones que me ofrece la imaginación.

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que la identidad de la representación del yo pienso provenga de la diversidad dada en la intuición, sino que, además, para ello, debo presuponer la posibilidad del acto de síntesis. Sin el acto de síntesis que une todas mis representaciones bajo la representación única del yo pienso, el ser conciente de cada una de mis representaciones sólo arrojaría como resultado un yo tan disperso y mudable como representaciones de las que tuviera conciencia. No basta con que cada una de mis representaciones vaya acompañada de conciencia como mis representaciones, sino que necesito ser conciente, también, de mi propio acto de síntesis.

“Consignientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas...”<sup>30</sup>

De esta manera la apercepción originaria no es más que la conciencia *a priori* de nuestro propio acto de síntesis. La apercepción originaria es una percepción consciente de nuestras propias percepciones, es la atenta percepción de la experiencia que conformamos en el acto de síntesis.

En la apercepción todas las percepciones se unen en un conjunto completo y ordenado que conforma una *única* experiencia. El hablar de experiencias diferentes es hablar de una

---

<sup>29</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 155

<sup>30</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 137

conciencia empírica distinta de la apercepción originaria que sin embargo pertenece a esta única experiencia.

La unidad trascendental de la apercepción es la unidad objetiva de toda experiencia y posee validez objetiva, ya que, como dijimos anteriormente, posibilita tanto la experiencia como los objetos de la experiencia. Esta posibilidad se hace efectiva a través de la síntesis trascendental de la imaginación donde actúa el entendimiento en su uso puro. Pero el entendimiento sólo es instrumento de la espontaneidad intelectual del psiquismo, y no es una facultad intuitiva capaz de contener las sensaciones que luego combina. Un entendimiento que fuera a la vez capaz de entregarnos la multiplicidad de las intuiciones y su combinación en una experiencia sería un entendimiento capaz de entregarnos intuiciones intelectuales que, como ya sabemos, están vedadas para el hombre en el mundo.

De esta manera, la percepción que tenemos de nuestra propia conciencia, no puede ser dada por una facultad meramente intelectual, llámese entendimiento o, en su fundamento, apercepción pura. La autopercepción de nuestra conciencia debe ser proporcionada por una forma sensible, ya que estamos hablando de una representación que, de por cierto es intelectual, pero que sólo nos es posible si viene acompañada de sensación. Ahora bien, como se trata aquí de aprehender nuestra propia conciencia, esta no puede ser objeto del sentido externo y de su forma propia, el espacio, por lo que la forma sensible a través de la cual se nos da la percepción de nuestra conciencia es el tiempo como forma del sentido interno.

Recordemos que cuando hablamos de conciencia nos estamos refiriendo a la representación bajo la cual ponemos todas las otras a fin de unificarlas en una sola experiencia, es decir, hablamos de la representación yo pienso. Pero como ahora se trata de la percepción de dicha conciencia debemos remitirnos al proceso de combinación que incluye la multiplicidad sensible de la imaginación, ya que, como dijimos con anterioridad, de una actividad meramente intelectual no podemos obtener percepción alguna. Así pues nos referimos aquí a la síntesis empírica de la imaginación.

Es por la propia actividad de síntesis que le es dado al sujeto la intuición de su conciencia, determinando internamente (ya que es referida al sentido interno) la sensibilidad. La determinación del sentido interno, a través del cual se da la autopercepción de mi conciencia, es llamada, a diferencia de la unidad originaria de la apercepción, unidad empírica de la apercepción y posee sólo un valor subjetivo.

De esta manera, en el sentido interno, puedo ser objeto de mí mismo. Yo, como mera inteligencia, me represento en el yo pienso, esto es, me intuyo como objeto pensado, pero al igual como ocurre en otros fenómenos, no como objeto puro, pues no es frente al entendimiento que me presento, sino sólo como me manifiesto a través de mi propia sensibilidad.

En cambio, en la originaria unidad sintética de la apercepción, que vendría siendo la conciencia de la síntesis trascendental de la imaginación, “tengo conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*”<sup>31</sup>

Hemos establecido la apercepción originaria como fuente de unidad trascendental de toda experiencia, y el yo pienso como representación de dicha facultad. Pero si sólo nos quedamos con esta representación, jamás podremos alcanzar a vislumbrar como ha de ser la unidad que representa. Pues la fuente de unidad no puede estar sometida a los cambios del tiempo, ni puede encerrar una variedad, ya que debe ser sujeto, pero nunca objeto para poder determinar a estos últimos. En resumen debe poseer una existencia incondicionada. En este sentido el yo pienso sólo es la representación de dicho fundamento, y como cualquier otra representación ésta sometido a la forma del tiempo, perdiendo toda incondicionalidad. Debemos, así, adentrarnos un paso más en nuestra subjetividad y abocarnos a la investigación de aquel núcleo de unidad, el *yo*.

#### **4. El núcleo de la subjetividad: El yo**

Hablamos de experiencia cuando, mediante el proceso de síntesis, soy conciente de mis representaciones, es decir, cuando reúno las intuiciones de mi imaginación bajo el pensamiento de mi entendimiento, cuando, a través de elementos puros como las categorías, le doy unidad a la multiplicidad de la empiria.

Pues bien, las categorías sólo transportan la unidad de la apercepción, que no es otra cosa que la conciencia de mi propio acto de unidad, es decir, conciencia de síntesis. Como no es otro,

---

<sup>31</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 170

sino *yo* mismo quien lleva a cabo este proceso, la apercepción se representa como conciencia de *mí*, denominada con el término universal que puede ser aplicado a todo sujeto, el ‘yo’.

De esta manera, podemos decir que, así como todas mis experiencias van acompañadas de la representación que las unifica: el ‘yo pienso’; así también, el ‘yo pienso’ va acompañado de la condición de unidad que le permite reunir bajo sí dichas experiencias para que sean tales: el ‘yo’.

“Pero ese *yo* no es ni intuición ni concepto de ningún objeto, sino la mera forma de la conciencia que puede acompañar a ambas clases de representación y que puede convertirlas en conocimiento si se da otra cosa en la intuición que proporcione la materia de la representación de un objeto.”<sup>32</sup>

No puede ser una intuición, ya que la fuente de unidad no puede ser aquello que se debe unir, es decir, no podemos pretender sacar de la misma multiplicidad la unidad que le hace falta, y si las intuiciones son la representación de la multiplicidad del mundo en mi imaginación, la unidad necesaria para convertir aquellas intuiciones en experiencia no puede ser, en sí misma, una intuición. Por otro lado, a esta multiplicidad de intuiciones le es otorgada la unidad que transportan las categorías como conceptos del entendimiento, pero dicha unidad, a su vez, necesita de un fundamento, que permanezca inamovible frente a los diferentes pensamientos. Ese fundamento es el ‘yo’ que por ser la posibilidad misma de todos los elementos formales, llámense intuición pura o categoría, debe acompañar a todo concepto para que éste pueda reunir en una sola experiencia la variedad de la intuición. Así el *yo* representa la conciencia de esa posibilidad de unión.

El ‘yo’ constituye la condición formal de todo pensamiento y es solo la simple representación de la autoconciencia generada por la espontaneidad de un sujeto pensante, y, por tanto, representa el sujeto lógico permanente del pensar y no un sujeto que podríamos llamar real. El *yo* es un término vacío y junto con él no nos es dada ninguna intuición que, al igual que su representación, fuera continua y permanente, es decir, no tenemos la intuición de un sujeto espacio-temporal que sea inmutable y permanente, sino que sólo tenemos el pensamiento de dicho sujeto.

---

<sup>32</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 352

Además, por ser el fundamento de toda experiencia posible, pero sin ser él mismo una experiencia, constituye el sujeto trascendental kantiano por el que han de transcurrir todas nuestras percepciones. El yo está presente en todas mis representaciones a modo de sujeto necesario, sin llegar a ser nunca predicado, ya que éste representa el fundamento que acompaña a todas las categorías. Las categorías representan la unidad de la síntesis de la diversidad de la intuición, y al ser el yo fundamento de la posibilidad de unidad atribuimos a él la unidad, pero de manera incondicionada. De esta manera resulta que la única condición que acompaña a todo pensamiento, el 'yo' de la proposición 'yo pienso', es, entonces, a su vez, incondicionada.

Con el yo no pienso un objeto determinado, sino sólo la unidad de las representaciones destinadas a determinar los objetos conformados. Pues estos atributos no son más que la posibilidad de categorías y no proporcionan por sí mismas el objeto de representación, sólo con una intuición que nos sirva de base se nos puede dar un objeto, el cual es después pensado de acuerdo a la categoría.

El yo lleva como atributos las categorías incondicionadas que sirven de base para la unidad de una percepción posible, por eso “más que *conocerse a sí mismo a través de las categorías*, lo que hace es conocer las categorías y, por medio de éstas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo*”<sup>33</sup>

Según nuestra tabla de categorías basadas en la totalidad de las funciones del entendimiento, podemos decir que reconocemos en el yo con respecto a la cantidad: *la incondicionada unidad en la pluralidad en el tiempo*, es decir, no como numéricamente distinta en tiempos distintos, sino como un sujeto único e *idéntico*. Con respecto a la cualidad: *la incondicionada unidad de la cualidad*, es decir, no como totalidad real, sino como *simple*. De las categorías de relación: *la incondicionada unidad de la relación*, es decir, se conoce a sí misma, no como inherente, sino como *subsistente*. Y finalmente de la modalidad: *la incondicionada unidad de la existencia en el tiempo*, es decir, no como la conciencia de la pluralidad de cosas fuera de ella, sino como la de su *propia existencia* y la de las demás cosas en cuanto representaciones suyas.

---

<sup>33</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 364

## **La incondicionada unidad en la pluralidad en el tiempo: Identidad**

Con el tiempo comprendemos los conceptos de cambio y movimiento, por lo que, si hemos de conocer la identidad de un objeto debemos atender a aquello que el objeto posea y que sea permanente a través de la consecución del tiempo. Ahora bien, a través del tiempo intuimos la forma en que somos afectados por los objetos y por nuestra propia actividad, pues este es la forma del sentido interno, al que refiero todas mis representaciones para conocer su identidad. Lo mismo ocurre si quiero conocer la identidad del yo, pero cuando examino la permanencia del yo a través del tiempo, veo que soy yo mismo, a través de mi sentido interno, quien determina dicha identidad, tomando conciencia de un tiempo que está en mí.

La identidad numérica del yo afirma que “en todo el tiempo en el cual soy consciente de mí mismo, soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo”<sup>34</sup>, esto quiere decir, que si el tiempo está en mí, ya que soy yo quien determina la identidad de un objeto en el tiempo, la identidad del yo se halla indefectiblemente en mi propia conciencia, por lo que poseo identidad respecto de mi propia determinación temporal. Así Kant llegara a decir que “tanto da si digo que todo este tiempo está en mí en cuanto unidad individual, como si digo que yo me encuentro, con identidad numérica en todo este tiempo”<sup>35</sup>

Este yo numéricamente idéntico constituye una condición formal de mis pensamientos y de la capacidad de darles unidad, condición a la que refiero todas mis representaciones tomando conciencia tanto de ellas como de la propia representación de mi sujeto a través del tiempo. Pero esto no quiere decir que me sea dada, también, la intuición de semejante sujeto numéricamente idéntico en el tiempo, para así conformarlo como experiencia. En efecto, no podemos afirmar que nosotros mismos, en cuanto fenómenos, somos idénticos frente a los cambios, por ejemplo, de la naturaleza. El yo idéntico sólo representa una condición formal de posibilidad de la categoría de identidad, y como tal, sólo está referido a un sujeto lógico.

---

<sup>34</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 341

<sup>35</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 341

## **La incondicionada unidad de la cualidad: simplicidad**

El yo es una representación simple porque en él no hay incluida una variedad, es decir, es una unidad indivisible que no es formada por la composición de distintas partes. Esto cobra sentido si tomamos al yo como fundamento de todos y cada uno de mis pensamientos, pues si el yo estuviera compuesto por partes, entonces cada una de éstas debería incluir, también, una parte del pensamiento, y sólo el conjunto de todas ellas nos daría el pensamiento entero, cosa que está en completo desacuerdo con la función unificadora que le hemos atribuido al pensamiento. Difícilmente podríamos reunir la multiplicidad de intuiciones posibles de conformar experiencia, bajo una forma que, a su vez, también, fuera variedad. No podemos sacar de la experiencia la necesaria unidad del sujeto como condición de posibilidad de cada pensamiento, ya que en la experiencia no se nos da ni unidad ni necesidad. En consecuencia, el pensamiento, y junto con ello, el conocimiento sintético, sólo es posible en un sujeto que sea absolutamente simple. Finalmente es esta simplicidad del yo la que se halla en cada uno de mis pensamientos.

“ ‘Soy simple’ no significa sino que la representación ‘yo’ no incluye en sí la menor variedad, por una parte, y, por otra, que es unidad absoluta, aunque lógica tan sólo”<sup>36</sup>

La categoría de simplicidad podemos atribuirle sólo a un sujeto lógico y como mera condición de posibilidad de dicha categoría, ya que al igual que todas las demás, está restringidas a un uso empírico. Hablamos aquí de un sujeto trascendental que no tiene la menor propiedad, ni intuición, que me permita poner en juego la categoría de simplicidad, para conocer a dicho sujeto de la experiencia como sujeto simple.

## **La incondicionada unidad de la relación: sustancia**

“*Sustancia* es aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestro juicio, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa”<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 336

<sup>37</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 332

El 'yo' es aquel sujeto al que refiero todas mis representaciones, pero como meras determinaciones, sin llegar a ser nunca, él mismo, una determinación de otra cosa. Esta es la relación que todo pensar guarda con el yo en cuanto sujeto, ya que aquellas representaciones de mi pensar siempre serán *mías*.

“Así, pues, cada uno tiene necesariamente que considerarse a sí mismo como sustancia, mientras que debe considerar el pensamiento como accidente de su existencia y como determinación de su estado.”<sup>38</sup>

Pero hemos dicho ya que la representación del yo no va unida a ninguna intuición, por lo que no podemos decir, apoyados en la experiencia, que el sujeto real sea continuo y permanente, y que en él los pensamientos cambien. Nuevamente la sustancialidad del sujeto esta referida al sujeto lógico permanente del pensar, donde como sujeto trascendental han de encontrarse todas nuestras representaciones. Y donde el atributo de “sustancia” sólo refiere a la condición de posibilidad de las categorías, pues ésta también es una categoría reservada para un uso empírico, que en el caso del yo no puedo aplicar por no tener intuición de un sujeto real que sea sustancia, es decir, un sujeto de la experiencia que nunca este sometido a determinación, cosa que en el momento del sentido interno establecimos como imposible, ya que en el sentido interno el sujeto es sujeto y objeto a la vez.

El yo contiene el fundamento de todas las categorías, por tanto contiene la forma de todo juicio del entendimiento y con ello la posibilidad de toda experiencia. El yo es la forma que es condición de todo conocimiento posible, pero no la posibilidad de conocimiento de su propia existencia. El yo es inmutable, indivisible e imperecedero, pero no contiene la más mínima intuición, por lo que no puedo afirmar como conocimiento, es decir, en la experiencia, al yo real como inmutable, indivisible e imperecedero. No se debe tomar como conteniendo la percepción de una existencia, sino sólo la posibilidad de ésta. El yo es sólo forma, por lo tanto no es experiencia, sino la condición previa a cada experiencia que expresamos con la proposición indeterminada 'yo soy'.

“Cuando sólo conozco algo como simple en el concepto, y no en la esfera del fenómeno, no conozco realmente el objeto, sino sólo el concepto que me hago de algo que no es susceptible de una intuición en sentido propio. Si afirmo que

---

<sup>38</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 333



pienso algo enteramente simple es porque no puedo en realidad decir de ello más que esto: que es algo”<sup>39</sup>

Lo único que puedo decir de algo que es idéntico, simple y subsistente, pero de manera incondicionada sin referir a experiencia, es que existe. Por lo que resulta que la fuente última de toda unidad es el *yo soy*.

### **La incondicionada unidad de la existencia en el tiempo: existencia**

Atribuimos existencia a aquellas cosas de las que somos concientes y, de esta manera, por el testimonio inmediato de mi autoconciencia, atribuyo existencia a la materia y a mí mismo, pues soy, en efecto, conciente de mis representaciones y de yo que las poseo. En palabras de Kant: “Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia”<sup>40</sup>

Pero mis representaciones son simples fenómenos de un objeto trascendental al que no podemos acceder a través del conocimiento. Por tanto, si atribuyo existencia a aquello de lo que soy conciente, es decir, a mis representaciones, entonces le otorgo existencia a los objetos que se me dan sólo a través de la construcción fenoménica, única forma en que estos se me presentan.

La pregunta inmediata que surge es ¿Qué tan real es esta existencia? ¿No estaremos atribuyendo existencia a simples fantasmagorías? ¿Existe algo real en un objeto que sólo es construido por representaciones del psiquismo?

Espacio y tiempo no son más que la representación de la posibilidad de relación de los objetos en coexistencia o cambio. Están dados en nosotros y no representan nada para las cosas en sí, sino que son las formas que contienen las sensaciones que el objeto en sí, al que no conocemos, nos provoca. Pues a pesar de que no nos será dado nunca aquel objeto trascendental, las intuiciones en espacio y tiempo que de él se nos presentan, presuponen necesariamente una percepción, es decir es una representación que contiene sensación, pues ninguna imaginación puede inventarlo o producirlo con independencia de ese algo que nos

---

<sup>39</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 362

<sup>40</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 346

afecta. La sensación es, entonces, lo que designa una realidad en el espacio o en el tiempo. En la sensación tenemos la materia para pensar objetos de la intuición sensible. Kant refiriéndose a los objetos que intuimos como externos dirá: “el espacio mismo no es más que simple representación y, consiguientemente, lo único que puede considerarse real en él es lo que en él es representado, y, a la inversa, lo que se da en él, es decir, lo representado mediante la percepción, es igualmente real.”<sup>41</sup>

Lo mismo ocurre con los objetos del sentido interno y la representación de mi propia existencia. Puedo afirmar que ‘yo existo’ porque soy consciente de la representación que me convierte en objeto del sentido interno.

En ambos casos son simples representaciones, pero que a través de las sensaciones confieren una existencia real, y con esto no necesito tratar de inferir falaciosamente la existencia de los objetos fuera de mí, ya que, tanto los objetos del sentido externo como los objetos del sentido interno, son representaciones cuya percepción inmediata constituye una suficiente prueba de realidad.

De otra manera, la única forma de afirmar la existencia de los objetos, si no tomamos a las representaciones mismas como objetos existentes, es tratar de deducir de estas representaciones tomadas como simples efectos, una causa fuera de ellas, dando existencia a los objetos en sí, lo que sería un procedimiento falaz que nunca pudiese conducir a la certeza de esa causa exterior a mí. El objeto empírico que reconozco como existente, no es más que el fenómeno que sólo se encuentra en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata.

Pero no hay que perder de vista los límites, pues es evidente que por más perfecta que sea la conciencia de las representaciones, no estaremos seguros de, si existe el objeto trascendental que les corresponde o no. Por lo mismo, la materia de nuestra experiencia no es, para nosotros, más que fenómeno.

“El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en sí mismo materia ni ser

---

<sup>41</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 348

pensante, sino un fundamento –desconocido para nosotros- de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo”<sup>42</sup>

Así, nuestra propia existencia nos queda vedada como objeto trascendental no pudiendo acceder a ella más que a través de una mera representación sensible.

## **5. La existencia dada: El yo existo en cuanto pensado.**

Cuando construyo un objeto como dado en el espacio, lo pongo fuera de mi y lo distingo de mi propia existencia, por eso “La conciencia de mi propia existencia constituye a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mi”<sup>43</sup>. En la distinción que hago entre el yo y lo otro, tomo conciencia tanto de mi propia existencia como de aquello otro que tiene una existencia distinta de la mía.

Hemos dicho ya que el espacio es la forma en que nos conectamos directa e inmediatamente con los objetos que reconozco como externos. Para construir estos objetos como externos internalizo las sensaciones que éste me provoca a través de la forma del tiempo, es por eso que los objetos externos que caen bajo la forma del espacio determinan, en cuanto afección, al tiempo. El tiempo es la forma mediata con la que nos conectamos con los objetos externos, pero a su vez, constituye el sustrato de nuestra experiencia interna. De esta manera, evidenciamos la supremacía del espacio sobre el tiempo por que nos provee de la afección del mundo, pero como el tiempo es la forma de nuestra experiencia interna es, también, la condición de conciencia que unifica todas mis experiencias, tanto internas como externas en la representación del yo pienso. Es así puesto que cuando hablamos de conciencia siempre debemos referirnos a la capacidad de reunir en un solo pensamiento la multiplicidad de sensaciones.

El yo pienso indica que todo pensamiento pertenece a la conciencia, por lo tanto, indica también que es objeto del sentido interno, es decir, una determinación temporal.

Ahora bien, hemos dicho que somos capaces de tomar conciencia de nuestra propia existencia, es decir, el yo soy me es dado sólo cuando tomo conciencia, tanto de él como de

---

<sup>42</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 351

<sup>43</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 247

las cosas que me rodean, lo que significa que me es dado ligado al sentido interno e incluido en nuestro acto de pensar. Por lo tanto, el yo soy, jamás se nos puede dar por separado del yo pienso.

La proposición yo pienso es idéntica a la proposición yo existo, y no deducida como lo planteara Descartes en su *cogito ergo sum*, donde él supone que todo ser que piensa existe, y como, en efecto, el hombre piensa, entonces por deducción el hombre existe, con lo que separa, del pensamiento, la existencia, en dos proposiciones distintas que poseen valor por sí mismas. En cambio, Kant plantea que sólo existo como ser que piensa y que nunca mi existencia se da de manera independiente a la representación yo pienso. De esta manera, el yo es la condición de unidad que acompaña a todo pensamiento, y el yo pienso es la representación sin la cual no podría sernos dada dicha condición.

Al representarme la existencia en un pensamiento, determino a ésta temporalmente, pero como el tiempo, a pesar de ser forma *a priori*, es sensible, la determinación de mi existencia, bajo esta forma, implica que hay una sensación, una percepción de sí mismo que es una intuición empírica aun indeterminada. Así, el yo pienso está irremediabilmente ligado a un principio empírico, a pesar de que sigue siendo una representación meramente intelectual que no posee intuición que le aporte materia. Lo anterior no quiere decir que no requiera de la materia, ya que sólo con el choque del mundo nuestra espontaneidad se pone en marcha, lo que hace que todas nuestras representaciones, incluso las meramente intelectuales estén siempre bajo la forma del tiempo.

“Téngase presente que, al calificar de empírica esta proposición no quiero decir que el yo constituya en ella una representación empírica. Al contrario, es una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto ‘yo pienso’ sin alguna representación empírica que suministrara la materia del pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura”<sup>44</sup>

Podemos conocer sintéticamente muchas cosas del sentido externo, ya que parte del simple concepto de extensión. En cambio, el tiempo, como forma de nuestra intuición, no representa nada permanente, con él nos es dado el cambio de las determinaciones de un objeto, no el objeto determinado. En el sentido interno lo único que podemos considerar permanente es el

---

<sup>44</sup> KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. p. 376n

yo, que constituye una representación simple que no posee variedad alguna, pues carece de intuición y de contenido. Por ello, a pesar que los objetos del sentido interno también son fenómenos, no podemos constituir el yo existo como un conocimiento que pudiéramos afirmar sintéticamente, ni siquiera representado en el yo pienso.

Nuestro sujeto pensante nos lo representamos como objeto del sentido interno y no puede ser objeto del sentido externo. El sentido externo no puede suministrarnos pensamientos, inclinaciones o decisiones. Si me represento como sujeto de los pensamientos, me represento también como fundamento del pensar, pero nunca como un sujeto fenoménico que es tanto en el tiempo como en el espacio sustancia y causa.

En resumen, si la forma de conocer un objeto es determinar una intuición dada en relación con la unidad de conciencia, que es donde radica todo pensamiento, entonces “para que fuera posible producir un conocimiento de razón pura, acerca de la naturaleza del ser pensante, ese yo debería ser una intuición que, al haber sido postulada por el pensamiento en general (previo a toda experiencia), suministrara, como intuición, proposiciones sintéticas *a priori*”<sup>45</sup>. Es decir, que para conocer el yo pienso deberíamos ser capaces de tener intuiciones que no dependieran de la experiencia y que a la vez de ser intuición fueran también un conocimiento inmediato, o sea, para que el hombre pudiera conocerse a si mismo en cuanto ser pensante tendría que ser capaz de intuiciones intelectuales.

En conclusión, si quiero ser consciente de mi existencia, dejo de lado como se da el yo en la intuición, dejo de lado el yo fenoménico, así, “En la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar, soy el *ser mismo*, pero naturalmente, nada de él me es dado todavía al pensamiento”<sup>46</sup>

Este mero pensar expresa la posibilidad de unión de la diversidad de la intuición, y en este sentido sólo es una función lógica de nuestra espontaneidad. Sin embargo, el yo pienso, en la medida en que afirma que existo pensado, no es ya una simple función lógica, sino que determina al sujeto en relación con su existencia, su existencia es pensante.

---

<sup>45</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 352

<sup>46</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 380

Así el objeto es al mismo tiempo sujeto y objeto del sentido interno. Mis pensamientos me afectan, de tal manera, que se convierten en intuición empírica de mi sentido interno, pero, a la vez, hago de ello una experiencia, lo que quiere decir que debo determinar con mi pensamiento las afecciones que provienen de mi propio actuar. Este es el único modo en que nuestra existencia nos es dada, uniendo nuestra conciencia a los datos proporcionados por el actuar de esa misma conciencia.

La conciencia de mi existencia es sólo una idea de la razón que no puedo separar de mi yo pensante, sólo mientras pienso puedo tener la idea de que existo. Sólo existo en cuanto yo pienso, pero ésta no es una proposición que puedo deducir de otra y que posee validez independiente, sino que sería una misma proposición “yo existo en cuanto pensado”

En conclusión, la representación yo pienso designa la existencia de un sujeto solo en la idea, nunca en la realidad.

## II. La Muerte

### 1. El límite de nuestra existencia: El tiempo.

Si tuviéramos que explicitar cual fue el vehículo que nos hizo avanzar en el desarrollo de la investigación anterior, señalaríamos, sin duda, la búsqueda de aquella fuente de unidad absoluta que hace posible la experiencia, pero mientras más nos adentramos en la subjetividad del hombre, más claramente comprendemos la profunda división que lo escinde.

Probablemente no haya mejor forma de englobar esta división que reduciéndola a la distinción hecha entre las formas puras tiempo y espacio, y los objetos a los que cada una de ellas se refiere. Con el tiempo comprendemos el concepto de cambio, pues nos provee de aquellas intuiciones que indican cómo un mismo objeto, en este caso, nosotros mismos, ya que es la forma del sentido interno, es afectado por las distintas determinaciones, lo que indica cómo somos afectados por el acto del propio pensar. En cambio, el espacio nos provee de las intuiciones del objeto a determinar, y nos conecta, así, con aquellos objetos que ocupan un lugar distinto del mío pero en un mismo instante de tiempo, por lo que el espacio nos pone en relación con aquello otro que reconozco como externo, pues es la forma del sentido externo.

Podemos identificar el tiempo como la forma de conectarnos con nuestra conciencia, con nuestros sentimientos, con nuestros pensamientos, es la forma con la que podemos acceder al modo cómo somos afectados por nuestro entorno y por nuestra propia actividad. El espacio, en cambio, representa nuestros sentidos físicos, nuestra sensibilidad corpórea que nos conecta con lo que nos rodea. Teniendo en cuenta esto, podemos dar un nuevo nombre a los dos ámbitos heterogéneos que conjuntamente son la forma de existencia sensible que conocemos en un hombre racional, pero anclado a su sensibilidad. “Yo, en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno y recibo el nombre de alma. Lo que es objeto de los sentidos externos se llama cuerpo”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 328

Nos encontramos, así, con el problema de cómo es posible unir dos componentes tan diferentes entre sí y de qué conocimiento sobre aquello nos es posible.

Las dificultades respecto a la unión de ser extenso y ser pensante derivan de tomar espacio y tiempo como cualidades de las cosas en sí y no como simples representaciones subjetivas. Se atribuye la extensión a las cosas exteriores, y el cambio, como efectos de esas mismas cosas, prescindiendo de los sentidos, es decir, se cree que sin el influjo de nuestra percepción los objetos seguirán siendo extensos y que la materia no es un simple fenómeno, por lo que el objeto es considerado en sí mismo como existente fuera de nosotros, con independencia de nuestra sensibilidad y no como una mera representación subjetiva de un objeto trascendental que, por lo demás, está fuera de la capacidad de conocer del hombre. Lo mismo ocurre con el concepto de ser pensante: se infiere de la posibilidad de pensar la propia existencia en relación con los objetos que me represento como externos, una existencia independiente de las condiciones empíricas, y, que por tanto, no está bajo la forma del tiempo, quedando libre de cambio y movimiento, concibiendo una existencia en sí que permanece idéntica a pesar de la experiencia.

Si la forma del sentido interno nos proporciona la manera en cómo somos afectados por nuestro propio acto de síntesis, y la síntesis es el acto de unir en una sola experiencia las sensaciones de un mundo que distinguimos como externo, entonces, en este sentido, el espacio es determinante del tiempo, o el sentido externo determina el sentido interno. Lo aprehendido por el sentido externo en el proceso de síntesis afecta al sentido interno que, a su vez, mediante la representación del yo pienso, unifica lo aprehendido en una sola conciencia. Es decir, cuando nos representamos, en este caso, el cuerpo como objeto del sentido externo, lo remitimos como afección al alma, por lo que la unión de cuerpo y alma no es más que el modo de cómo nos representamos un objeto por medio de las intuiciones.

En consecuencia la posibilidad de la unión del alma con el cuerpo, es decir, la animalidad y el estado del alma de la vida del hombre, se reduce a cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa. Así, la unión de cuerpo y alma está dentro de nosotros en la unión de las representaciones de nuestra sensibilidad externa en conformidad con leyes constantes, de modo que estén unidas en una sola experiencia.

La ilusión que pretende unir el concepto de ser extenso y el concepto de ser pensante como si fueran cosas que existen por sí mismas y no como simples representaciones que transcurren



todas en el sujeto pensante, “consiste en hipostasiar lo que sólo existe en el pensamiento y en considerar que posee la misma cualidad del objeto realmente existente fuera del sujeto pensante”<sup>48</sup>.

De la unión de cuerpo y alma se desprenden dos importantes cuestiones. Una es el comienzo de esa unión, es decir, el nacimiento, y la otra es el fin de la unión, la muerte. Siguiendo los principios especulativos que, hasta ahora, han acompañado todo el razonamiento no podemos afirmar conocimiento alguno sobre estos dos problemas, sino que lo único que podemos decir es que, si suponemos un objeto trascendental que no conocemos, pero que provoca en el sujeto las representaciones de su psiquismo, entonces en el nacimiento, antes de la unión del cuerpo y del alma, y por tanto, antes del comienzo del tipo de sensibilidad mediante el cual se nos manifiesta algo en el espacio, sería posible intuir de modo completamente distinto los objetos trascendentales que ahora sólo se nos manifiestan como fenómenos. Con respecto a la muerte expresamos de igual modo que después de terminado el tipo de sensibilidad que nos presenta los objetos trascendentales como representaciones y no como cosas en sí, entonces podría existir la posibilidad de conocer aquellos objetos trascendentales que antes nos eran inaccesibles, pero ya no obviamente, como dotados de extensión y movimiento.

Según los límites trazados por los principios especulativos que han sido expuestos en la primera parte de esta tesis, no podemos ni afirmar ni negar estas proposiciones, pues nada sabemos ni de los objetos trascendentales que provocan en nosotros las representaciones de seres extensos, ni tampoco sabemos nada de una existencia independiente del ser pensante, así Kant nuevamente soluciona a través de la crítica los problemas surgidos de la unión de cuerpo-alma. Reduce el problema del nacimiento y de la muerte a la imposibilidad de afirmar o negar, es decir, de conocer, una capacidad de percepción que supere el límite fenoménico y que permita conocer, efectivamente aquellos objetos trascendentales, que en una vida ligada a la sensibilidad permanecen ocultos.

Una solución así establece claramente los límites, pero también deja abierta la posibilidad de una existencia que sea capaz de liberarse del ancla sensible que los principios especulativos le imponen al hombre. De esta manera, Kant da pie al desarrollo de una teoría moral basada en la libertad del hombre y que tiene como fin justamente aquella existencia trascendental. Pero

---

<sup>48</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 354

como nuestra investigación aun permanece dentro de los límites especulativos, la solución crítica tiene más bien, un carácter negativo, sobre todo en la cuestión acerca de la muerte que es lo que aquí nos ocupa.

Comúnmente se ha postulado el alma como una sustancia inmortal que trasciende a su separación con el cuerpo tras la vida. La razón de que se le otorgue semejante atributo Kant ya lo ha dejado claro: es considerar lo que es un mero pensamiento como una realidad.

En la exposición sobre el yo se ha caracterizado a éste como una sustancia simple e idéntica que sólo me es dada como objeto del sentido interno en la representación yo pienso. Pero se olvida que el yo representa una posibilidad lógica y nunca real que, a demás, por ser siempre objeto del sentido interno, permanece ligado a la sensibilidad a través de la forma del tiempo. Es así como el yo pienso, o como lo hemos venido llamando, el alma, es tomado como una realidad inmortal, pues las categorías de sustancia, simplicidad e identidad son trasladadas a la experiencia como inmaterialidad, incorruptibilidad y personalidad, características que todas juntas dan a lugar el concepto de inmortalidad<sup>49</sup>.

El yo pienso es el sujeto determinante, fundamento de todas las representaciones que han de conformar experiencia, pero sin ser nunca objeto determinable. El yo pienso es un concepto indeterminado de la forma del pensar en general que sólo representa la posibilidad de unir en una sola conciencia la multiplicidad de sensaciones, y que por tanto, consideramos vacío, no conteniendo en sí variedad alguna.

Pero constituye un error afirmar desde la indeterminación lógica del yo pienso su inmaterialidad, pues no me es dado en la experiencia un sujeto real que no contenga sensación alguna. La idea de mi existencia se me da sólo en conjunto con la posibilidad de conformar objetos y sólo me es posible conformar objetos a partir de percepciones que son representaciones llenas de sensibilidad y, por tanto, llenas de materia. Por otro lado, el yo pienso, como ya dijimos, es objeto del sentido interno, y como tal, permanece siempre ligado al tiempo como principio empírico, lo que ya implica una percepción, es decir, una sensación y esa sensación no es otra que la provocada por nuestro propio acto de síntesis.

---

<sup>49</sup> Confer. Op. Cit. p. 330

Si aceptáramos la inmaterialidad del alma tendríamos que aceptar también la incorruptibilidad de ésta, pues un objeto vacío que no contuviera materia no se vería contaminado por su carácter contingente permaneciendo inmutable ante los cambios. Pero es el concepto de simplicidad el que lleva a creer que el alma puede ser, como objeto real, incorruptible, pues un objeto que no contenga en sí variedad alguna, no tiene partes que se creen o destruyan haciendo que la sustancia cambie, ya que es un todo indivisible. Recordemos que la simplicidad del alma la expusimos en el análisis hecho al yo, donde se mostró que una representación que pretendía ser fuente de unidad de una variedad, no podía ser, ella misma, una variedad, pero al igual que la categoría anterior, sólo era una posibilidad lógica que no podíamos tomar como real, ya que un objeto que no estuviera sometido al cambio estaría por sobre la forma del tiempo, cosa que como vimos es imposible ya que en el tiempo con la representación yo pienso es que logramos unir en una representación los objetos que del mundo nos son presentados como una variedad de sensaciones.

Si efectivamente, en la experiencia, el alma poseyera una existencia por sobre la forma del tiempo, diríamos que posee personalidad. De la identidad del yo, es decir, de su permanencia inmutable ante la consecución del tiempo se infiere una sustancia real con la misma característica a la que le doy el nombre de personalidad. El error está una vez más en tomar con verdad la atribución de las categorías que definen una existencia posible sólo en la idea a un objeto de experiencia. Para mostrarlo bastará con decir que la representación del yo pienso es objeto del sentido interno, es decir, permanece siempre bajo la forma del tiempo, y aunque éste se considere como un mero pensar, en la experiencia no hay nada que nos permita afirmar un sujeto inmune al cambio.

La substancialidad o inmaterialidad, la simplicidad o incorruptibilidad, la identidad o la personalidad, en resumen, la inmortalidad tiene un límite claro, a saber: el tiempo. Si hemos de aceptar en la realidad, y con esto quiero decir, en la experiencia, la existencia del hombre dotado de cuerpo y alma, entonces he de someter tanto uno como el otro a la forma del tiempo, como cualquier otro fenómeno que ha de constituir experiencia. De lo contrario, si pienso en un hombre de alma inmortal, que no esté sometido a los cambios, y que por tanto, esté por sobre el tiempo, entonces tendré que limitarlo al pensamiento, y aceptarlo como una mera idea. Pero como es sabido, con el solo pensamiento nada me es conocido, por lo que un alma inmortal quedaría fuera de nuestro alcance especulativo.

Esto marca también un límite en nuestra investigación. Como el tema es establecer algún conocimiento acerca de la muerte, basado en los principios especulativos ya expuestos, nuestra investigación no intentará traspasar dicho límite tratando de conocer lo que ocurre con el alma tras la muerte, es por eso que cualquier teoría sobre su destino, forma, o causa de acceder a él queda fuera de esta investigación, incluso aquella posibilidad que el mismo Kant plantea en el desarrollo de su teoría moral. Nuestra investigación de aquí en adelante se centrará en descubrir cuál es el lugar de la muerte en la experiencia.

## **2. La muerte del hombre: *Temporis occasus***

Evidentemente el hecho de investigar la muerte a partir de los principios especulativos kantianos nos limita a entenderla siempre desde la perspectiva del sujeto trascendental capaz de construir mundo, pues de él vienen los principios que hacen posible la experiencia. Pero ello también nos limita al conocimiento fenoménico, por lo que, si intentamos entender la muerte, sólo será en la forma en que ésta es *para* el hombre en el mundo.

Podríamos decir que la muerte tomada como cese, como acabo, está presente constantemente en el mundo que el hombre construye, en el pasar de los días, en el romper de una ola, en el constante movimiento de la naturaleza. La muerte de este modo se presenta como un fenómeno más que el hombre conforma para dar a lugar a ese conjunto de experiencias ordenadas bajo las leyes del entendimiento que llamamos naturaleza. Pero cuando es el aliento de un hombre lo que se extingue pareciera que la muerte deja de ser natural, como si la muerte, referida ahora al cese de la vida humana, no se subordinara a las leyes de la naturaleza. De este modo, la muerte sale de su anonimato y se presenta para el hombre sólo en la muerte *del* hombre.

Es así como se hace necesario, si queremos entender la muerte para el hombre, adentrarnos en la muerte del hombre.

El primer límite con el que nos encontramos al intentar adentrarnos en la muerte es, inevitablemente, la vida, pues así como la vida termina con la muerte, la muerte empieza con la vida, siendo ambos conceptos límites que nuestro entendimiento destinado al conocimiento no puede abarcar. De la vida y de la muerte no podemos conocer más que sus efectos, ya que no son, en sí, hechos del mundo fenoménico, sino que se instalan más allá de nuestros límites sensibles superando todo aquello que construimos. Intentar definir el concepto de vida

demandaría una investigación mayor, tanto en amplitud como en rigor, que la ya emprendida para la muerte, es por eso que en ésta ocasión sólo nos quedaremos con su efecto más próximo, a saber: actividad.

Vida supone la unión de cuerpo y alma, es decir, la unión de aquello que me represento como extenso con lo que me represento como pensamiento, por lo que vida supondrá, necesariamente, el proceso mediante el cual conformo las sensaciones del sentido externo bajo la forma del sentido interno, es decir, supondrá el *acto* de síntesis.

Por el contrario, muerte será, entonces, la separación de cuerpo y alma, así, en la muerte del hombre, no existe unión sintética entre las percepciones externas e internas cesando toda actividad, pues el acto de la espontaneidad del hombre ya no da a lugar a la experiencia.

Para poder tener experiencia ésta ha de ser posibilitada, tanto subjetivamente como objetivamente, esto es, debemos ser capaces tanto de recepcionar la materia posible de conformar experiencia como de dar, a ésta materia, un orden que la conforme como experiencia. La capacidad de recepcionar la materia viene dada por las formas puras espacio y tiempo, lo que las convierte en la base subjetiva de la experiencia. El orden es dado por las categorías y éstas son, por tanto, la posibilidad objetiva de la experiencia. Pero es mediante el proceso de síntesis, en el ámbito puro, que podemos conformar estas formas puras para la experiencia.

Primeramente, espacio y tiempo se encuentran como una forma única e indistinta en la originaria receptividad de la sensibilidad y no pueden referirse inmediatamente a objeto, por lo que esta multiplicidad pura no podría proporcionarnos las afecciones de nuestro cuerpo y alma, siendo para ello necesario que espacio y tiempo único sean conformados cuánticamente mediante la síntesis pura para, así, poder referir a objeto como intuición pura.

Por otro lado, para conformar experiencia necesitamos tomar conciencia de las intuiciones empíricas ya conformadas por la imaginación, es decir, necesitamos de la unidad que transportan las categorías, pero éstas, al igual que las intuiciones puras, necesitan de la síntesis pura para hacerlas aptas para la experiencia, pues no refieren directa e inmediatamente a los objetos como las intuiciones puras, sino que deben ser llenadas de un contenido trascendental como lo son espacio y tiempo.

De esta manera, la posibilidad de conformar experiencia esta dada completamente por el proceso de síntesis, pues mediante este acto es que podemos unir la multiplicidad de la materia recepcionada al conformarla bajo las formas puras de espacio, tiempo y categorías, pero mediante la síntesis es que también podemos conformar para la experiencia las formas puras que la contienen, tanto sensibles como lo son las intuiciones espacio y tiempo o intelectuales como las categorías. En consecuencia, el proceso de síntesis no sólo explica la unión de cuerpo y alma, al unir las representaciones de espacio bajo la forma del tiempo, sino que también hace posible que se nos dé cuerpo como objeto del sentido externo y alma como objeto del sentido interno, al hacer posible espacio y tiempo como intuiciones puras.

En el ámbito empírico, gracias a la síntesis de la aprehensión en la imaginación podemos conectarnos con las afecciones del cuerpo para presentar, tanto a éste como a sus objetos como fenómenos. Pero en el morir, es decir, en el acto de nuestra propia muerte, tal vez no haya rasgo más claro y que menos cuestionamientos trae, por lo menos para nuestra ciencia, que el cese de nuestra sensibilidad, lo que se traduce como el cese de las funciones del sentido externo y de la forma de éste, perdiendo la conexión con los objetos circundantes.

Lo que ya no es tan evidente es lo que ocurre con nuestro sentido interno y con las sensaciones que le afectan. El choque con el mundo nos afecta directa e inmediatamente gracias al sentido externo, mientras que el sentido interno sólo lo hace de forma mediata, pues su afección directa lo constituye el sentido externo, así que partiendo de la certeza del acabo del espacio, lo que podemos decir primeramente sobre el tiempo es que éste se queda sin afección. Pero, dentro de los límites especulativos, espacio y tiempo no poseen existencia propia, pues su realidad es sólo empírica, esto es: espacio y tiempo siempre serán formas puras conformadas para la experiencia, por lo que un tiempo con independencia de la afección y, por tanto, vacío resulta inadmisibles, ya que ésta forma pura sólo existe en nosotros llena de contenidos sensibles.

El contenido sensible que ocupa directa e inmediatamente al tiempo es la percepción del propio ser como ser pensante, pues mediante el tiempo sentimos cómo somos afectados por nuestra propia actividad de reunir en un solo pensamiento toda la multiplicidad de representaciones. La percepción de ser yo mismo quien reúne la diversidad como sujeto de síntesis da lugar a la experiencia porque tomo conciencia de todo los objetos que me afectan, pero también tomo conciencia de mi propia capacidad de dar unidad a la diversidad a través

de la espontaneidad de mi intelección. De esta manera la sensación que es objeto del sentido interno es la sensación de mi propia intelectualidad en acto y como tal no se relaciona con las sensaciones del sentido externo más que en la medida que constituyen la ocasión de percibirnos a nosotros mismos afectados por los objetos.

Gracias a que puedo ser consciente del proceso de síntesis y que soy yo mismo quien lo ejecuta, surge en mí la idea de un yo determinante que es sustancia única e idéntica y que, como tal, se encuentra por encima de cualquier determinación sensible permaneciendo inmune ante los cambios de la materia como alma inmortal. Pero a lo que resulta ser una mera construcción intelectual, el hombre dual con su entendimiento especulativo, no puede acceder si no es a través de la sensación que ésta le provoca. La percepción del sentido interno hace posible que se nos de, a nosotros seres sensibles, alma como representación de la forma del pensar en general, siendo la autopercepción del ser pensante una intuición que representa a la conciencia única de nuestros pensamientos, pero, de la cual, no podemos obtener conocimiento alguno, pues para que ello fuera posible, dicha intuición tendría que ser, al mismo tiempo, un conocimiento, y un conocimiento intuitivo sería una intuición intelectual que, como ya sabemos, nos es imposible como seres escindidos entre sensibilidad e intelección.

De este modo, si aceptamos que en la muerte el tiempo se extingue, ya que no posee existencia independiente de nuestra percepción, debemos aceptar, también, que, junto con él, se extinguen todos sus objetos, tanto la conciencia de los objetos externos como la conciencia de nuestra propia espontaneidad. Hay que notar aquí que cuando nos referimos a la extinción de los objetos del sentido interno no nos referimos a la extinción de los objetos trascendentales que pudieran estar a la base de nuestras afecciones, sino sólo a los objetos que nos son posibles, es decir, a los fenómenos. Es por esto, que a pesar que podemos afirmar que en la muerte el alma se extingue, sólo debe entenderse dentro de los límites especulativos, ya que de la idea de alma nada podemos decir, pues un ser que es sustancia inmutable está fuera del alcance de nuestro conocimiento.

Por otro lado, ciertamente no puedo llamar a la manera en cómo se nos da alma ‘fenómeno’, pues para ello tendría que tener, tanto intuiciones del sentido externo como del sentido interno, de un sujeto determinante del que, además, pudiera obtener conocimiento, cosa que como vimos no es posible. Pero indudablemente, si en la experiencia ha de dárse nos alma,

entonces ha de ser necesario someterla a la forma del tiempo como cualquier otro fenómeno que se nos dé en ésta realidad conformada de intelecciones y sensaciones.

En conclusión, el alma siempre nos será dada bajo la forma del tiempo como objeto del sentido interno, ya que no podemos acceder a ella de otra forma, siendo para nosotros un objeto al que no podemos referirnos fuera de los límites sensibles, pero que tampoco podemos conocer como idea.

Cuerpo y alma son, para nosotros, en la medida que relacionamos las sensaciones dispersas presentadas por nuestro cuerpo con nuestro yo único que las reúne como contenidas en un instante de tiempo, conformando así las intuiciones empíricas mediante el proceso que hemos descrito como síntesis de la aprehensión. Estas representaciones hacen posible que los objetos se nos presenten como dados, pero permanecen aún en distinción, como una multiplicidad que es necesario ordenar bajo reglas mediante la síntesis de la reproducción. Con el fin de llevar dichas representaciones al pensamiento y otorgarles unidad, tomamos conciencia de ellas y así las construimos como una sola experiencia en la síntesis de reconocimiento. De esta forma, construimos un conjunto ordenado donde aparecen, tanto las cosas externas como nosotros mismos, reunidos en una sola conciencia que reconocemos como nuestra.

Mediante el proceso de síntesis tomamos conciencia tanto de aquello que nos afecta como de la forma en cómo somos afectados por ello. Así podemos entender a cabalidad la unicidad del proceso a pesar de la necesidad metodológica de presentarlo dividido en sus distintos aspectos. Si tuviéramos que ir desde la afección al pensamiento podríamos decir que al sernos dadas las cosas externas, podemos percibir un cuerpo del que tomamos conciencia para darnos cuenta que es afectado por las cosas externas. Pero para ser precisos no existe un orden temporal consecutivo de cómo nos son presentados los objetos, ya sean estos externos o interno, sino que los uno en un mismo instante de tiempo. De esta manera, puesto que tengo cuerpo puedo percibir cosas externas, pero sin que nos fueran dadas las cosas externas no podríamos afirmar que tenemos cuerpo. Sea cualquiera la forma en que describamos el proceso de síntesis no podemos al hacerlo separar de ello el sujeto de síntesis, pues si decimos “percibir las cosas externas” o “tomar conciencia del cuerpo” siempre habrá implícito un sujeto, *quien* percibe o es conciente, sin poder separar nunca mundo y sujeto sin al mismo tiempo perder la existencia de ambos, en la muerte el mundo deja de ser para el sujeto y el sujeto deja de sintetizar mundo, perdiendo su propia vida.



Siendo el proceso de síntesis la única forma de tener experiencia, la separación de cuerpo y alma en la muerte, proceso contrario a la síntesis, implica, entonces, el cese de toda experiencia. En la muerte el alma no contiene las afecciones del cuerpo, los fenómenos no son pensados, y las representaciones de psiquismo no son reunidas en una sola conciencia. Si no puedo internalizar los objetos del sentido externo a través del tiempo, no los hago míos, no los reconozco como afección y no hay por tanto experiencia de ellos, ni del cuerpo, y tampoco de nada que pueda ser referido al alma.

Ahora bien, al separar cuerpo y alma la síntesis cesa y, por tanto, toda experiencia, incluso la experiencia de la muerte es imposible para el que muere, por lo que, de acuerdo a nuestra distinción inicial, tendremos que concluir que la muerte del hombre no puede ser experiencia, que al cesar las funciones del cuerpo cesa con ello la afección de las cosas externas, perdiendo toda conciencia sobre nosotros mismos y el mundo.

Hasta ahora, nuestra investigación ha establecido conclusiones en dos aspectos al declarar que no podemos tener acceso alguno al alma fuera de los límites de una existencia sensible, y la imposibilidad de la muerte del hombre como experiencia, ambas afirmaciones dejan a la luz la necesidad del hombre por el mundo y la imposibilidad de que cualquier objeto nos sea dado sin la ocasión de la afección. Sin embargo, la base *a priori* del proceso que permite que dichos objetos nos sean dados es la apercepción originaria, que como fuente de unidad posibilita tanto los objetos, como la capacidad de experimentarlos, por lo que será propio ver si nuestra argumentación se sostiene desde sus bases últimas.

La apercepción originaria, a través de la síntesis pura de la imaginación, dota de unidad a las intuiciones puras que contienen la materia y a las categorías que fijan las representaciones de la imaginación para dar lugar a la experiencia. En las síntesis pura los elementos puros se transforman en los vehículos a través de los cuales, la apercepción dota a las representaciones de la originaria unidad de síntesis, constituyéndose como la posibilidad misma de toda experiencia posible.

Gracias a la apercepción todas las percepciones se unen en un conjunto completo y ordenado que conforma una única experiencia. Pero, las intuiciones puras sólo proporcionan una pluralidad de representaciones sensibles de las que no podemos extraer ningún conjunto ordenado. Incluso, si fuéramos capaces de, a través de las categorías, pensar y tomar conciencia de cada una de ellas, aún así, no bastaría si las representaciones permanecen

separadas, siendo necesario suponer que las puedo unir en una sola conciencia. La conciencia de un proceso unificador que nuestra propia intelectualidad lleva a cabo, como lo es el proceso de síntesis, da a lugar a la representación de un sujeto trascendental, determinante, fuente de toda unidad, que como tal, debe permanecer libre de toda determinación sensible con el fin de ser él mismo artífice de toda experiencia.

El sujeto trascendental kantiano es expresado en el 'yo' como termino universal posible de aplicar a cualquier sujeto. Al yo he de referir todas mis representaciones posibles de conformar experiencia, pues contiene el fundamento de todas las categorías y, por tanto, la condición de todo conocimiento.

El yo está a la base del mundo que somos capaces de construir por medio de la síntesis, que como única realidad permitida se transforma en testimonio de nuestra propia existencia. El mundo pasa dentro del sujeto mientras éste se mantenga en actividad como causa libre de su propia existencia, sin esa actividad el mundo se extingue junto con nosotros, por eso el yo es el aliento que nos anima, es nuestra alma.

Pero, a pesar de ser el yo la posibilidad misma de toda experiencia, él mismo no contiene ninguna intuición, pues no me es dado en la realidad un sujeto con semejantes características, sino que sólo es una representación de mi pensamiento. De la misma manera la idea de alma como motor inmutable de nuestra existencia no nos es dada en la experiencia como tal, sino que al ser proyectada a nuestra realidad sensible da a lugar a la ilusoria representación de un alma inmortal capaz de superar la muerte, siendo que como idea nada podemos decir de ella parados en una existencia que no logra liberarse de las determinaciones sensibles. El alma como sustancia es sólo una función lógica de la espontaneidad del hombre que expresa la posibilidad de unión de la diversidad de representaciones en una única conciencia y que designa un sujeto como existente, pero nunca de cómo éste se manifiesta, sino simplemente de que es, pues siempre será una idea y nunca una intuición.

De una idea, como elemento meramente inteligible nada me es dado, ya que la única realidad posible para el hombre es la experiencia, por lo que necesito para acceder a ella ser conciente de una representación sensible que convierta el alma en objeto del sentido interno. El alma nos es dada sólo cuando tomamos conciencia, tanto del mundo que construimos, como de que es gracias a ella que lo construimos al ser reunidas, en el proceso de síntesis, todas las representaciones bajo la forma del tiempo. De esta manera la propia actividad del sujeto

determina internamente la sensibilidad, el sujeto es determinado en relación con su propia existencia, siendo, el sujeto, sujeto y objeto a la vez. La propia intelectualidad es intuita en la autopercepción *yo pienso*, que como percepción involucra sensaciones propias del sentido interno, y por tanto determinadas temporalmente a pesar de que sigue siendo una representación meramente intelectual que no posee intuición que le aporte materia.

No sabemos de nuestra alma, así como no sabemos de nuestra existencia porque no podemos construir para nuestro conocimiento un objeto del que no tenemos intuiciones que den origen a la representación adecuada para nuestros conceptos de sustancialidad, simplicidad, identidad, todas categorías que destinadas para la materia no pueden llegar a ser usadas en un sujeto real, sólo podemos pensar en ellas de manera incondicionada, como contenidas en un sujeto que no necesita de la materia porque está sobre la materia, está libre de ella. Sólo su acción *en* la materia del mundo, lo que como seres sensibles nos incluye, permite sentir en uno la capacidad de superar los límites de la sensibilidad, al representarnos como núcleo de nuestra espontaneidad un sujeto determinante jamás determinado que se mantiene idéntico ante los cambios porque es él mismo quien determina temporalmente los objetos.

¿Es posible entonces, que nuestra alma perdure tras la muerte? Teniendo en consideración lo expuesto, tanto en éste apartado como en los anteriores, evidentemente contestar de forma positiva a ésta pregunta no sería más que la ilusoria proyección de lo que es un mero objeto del pensamiento como la idea de alma a una realidad sensible en la que dicha representación sería imposible de conformarse como experiencia, pero, por otro lado, la negación nos llevaría a reducir la representación de alma a una mera elucubración de nuestra razón sin asidero alguno, pero lo cierto es que no se puede negar el carácter de principio que un sujeto determinante tiene en relación con la construcción de la experiencia, gracias a la cual se nos da mundo y nuestra propia existencia.

Si sostuviéramos la extinción de alma tras la extinción de nuestra existencia, le estaríamos dando el mismo carácter sensible y mudable del resto de nuestras representaciones que componen la única realidad que nos es posible, la experiencia, por lo que nos vemos forzados, nuevamente, a concluir que nada podemos afirmar del alma tras la muerte. Lo que sí podemos afirmar es que en la muerte perdemos toda conciencia de su accionar, y que al extinguirse ésta existencia sensible, se extingue también la sensación a través de la que podíamos tener algún

acceso al alma, cayendo en la pasividad más profunda, cesando toda síntesis, todo pensamiento y toda sensibilidad.

En consecuencia, tanto si intentamos abordar el análisis partiendo desde el ámbito empírico, como lo hicimos en el comienzo de este apartado, así como si lo abordamos desde el ámbito puro, el alma resultará siempre referida a la autopercepción de un sujeto que no puede acceder a otra realidad que la experiencia.

El alma no nos es dada nunca separada de la representación de su acción, el yo pienso, que es la sensación provocada por la actividad del sujeto mediante la cual reúne la diversidad sensible bajo elemento intelectual, bajo un instante de tiempo, bajo un sólo pensamiento que toma conciencia de los objetos que le afectan, y que, por tanto, representa conciencia de conciencia, conciencia de pensamiento, conciencia de ese instante de tiempo. Pero al cesar, en la muerte, ésta acción que no es otra que la síntesis, desaparece, al menos en nosotros, cualquier representación posible del alma, y con ello la unidad del tiempo, toda conciencia y experiencia, desaparecen el mundo y nosotros mismos, quedando incluso sin poder referirnos a la propia muerte, pues pierde toda posibilidad de ser presentada ante nuestro entendimiento para poder definirla y entenderla como *la muerte del hombre*, quedándonos sólo con la certeza de su *temporis occasus*.

### **3. La muerte para el hombre: Nuestra propia muerte.**

En el análisis del apartado anterior la conclusión más importante que establecimos es la imposibilidad de constituir el acabo del tiempo del hombre como experiencia de la muerte del hombre, por lo que no podríamos referirnos, con propiedad, desde la perspectiva del occiso, que muere, es decir, él mismo no podría describir su estado como ‘muerto’, Vg.: “Yo estoy muerto”. Este juicio que raya en el absurdo intentando afirmar una contradicción, postula en un mismo instante la vida y la muerte, pretende que el sujeto exista y muera a la vez. Pero no hemos de confundirnos, la contradicción no radica en ‘estoy’ que ciertamente denota existencia, pero que también viene a auxiliar la limitación del lenguaje que no puede expresar con claridad la intención del juicio, el problema es referir la muerte al ‘yo’, pues el yo es para nosotros sólo en la medida que se relaciona con el mundo, lo que implica síntesis, haciendo evidente la contradicción.

De esta forma, podríamos decir que el que muere en verdad es aquel que aun mantiene la capacidad de todas sus facultades, para poder ser él quien emita el juicio, Vg.: “Él está muerto”. En este juicio no es el sujeto de quien se predica la muerte el mismo que juzga, rompiendo la contradicción antes descrita, pues la absoluta pasividad que sobreviene con la muerte no alcanza a imposibilitar la espontaneidad de quien juzga, sí siendo posible para él la muerte. Ahora, cómo sea posible la muerte para el hombre es algo que esta sección intentará dilucidar.

Es tiempo de retomar una pregunta que quedara abierta al momento de abordar la muerte del hombre, ¿Por qué sale la muerte de su naturalidad con la muerte del hombre?. Ya aclaramos que no podemos referirnos a muerte cuando hablamos del hombre, por lo que la primera respuesta a dar será que no es en la muerte del hombre que pierde su anonimato, sino cuando está es para el hombre. De este modo, la dirección más apropiada para plantearnos la pregunta sería en función de la muerte para el hombre, entonces, ¿Por qué la muerte para el hombre es tan impactante?

Probablemente si preguntásemos por aquello que, en general, distingue al hombre del resto de los entes, se contestaría, sin duda, la razón como aquello que le otorga al hombre la capacidad de determinar y de luchar contra las determinaciones. La razón ilumina nuestra animalidad y nos permite hacer y ver mundo, siendo, tal vez, esto último la manera más expresiva de su racionalidad, ver.

Desde los inicios de la historia la necesidad de ver nuevos mundos llevó al hombre a construir las más fabulosas maquinas y a aventurarse en las más arriesgadas empresas, pero hoy, cuando ya no es necesario correr grandes riesgos para ver otros mundos porque es posible traer esos mundos en imágenes, la lucha por descubrir y conquistar se traslada a esas imágenes, el hombre sigue construyendo maquina fabulosas, pero ahora para tener más imágenes. Ya no basta que una simple escenografía recree el espacio, sino que queremos ver el espacio, aunque siga siendo una escenografía, ya no tan simple claro está; ya no basta la insinuación de un beso en pantalla, queremos ver el beso y todo lo demás; ya no basta que el golpe de una daga signifique la muerte, queremos ver como la vida se va a cada momento de forma “real”, reflejado en imágenes grotescas de formas aberrantes llena de contenidos rojos y verdecinos, que se enmarcan en el estupor de los testigos. Pero las imágenes que pretenden mostrarnos la cruda verdad bombardean el espíritu de tantos estímulos sensibles que terminan

por nublar la luz de la razón y ya no vemos la realidad, la realidad es que simplemente un hombre muere.

Se intenta ensalzar la muerte como si su crudeza o si sus circunstancias pudieran intensificar o apaciguar su realidad. La muerte impacta al hombre por la muerte misma, no necesitamos las imágenes de los hornos de Auschwitz para ver que ahí hubo muerte y para sobrecogernos con su magnitud; no necesitamos la cifra exacta de cuantos hombres fueron detenidos o como fueron torturados para saber que allí hay muerte, que importa la edad de la víctima o de quien era hija para que la muerte nos toque. No son las imágenes que de ella provienen lo que nos sobrecoge, sino ella misma al reconocerla.

Ciertamente hay muerte que nos puede afectar de distinta manera, pero no por la muerte misma, sino por nuestros propios intereses, de lo contrario tendríamos que aceptar que una muerte es más muerte que otra y entonces ¿cuál sería la medida de comparación?. Al recogimiento que la muerte nos provoca se suman las emociones de sentirnos carentes, carentes de la compañía, o del servicio, o del bien que el occiso nos confería, nos inunda la soledad de no volver a ser amados por él y por más que intentamos alejar de nosotros el dolor no podemos borrar de la razón su certeza. Incluso si lográramos mantenernos desinteresados y consideráramos que no hay motivo alguno para sentirnos carentes, aún así no podemos liberarnos de ser tocados por la muerte, pues en el mismo momento que reconocemos a aquel como muerto, la muerte despierta en nosotros. La muerte no la podemos obtener del occiso porque no la experimenta, sino de nosotros mismos, como si nuestra propia mortalidad nos diera la certeza con la que juzgamos al otro como muerto.

Despejada la muerte de todos sus ornatos, sabemos que la muerte nos impacta por la muerte misma, pero entonces se abre una nueva interrogante ¿Cómo nos es posible la muerte, si no depende de nuestros sentidos más próximos?, o de otro modo, ¿Qué diferencia hay entre el ser amado muerto y el ser amado dormido?. Ninguna sólo la idea de que no despertara más.

Una idea es un concepto de la razón, y “Los conceptos de la razón sirven para *concebir*, al igual que los del entendimiento sirven para *entender* (las percepciones). Si tales conceptos contienen lo incondicionado, se refieren a algo bajo lo cual está comprendida toda experiencia, pero sin ser nunca un objeto de experiencia, algo hacia lo cual se dirige la razón

en sus inferencias a partir de la experiencia y a la luz de lo cual evalúa y mide el grado de su uso empírico, pero sin que ello constituya jamás un miembro de síntesis empírica.”<sup>50</sup>

Dijimos ya que la muerte del hombre no puede ser experiencia, pero de la muerte propiamente tal, tampoco existen intuiciones para el hombre que pudiera, mediante síntesis, convertirlas en experiencia. Como ya hemos visto, no necesitamos del espectáculo que pudiera rodear la muerte para reconocerla, sino que a partir de ciertas señales, que corresponden más bien a los estados corpóreos de un individuo, y que no es precisamente a lo que llamamos muerte, se despierta en nosotros una certeza que, en sí, no tiene correspondiente en la experiencia, pero que encierra la posibilidad de pensar, y sólo pensar, en todas las experiencias similares.

Cuando hablamos de muerte encerramos en ella un valor universal, pues no pretendemos describir con eso a un episodio en particular, sino algo que todos reconocemos de la misma manera, es por eso que los signos que pudieran argüirse como propios de la muerte no pueden tomarse como idéntico a ella, pues pertenecen a un hecho en particular, de un individuo en particular, en un momento en particular, por lo demás todos los signos que despiertan en nosotros la idea de la muerte sólo son el preámbulo a ella y no ella misma, no se trata más que de la agonía.

Sin embargo, acordaremos que la muerte es para nosotros más que una idea teórica, lejos está la muerte de ser un frío y vacío concepto lógico de la razón. Su aparición siempre nos resulta violenta, cargada de dolor y desconcierto porque los que mueren somos nosotros mismos para así comprender que el otro está muerto. Ya no somos capaces de tomarla con el aplomo de saber que es parte del movimiento de la naturaleza, nuestro entendimiento no es capaz de darle su lugar y por un instante todo el mundo que nosotros mismos hemos construido nos parece extraño y sin sentido; nos llenamos de temor e intentamos alejarla de nosotros como si ésta no perteneciera a este mundo, como si ella no fuera parte de nosotros mismos.

Aun así, somos capaces de tomar conciencia de que estamos vivos y que su silencio no nos ha tocado, de pronto sentimos la vida y la muerte dentro de nosotros mismos, pero sin contradicción alguna, pues la vida y la muerte ya no son para nosotros simples estados sensibles, de hecho ya nada sensible importa, la vida ya no es aquello que nos preocupaba

---

<sup>50</sup> KANT, I. *Critica de la Razón Pura*. p. 308.

sólo como quehacer diario, y la muerte ya no es el simple fin biológico, sino la manifestación en esta existencia de lo que sólo constituía, hasta ahora, una idea.

Afirmamos que la muerte se da para el hombre como idea, pero también es cierto que, de alguna manera, la muerte se manifiesta en el mundo que hemos construido como experiencia, por lo que cabe preguntarnos cómo es posible que la muerte que es sólo idea y nunca experiencia se dé en un mundo que es sólo experiencia. Al igual que en el proceso de síntesis, hemos de encontrar ese tercer término que una dos ámbitos tan heterogéneos como lo son las ideas y las experiencias. Como toda nuestra investigación se ha enmarcado dentro del sistema kantiano y sus principios, buscaremos la respuesta en aquel punto que, según Kant, ha de reencontrarse, en una unión incondicionada, el hombre escindido, a saber: la reflexión.



### III. La Reflexión

#### 1. El tercer término en el hombre: La reflexión.

La exposición acerca de la construcción de la experiencia nos inscribe dentro de límites que, hasta ahora, no hemos podido traspasar sin caer en contradicciones. La construcción fenoménica como único conocimiento posible nos ancla a la necesidad del mundo y a la imposibilidad de acceder especulativamente a las cosas en sí, la realidad que nos circunda se limita a los objetos que la propia subjetividad construye, ya que sólo es posible afirmar su existencia y conferirle realidad en mi conciencia, en mi pensamiento, y nunca como un objeto independiente de la propia existencia.

Sin embargo, éste mismo límite entrega la posibilidad de sobrepasar el mundo sensible, aunque ya no especulativamente. Que nuestro propio pensamiento confiera existencia real a los objetos que son pensados nos da un criterio de verdad que permite que todo lo pensado sin contradicción se considere real aunque sólo en el pensamiento, pues es un criterio lógico. Sin este criterio un sujeto trascendental capaz de determinar *a priori*, los objetos, y sus propias acciones no tendría sentido, pues el poder que le da la posibilidad de convertirse en la causa sin condición de todo lo que lo rodea no se sostendría como principio de la espontaneidad del hombre.

Ese poder que le permite ser al hombre sujeto y no objeto, determinante y no determinado, no es otro que la idea de libertad. De esta manera en la facultad de conocer la razón en su uso especulativo da la posibilidad lógica de la existencia de la libertad pensada de forma pura e indeterminada sin caer en contradicciones, siendo posible afirmarla en el entendimiento y en la unidad que éste proporciona a la síntesis, pues la fuente de la unidad de la síntesis de la experiencia es la apercepción trascendental representada en el yo pienso, que al ser una acción trascendental implica inmediatamente libertad.

A su vez, la idea de libertad va a posibilitar el pensamiento de todas las ideas y de la realización de éstas. La libertad da al hombre la posibilidad de autodeterminarse según una ley que él mismo se auto-impone, la ley moral, que es el principio donde la libertad se expresa

como un imperativo para poder presionar a la sensibilidad y constreñir los intereses que ésta le presenta para así liberarse de su determinación. Mediante la facultad práctica de desear el hombre puede regirse por su propia razón y realizar aquello que no puede conocer, las cosas en sí, los llamados *noumena*, elementos puramente intelectuales, incognoscibles para el hombre anclado a la materia por su sensibilidad, pero que gracias al criterio de verdad sí puede pensarlos para actuar según su determinación y no por otra ajena a él como lo sería la determinación sensible.

Sin embargo, el único mundo posible para el hombre es el construido en la experiencia, por lo que surge de inmediato el problema de cómo es posible la realización noumenal en un mundo construido fenoménicamente, cómo es posible que la naturaleza y sus leyes causales reciban los mandatos de la libertad, en resumen, cómo es posible unir sensibilidad y razón.

Nuevamente volvemos a la acción trascendental que se hace presente transversalmente en todo el sistema kantiano, la unión de lo diverso mediante síntesis. En el ámbito del conocimiento desarrollamos antes cómo se unen las intuiciones sensibles de la imaginación con los conceptos puros del entendimiento para dar origen a la experiencia. En el ámbito moral la síntesis será entre la ley de la razón pura y los intereses de una voluntad sensible unidos en las máximas universales y en el sentimiento de respeto.

A pesar que de alguna u otra manera lo sensible y lo inteligible se unen en los diferentes campos de acción de la espontaneidad del hombre, éste y su razón siguen desmembrados en diferentes facultades que pugnan, cada cual, según sus propios intereses. Así, por lograr el conocimiento, el entendimiento y la imaginación se separan de la razón para unirse en una relación forzada donde la imaginación se subordina a las leyes del entendimiento, mientras que en lo moral, para lograr realizar *noumena* la razón se vuelve práctica y determina según sus leyes lo sensible.

Por ello necesitamos sintetizar, esta vez, el tercer término que venga a unir al hombre escindido y reunir todas las facultades en la razón de un hombre pleno que ha desarrollado todas sus facultades. Este tercer término será la reflexión de la facultad del juicio.

La necesidad de unir naturaleza y libertad nace del hecho de que la libertad determina a un hombre dotado de sensibilidad que vive en el mundo empírico, y que, por tanto, debe ir realizando, mientras vive, su determinación intelectual y junto con ella el fin moral propuesto

por el concepto de libertad sobre dicho mundo. Pero, para esto es necesario que los conceptos naturales tengan alguna concordancia con tal fin, aun más, la naturaleza sensible ha de ser apta para la realización de dicho fin. En palabras del filósofo “El concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento de *unidad* de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico”<sup>51</sup>

En la facultad del juicio la razón actúa reflexivamente y por tanto es sólo subjetiva, no hay objetivación y, por tanto, tampoco presión de una facultad sobre otra por medio de una ley, sino que la razón se vuelca hacia sí misma y el sujeto viene a ser, ahora, su propio objeto. La ocupación de la razón reflexiva, en lo que corresponde a su parte estética, es decir, en cuanto a su labor *a priori*, se representa bajo dos aspectos: La forma de la finalidad de la naturaleza en lo bellos y el placer por lo informe y lo deforme de la naturaleza en lo sublime.

Los juicios sobre lo bello de la naturaleza se llaman propiamente juicios de gusto, y se refieren a la aprehensión de la forma del objeto, de una representación que se muestra conforme al espíritu, al facilitar la unión en una relación armónica de la imaginación y el entendimiento, permaneciendo la imaginación en un libre juego con la forma de la representación

Los juicios estéticos reflexivos sobre lo sublime se refieren a la aprehensión de un objeto informe que se muestra inadecuado para las capacidades sensibles de la imaginación. Por tanto, no será completamente propio decir que un juicio estético sobre lo sublime se refiere a la naturaleza, ya que ésta es sólo la ocasión de tomar conciencia sobre un modo de pensar donde la razón fuerza a la imaginación hasta que traspase sus límites sensibles para actuar como una facultad suprasensible y de esa manera acercarse a las exigencias que la razón le impone, provocando un movimiento desde el rechazo de la representación hasta el profundo placer subjetivo.

---

<sup>51</sup> KANT, I. *Crítica del Juicio*. p. 101.

Pero el mundo en que nos movemos no puede quedar explicado sólo formalmente, también debe poder ser explicado en su parte material, por lo que alcanzar un fin subjetivo como lo es la unión de nuestras facultades, no basta para alcanzar la unión final de la experiencia que Kant busca. Por esto en los juicios reflexivos referidos a la teleología lo perseguido será un fin objetivo: dar una unidad material sistemática a la naturaleza bajo el concepto de fin natural, que viene a complementar el conocimiento teórico y hace apta la naturaleza para realizar el fin moral, pues si la naturaleza se presenta como unidad, entonces se presenta idónea para recibir lo suprasensible, es decir una totalidad que también es unidad, posibilitando así la realización de la libertad en el mundo sensible

La teleología natural a pesar de que es parte importante de la reflexión y que completa el propósito kantiano de unidad de la experiencia, nos aleja de nuestro propio propósito, por lo que no será expuesta en esta investigación en función de privilegiar los aspectos que nos hagan más comprensible el espíritu humano, como lo son los sentimientos.

## **2. Sentimientos universales: Los juicios reflexivos.**

Hasta ahora hemos hablado de la posibilidad de construir objetos, de realizar acciones, y nos prestamos a adentrarnos en la más pura subjetividad, siempre tratando al sujeto como individuo, lo cual es cierto, pero olvidamos que esa individualidad no significa soledad. El hombre construye mundo y realiza sus acciones junto a otros hombres, pues existe en él la capacidad de comunicarse a través de juicios, ya sean estos teóricos para comunicar conocimiento, prácticos para comunicar la determinación de sus acciones, o, como veremos, reflexivos para comunicar sus sentimientos.

Formalmente diríamos que un juicio es una relación entre un sujeto y lo que se dice de éste, un predicado. Si el predicado es perfectamente desprendido del sujeto, como si éste estuviera contenido en el sujeto, diremos que el juicio es analítico, pues distingo un componente del sujeto; pero si el predicado no es desprendido del sujeto, sino que por el contrario lo adjudico a éste, entonces se trata de un juicio sintético, ya que precisa de un tercer término capaz de contener ambos elementos.

Ahora bien, un juicio reflexivo refiere única y directamente al estado del espíritu provocado por la representación de un objeto, pero que de ningún modo podríamos extraer del objeto representado como característica propia, por lo que propiamente el juicio reflexivo intenta

comunicar un sentimiento que debemos entender como aquello “que tiene siempre que permanecer subjetivo y no puede de ninguna manera constituir una representación de un objeto”<sup>52</sup>. El sentimiento del sujeto como predicado es adjudicado a la representación que lo provocó *como si* perteneciera a ésta como cualidad, es decir, mediante la proyección de nuestro propio sentimiento hacia el objeto, pero sin que éste sea poseedor realmente de dicho sentimiento.

Por otro lado, los sentimientos despertados en el sujeto son referidos a un *único* objeto por lo que, los juicios reflexivos, además de ser sintéticos, son particulares. En estos juicios la razón, como facultad reflexiva, contrariamente a lo que ocurre en los juicios determinantes, busca el universal que no está dado. En efecto, los juicios determinantes, donde lo dado es el universal que subsume los particulares, son producto de una legislación por la que, ya sea el entendimiento, en el caso de los juicios de conocimiento teórico, o la razón, en los juicios morales de valor, subordinan el resto de las facultades internas. En cambio, en los juicios reflexivos no hay una facultad que se imponga sobre las otras a través de una ley, sino que todas las facultades internas, manteniendo las propiedades que, en general, a cada cual caracterizan, se unen libremente para dar lugar a los sentimientos de placer o dolor.

La subordinación de una facultad bajo otra mediante una ley determinante, implica también conceptos determinantes que indiquen como es o debe ser un objeto. Durante la exposición sobre la construcción de la experiencia vimos como los conceptos, en este caso, del entendimiento, constituían la posibilidad misma de realidad de los objetos, al ser los conceptos la única forma de tomar conciencia de ellos en el pensamiento, pues bien, es por esto mismo que los conceptos considerados sólo como posibilidad de los objetos, representan la determinación trascendental de los mismos, es decir, su causa pura.

Sin embargo, en la reflexión la representación del efecto, es decir la conformación del objeto, determina la causa de éste y precede a la causa como propósito a alcanzar por el concepto, en consecuencia “la causalidad de un *concepto*, en consideración a su objeto, es la finalidad (*forma finalis*)”<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> KANT, I. Crítica del Juicio. p. 135.

<sup>53</sup> KANT, I. Crítica del Juicio. p. 152.

De este modo, si los conceptos como causa de los objetos es finalidad, entonces los objetos representan el fin de los conceptos, como propósito que estos han de alcanzar, o dicho de otra manera “donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de éste último, allí se piensa un fin.”<sup>54</sup>

En los juicios reflexionantes estéticos no haya una ley que determine, y por tanto, tampoco conceptos determinantes, pues no pretenden conocimiento alguno, ni especulativo ni moral, lo que se traduce en que no existen fines que alcanzar y que el placer está dado sólo por la forma de la finalidad, es decir, por la posibilidad de que las facultades se conjuguen de tal manera que sean causa del placer o del dolor, que evidentemente no constituyen fines. Si un fin fuera acompañado por placer o por dolor llevaría consigo también un interés en la existencia del objeto representado, cosa que no se puede admitir en un juicio reflexivo estético que sólo refiere al sentimiento subjetivo y nunca al objeto.

Hemos caracterizado, hasta ahora, los juicios reflexivos como particulares y subjetivos, que no contienen concepto alguno determinado, pero, aun así, ellos pretenden universalidad y necesidad como cualquier juicio lógico. Evidentemente, considerando las características recién mencionadas, esta universalidad y necesidad de ningún modo podrían ser objetivas, sino sólo subjetivas, exigen ser válidos para todos y cada uno de nosotros en todo tiempo y lugar, aunque no a través de conceptos como lo haría un juicio de conocimiento, o de un concepto especial como en los juicios reflexionantes teleológicos sino que persiguen una finalidad subjetiva tal, que valga comúnmente para todos. Esta finalidad será la posibilidad que tienen las facultades internas de relacionarse de tal manera que provoquen en el ánimo sentimientos completamente desligadas de las sensaciones provocadas por el objeto.

La universalidad que se exige al juicio reflexivo no se funda en conceptos del objeto y, por tanto, no es universalidad lógica, sino estética, que indica la validez de una representación con respecto al sentimiento de placer o dolor para cada sujeto. Así, el predicado del sentimiento no se adjudica, como lo mencionáramos antes, al concepto del objeto, sino a la totalidad de los que juzgan, pues lo que el juicio reflexivo expresa universalmente es el estado del espíritu que se da en cierta relación de las facultades de representación del sujeto.

---

<sup>54</sup> KANT, I. *Crítica del Juicio*. p. 152.

De ésta manera, un juicio reflexivo, al no referir a objeto, no depende de la representación por la cual es dado, es decir, de la experiencia de ese objeto, pues si el juicio estuviera basado en un objeto dado, sólo tendría validez privada y no universal. El sujeto juzga por sí y no por experiencia del objeto, ni por la experiencia de un placer o dolor ajeno, sino que juzga de forma completamente *a priori*, y contiene una profunda autonomía (heautonomía) que no se ve pasada a llevar por la experiencia porque sólo refiere a la subjetividad.

El juicio reflexivo no es determinado por bases de demostración, ya sean estas empíricas o *a priori*, sino que se basan en un principio subjetivo que sólo por medio del sentimiento determina lo que place o lo que disgusta. A pesar de que el juicio de los demás puede presionar al sujeto para que éste adopte otro juicio, o que según experiencia se sumen juicios a favor o en contra de un objeto, esto no podrá imponerse interiormente como prueba, no podrá mandar en el sentimiento de cada cual por un objeto, así es que no puede tener una base empírica. Tampoco puede probarse a partir de una base *a priori*, es decir, de reglas determinadas para decidir que es objeto de placer o de dolor, pues dejaría de ser un juicio reflexivo, y sería un juicio determinante. En resumen, no existe un principio a cuya condición se subsumiera un objeto para decidir, mediante una conclusión, qué place y qué disgusta. En efecto, “El motivo de determinación de su juicio no lo pueden esperar de la fuerza de las bases de prueba, sino de la reflexión del sujeto sobre su propio estado (placer o dolor), con exclusión de todo precepto y regla”<sup>55</sup>.

El principio de reflexión estético siempre será subjetivo y nunca objetivo, porque no puede haber una determinación externa al propio sentimiento provocado por la representación de un objeto en nosotros. El juicio de reflexión siempre será un juicio particular que tiene valor subjetivo, pero que exige la necesaria aprobación de cada uno de los sujetos como si fuera un juicio objetivo que impone su validez por medio de bases probatorias según experiencia, o según concepto.

Ha de entenderse también que la exigencia de la necesidad es, al igual que la universalidad, subjetiva, pues no se puede conocer *a priori* como sentirá cada cual como si fuera en conciencia de una ley que obliga a actuar de cierta manera, sino que como necesidad pensada

---

<sup>55</sup> KANT, I. Crítica del Juicio. p. 235.

en un juicio estético es sólo ejemplar, es decir, se trata de la necesidad de la aprobación por todos de un juicio considerado como ejemplo de una regla universal que no se puede dar.

Si un juicio estético tiene pretensión de validez universal debe apoyarse en un principio *a priori*, ya que la experiencia, es decir, lo *a posteriori*, nunca puede otorgar a los juicios ni universalidad ni necesidad, “Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*”<sup>56</sup>, por lo que, junto con la exposición de éstos juicios, se exige una legitimación de su pretensión, una deducción del principio que lo sostiene.

La unión de la representación de un objeto con el placer o dolor que éste provoca sólo se percibe interiormente, y si sólo comunicásemos esto, no tendríamos más que un juicio empírico que no podría tener la pretensión de validez universal, pues algo que sólo es privado no podría exigir para todos la unión de un determinado sentimiento a una representación. Entonces, en un juicio reflexivo no es el placer lo que se une a la representación, sino la universal validez de ese placer representado como regla universal, es decir, como juicio *a priori*, que no es otra cosa que la posibilidad de unión libre entre las facultades que es exigible a todos los seres racionales en el mundo.

Liberando a todo juicio de sus contenidos empíricos obtenemos las reglas formales de éste, que son las condiciones subjetivas del uso de la facultad del Juicio en general, y por tanto, condiciones que podemos suponer en todos los hombres. Ahora bien, si suponemos las condiciones subjetivas del juicio en todos los hombres, entonces la concordancia de una representación con esas condiciones, también deben ser admitidas *a priori* como valederas para cada cual.

Precisamente cuando se da la concordancia de una representación con esta finalidad subjetiva, es que tenemos en nosotros el sentimiento de placer o dolor por la conjugación libre de las facultades, que es precisamente la condición subjetiva de todo juicio. Por lo que, si podemos suponer las condiciones subjetivas del juicio en todo hombre, podemos suponer con validez universal el sentimiento de placer o dolor en todo hombre, cuando una representación concuerda con dicha finalidad subjetiva.

---

<sup>56</sup> KANT, I. Crítica de la Razón Pura. p. 43.



En resumen, suponemos las condiciones subjetivas del juicio en todos los hombres como universalmente válidas, porque de otro modo, no podríamos suponer el pensar en todo hombre. También aceptamos que una representación que concuerde con estas condiciones subjetivas, será igualmente válida para todo hombre. Ahora bien, en los juicios reflexivos estéticos se une una representación a un sentimiento que se origina por la unión libre de las facultades, y que corresponde a la condición subjetiva de todo juicio, por tanto, el sentimiento que se une a esta relación de las facultades, a través de una representación, también debe ser aceptado como universalmente válido.

### **3. El placer por la forma: Lo bello.**

En el conocimiento las sensaciones recepcionadas por los sentidos son conformadas en las representaciones de aquellos objetos que experimentamos y que al presentarlas a nuestra facultad de placer y dolor ciertamente podemos juzgarlas como agradables. Pero dicho juicio no sólo referiría al estado de mi espíritu frente al objeto, sino que también a la existencia de dicho objeto, pues recordemos que al conformarlo como conocimiento, lo hemos dotado también de existencia. Por lo que, juzgar como agradable un objeto de conocimiento implica un interés en la existencia de ese objeto, despertando una inclinación, un deseo por él.

Por otro lado, un objeto referido a nuestra voluntad, puede ser juzgado como bueno, ya sea, como bueno para algo, un útil, o como bueno en sí mismo, en ambos casos es necesario tener un concepto de cómo ese objeto *debe* ser, es decir, un concepto que encierra un interés de la razón en que ese objeto o esa acción (ya que hablamos aquí de la facultad práctica del sujeto) exista y exista de un modo determinado.

En lo agradable y en lo bueno, “la satisfacción se determina no sólo por la representación del objeto, sino, al mismo tiempo, por el enlace representado del sujeto con la existencia de aquél”<sup>57</sup>, por lo que ninguno de ellos puede ser juzgado mediante un juicio de gusto como bello, pues en lo bello la existencia del objeto no importa, y sólo refiere al sujeto sin contener conceptos determinados, ya sean estos teóricos o prácticos.

---

<sup>57</sup> KANT, I. *Crítica del Juicio*. p. 139.

En lo bello hay una satisfacción libre y desinteresada, no hay interés ni de los sentidos ni de la razón, “todo interés presupone exigencia o la produce y, como fundamento de determinación del aplauso, no deja ya que el juicio sobre el objeto sea libre”<sup>58</sup>. Sólo cuando se calma la necesidad generada por el deseo puede juzgarse con gusto, por lo que un juicio de gusto siempre estará referido a lo bello.

Los juicios basados en conceptos determinados siempre pretenderán validez universal así como lo hacen los juicios teóricos del conocimiento y los juicios prácticos de la moral, pero un juicio de gusto referido a lo bello permanece libre de todo concepto para poner el objeto como placer en sí mismo, y refiere a la satisfacción del sujeto sin interés alguno, dejando fuera la cualidad del objeto. De este modo pensar en un objeto bello que sólo place a las necesidades privadas de un sujeto resulta contradictorio con lo que ha de ser lo bello, pues adjudica belleza al objeto como característica propia de éste. Por esto Kant afirma que, “estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción”<sup>59</sup>. A pesar de que el juicio se decidió por una satisfacción subjetiva exigimos la adhesión de cada cual, porque lo que tiene de universal el juicio de gusto no es el carácter objetivo de una representación, sino la posibilidad de que esa representación despierte en cada sujeto el sentimiento de lo bello. En conclusión, “bello es lo que, sin conceptos, place universalmente”<sup>60</sup>.

Difícilmente podríamos pretender universalidad y necesidad en las cualidades de un objeto percibidas por las sensaciones privadas de un sujeto en particular, por lo que la necesidad encerrada en un juicio de gusto no es teórica ni práctica, pues no se pretende saber *a priori* el placer sentido frente a una representación determinada, ni tampoco dar una ley que exprese el cómo se debe sentir, sino que se trata de una necesidad sólo subjetiva de la aprobación de cada cual de un juicio que se considera universal, ya que se funda en condiciones subjetivas

---

<sup>58</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 140.

<sup>59</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 143.

<sup>60</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 152.

comunes a todos. Entonces, “bello es lo que sin conceptos, es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción.”<sup>61</sup>

La determinación preconcebida de lo que el objeto es por conceptos del entendimiento o lo que el objeto deba ser por conceptos de la razón, encierran en la representación del objeto, un fin, pero debido a que el juicio de gusto refiere sólo a un sentimiento subjetivo provocado por la representación de un objeto y no al objeto mismo, los conceptos que pueden estar a la base de la posibilidad de éste como fin, no tienen cabida. La finalidad en lo bello está dada en el modo como la imaginación y el entendimiento se conjugan frente a la representación del objeto en una idoneidad subjetiva que facilita el libre juego de las facultades, dando a lugar el placer en lo que juzgamos bello. De esta manera, el juicio de gusto descansa en las condiciones *a priori* de una finalidad sin fin que no es otra que la unión armónica de las facultades de representación, donde “belleza es forma de la *finalidad* de un objeto en cuanto es percibida en él *sin la representación de un fin*”<sup>62</sup>, y lo bello sólo refiere a la forma en como se conjugan las facultades que, por lo demás, es lo único de esas representaciones que se puede comunicar universalmente.

En los juicios de gusto, tanto la imaginación como el entendimiento mantienen la actividad que les son característicos, pero en este plano la imaginación no se somete a los conceptos del entendimiento, sino que reflexiona sobre la forma de la representación que ella misma a presentado, tomando una labor, ya no reproductiva como en el conocimiento, sino productiva. Pero la belleza, como hemos visto, tiene que ser universal y necesaria subjetivamente, y si nos quedamos sólo con el trabajo de la imaginación, ésta se desbordaría y no tendríamos formas bellas universales y necesarias, por lo que la universalidad tiene que ser dada por el entendimiento, pero sin conceptos determinados como entendimiento en general. La imaginación necesita ésta regulación para no desbordarse, pero no puede ser a través de una ley determinante objetiva, sino que ha de ser a través de una ley subjetiva.

Del mismo modo como se entiende la universalidad subjetiva y la finalidad sin fin, la ley subjetiva refiere sólo a la forma de la legalidad, así lo que el entendimiento hace es poner el

---

<sup>61</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 178.

<sup>62</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 173.

orden que da una ley, pero sin determinar aquello que se ordena, pone legalidad, pero sin ley determinada; el entendimiento sigue ejecutando su función, pero sólo ejerce su capacidad ordenadora lógica, sin poner desde fuera de la imaginación alguna otra cosa, sin traer a la imaginación algo que no le pertenezca, como lo serían los conceptos.

#### **4. Nuestra determinación suprasensible: Lo sublime.**

Lo sublime, al igual que lo bello, place por sí mismo, no depende de conceptos determinantes, ni encierra interés alguno en el objeto representado y los juicios que lo expresan refieren directamente al sujeto y al sentimiento que dicha representación despierta en él. Pero mientras que lo bello refiere a la forma del objeto, lo sublime se encuentra en lo informe de un objeto *representado* como ilimitado, aunque *pensado* como totalidad, pues, el sentimiento de sublimidad sobreviene al espíritu al relacionarse sus facultades de tal manera que la imaginación se adecua sin conceptos a las ideas de la razón. El esfuerzo de la imaginación por presentar como totalidad ante la razón un objeto que le resulta ilimitado supera sus capacidades sensibles y trae consigo un dolor que provoca al sujeto la suspensión momentánea de las facultades vitales, para luego desbordar en una emoción mayor de superación.

Un objeto que se presenta inadecuado para la imaginación y sus capacidades puede ser referido tanto a la facultad de conocer como a la facultad de desear, es decir, un objeto nos puede parecer tan grande que nos es imposible conocerlo, o tan fuerte que no podemos resistirle. Por eso es que en la exposición de lo sublime ha de considerarse lo sublime matemático y lo sublime dinámico.

#### **Sublime Matemático**

Para apreciar la magnitud de un objeto, la imaginación primero debe aprehender la multiplicidad que le aporta la afección, para luego, en el recorrido de aquellos elementos empíricos, encontrar el límite del objeto que ella misma impone al darle forma y así comprender en una intuición la multiplicidad primeramente aprehendida.

Podemos juzgar la representación intuitiva del objeto, con respecto a su magnitud, según *lo* grande o *cuan* grande sea éste, a través de conceptos numéricos del entendimiento, o juzgar sin conceptos, de manera subjetiva simplemente como grande o pequeño. Lo primero

corresponde a la apreciación lógica de las magnitudes y constituye los juicios determinantes para el conocimiento, mientras que lo segundo corresponde a la apreciación estética de las magnitudes y conduce a juicios reflexivos.

Para conocer *lo* grande de un objeto, consideramos su magnitud por sí misma, como una sumatoria de elementos idénticos que resultan una unidad, por ejemplo, la magnitud de un edificio medido por la cantidad de pisos que lo forman. Pero para saber *cuan* grande es necesitamos otra magnitud con que compararlo, otro edificio que en comparación determinará si el primero es grande o pequeño con respecto al segundo. Ambos juicios son determinados por conceptos numéricos que pueden remontarse al infinito, por lo que en la apreciación lógica de las magnitudes, donde es el entendimiento quien determina y contiene finalmente lo aprehendido, no existe un límite máximo para la forma comprendida. Pero la medida que resulta de la apreciación lógica, siempre será un concepto de comparación relativo que no puede ser tomada como medida absoluta, siendo posible que nos refiramos a un mismo objeto con dos conceptos encontrados dependiendo de con que haya sido éste comparado.

Por otro lado, a través de la apreciación estética de las magnitudes, podemos referirnos a un objeto simplemente como grande o pequeño, puedo decir ‘ese edificio es grande’ o ‘ese hombre es pequeño’, sin determinar cuan grande es el objeto aunque se indique con ello que efectivamente es más grande o pequeño que otros, esto es debido a que, al parecer, no ocupo otra magnitud para compararlo, al menos objetiva. En un juicio como éste, el objeto es comparado con una medida subjetiva que es considerada universal, pero que no puede ser aplicada a un juicio determinante, porque se trata de un juicio estético que reflexiona sobre una magnitud dada. Pero a diferencia de la apreciación lógica, en la apreciación estética de las magnitudes sí existe un límite máximo que es tomado como medida absoluta por el sujeto que juzga, para el cual no existe medida, ni objetiva, ni subjetiva que esté por sobre ese máximo estético, ya que no es el entendimiento quien determina la magnitud del objeto, sino que este límite está dado por la comprensión máxima de la imaginación ante las magnitudes aprehendidas.

Tanto en los juicios lógicos como en los juicios reflexivos la imaginación puede aprehender infinitamente, pues es afectada infinitamente por el mundo circundante, pero en la apreciación estética de las magnitudes, como se trata de un juicio reflexionante donde no existe un concepto del entendimiento que se imponga, es la imaginación misma quien debe presentar en

*una* sola intuición la infinitud aprehendida, siéndole más difícil mientras más lejos vaya su aprehensión, hasta llegar a un máximo que no puede traspasar. Cuando la imaginación aprehende un objeto tan grande que no es capaz de comprender, no puede contenerlo en una intuición que le dé forma y presenta a éste como informe en el sentido de ilimitado, para el cual no encuentra medida ni subjetiva ni objetiva que se le compare, recayendo en sí misma en la reflexión de la magnitud.

Esta medida fundamental, determinada por el máximo quantum estético de la imaginación lleva consigo la idea de lo sublime, porque “sublime llamamos lo que es *absolutamente grande*”<sup>63</sup>, es decir, lo que es grande sin comparación alguna, porque no buscamos para esa representación ninguna medida fuera de ella misma. “Es una magnitud que sólo a sí misma es igual”<sup>64</sup> y que en comparación, todo resulta más pequeño que ella.

### **Sublime Dinámico**

Hemos visto a lo largo de la investigación como el entendimiento especulativo ordena los fenómenos en un conjunto ordenado conforme a leyes determinadas que llamamos naturaleza. La ley bajo la cual todos los elementos sensibles se relacionan es la ley mecánica o ley de causalidad exteriormente forzada, es decir, el entendimiento ordena los objetos en términos de causa y efecto. Ahora bien, evidentemente nosotros, como seres no solamente racionales, sino igualmente sensibles, formamos parte de esa naturaleza, y, por tanto, también deberíamos estar sometidos a dicha causalidad, pero lo cierto es que, aunque no podemos desprendernos del todo, existe un poder en nosotros capaz de darnos la posibilidad de actuar espontáneamente y de realizarnos en este mundo sensible según una legislación auto-impuesta que responde a la ley de causalidad libre.

La libertad es el poder que posibilita a la razón para obligar a la voluntad a desprenderse de toda inclinación sensible y actuar según conceptos determinados que expresan el mandato de una ley meramente inteligible. La razón frente a los objetos sensibles que presenta la

---

<sup>63</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 187.

<sup>64</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 190.

imaginación y a las inclinaciones que estos provocan nos obliga a resistirle, venciéndonos para actuar en él mismo mundo sensible de los objetos, pero sin estar sometidos a ellos.

Pero cuando la imaginación presenta un objeto dotado de tal fuerza que es capaz de superar todos los obstáculos, tomamos conciencia de nuestro límite de resistencia y lo impotente que seríamos si tratásemos de enfrentarnos efectivamente, a esa fuerza de la naturaleza. “Ahora bien: aquello a lo que nos esforzamos en resistir es un mal, y si nosotros no encontramos nuestra facultad capaz de resistirle, entonces es un objeto de temor”<sup>65</sup>. Considerar la fuerza de la naturaleza como objeto de temor no necesariamente conlleva un miedo paralizante, pues sólo el pensar que nos enfrentamos a ella directa y sensiblemente nos lleva a juzgar el objeto como temible, ya que nos hace ver nuestros límites en el mundo sensible aunque no intentemos vencerlo en la realidad. Además, quien es inundado por el miedo se ve preso de las inclinaciones sensibles como aquel que juzga un objeto placentero sólo en la sensación sin poder emitir un juicio libre a cerca del objeto enfrentado.

La imaginación no encuentra fuerza que objetivamente sea mayor que la fuerza ilimitada que presenta el objeto y recae sobre sí misma juzgando el objeto reflexivamente y representando la fuerza del sujeto ya no objetivamente, sino en una idea como potencia suprasensible.

“... y llamamos gustosos sublimes esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hace descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza.”<sup>66</sup>

### **Imaginación y razón en lo sublime.**

En el juicio de lo sublime, ya sea referido a la capacidad de conocer un objeto o a la capacidad de resistirnos a él, la imaginación, en la apreciación de dicho objeto, es llevada al límite máximo posible para la objetivación. La imaginación se esfuerza para ampliar su capacidad de presentar la multiplicidad de la sensibilidad como un objeto conformado por sus formas puras espacio y tiempo, pero lo cierto es que la imaginación no puede ir más allá del

---

<sup>65</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 203.

<sup>66</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 204.

espacio y tiempo del sujeto<sup>67</sup>, y no logra superar este límite más que con la renuncia a toda capacidad objetiva. Es así como la imaginación, si ha de aprender los objetos que juzgamos como sublimes, cambia la objetivación por la reflexión, se vuelca hacia sí misma y busca en ella la medida y la fuerza necesaria para apreciar lo sublime, haciéndose profundamente subjetiva.

Pero la imaginación es una facultad obrera de la intelectualidad del sujeto, ella es el puente hacia la sensibilidad que la razón y el entendimiento determinan, pues ella misma es ciega, no posee conceptos, y por tanto, tampoco fines, ni intereses que lograr. De esta manera, resulta válido preguntarnos por aquello que impulsa a la imaginación a esforzarse por traspasar sus límites.

La imaginación nos presenta las sensaciones contenidas en formas puras como intuiciones del objeto, pero estas intuiciones nada significan para nosotros si no tomamos conciencia de ellas en el pensamiento. Ahora bien, en lo bello la imaginación reflexiona sobre la forma de un objeto, por lo que es el entendimiento quien piensa las intuiciones, como facultad esencialmente formal que pone el orden a la imaginación, sin conceptos determinados, claro está. Pero en lo sublime hablamos de un objeto informe que es dado como ilimitado, por lo que supera absolutamente las capacidades formales del entendimiento, tendiendo que, esta vez, la imaginación, referirse a la razón como facultad de ideas, es decir, como una facultad capaz de pensar la totalidad de los objetos, aunque no como conceptos determinados. La imaginación presenta un objeto tan grande y fuerte que la desborda, pero que para la razón es perfectamente posible de pensar, por lo que la razón, a cargo de hacernos inteligible el objeto enfrentado, exige, *como si* impusiera una ley, a la imaginación contener esa gran multiplicidad en una intuición. La razón impone sólo en la forma de la legalidad, y no como ley determinada, pues se trata de un juicio reflexivo, la idea de la comprensión en la intuición de un todo absoluto, pero la imaginación es inadecuada para exponer como un objeto dado la idea de la razón, aunque, al mismo tiempo, muestra su determinación suprasensible para adecuarse a la razón en la reflexión.

---

<sup>67</sup> Recuérdese que espacio y tiempo en el sujeto sólo son dados para la experiencia como quantum.



“El sentimiento de inadecuación de nuestra facultad para la consecución de una idea *que es para nosotros ley es respeto*”<sup>68</sup>

De esta manera, el sentimiento de sublimidad no se puede pensar, sin referirse también al sentimiento moral, a saber: el respeto. Pues visto subjetivamente un juicio práctico sobre un objeto o más propiamente sobre una acción como absolutamente buena refiere a la relación de las facultades del sujeto, de tal manera, que despierte en él respeto, pero, a diferencia de un juicio reflexivo, la determinación de las facultades es a través de una ley que obliga absolutamente, pues se trata de juicios puros que ejercen su determinación sobre la libertad del sujeto, y no de juicios subjetivos que designan un objeto de la naturaleza como si fuera sublime.

La posibilidad del sujeto de autodeterminarse por medio de una idea, que en lo moral es la idea de libertad y en lo reflexivo es la idea de totalidad absoluta, es el rasgo más concordante con las condiciones subjetivas del juicio sobre lo sublime, pues tanto en la determinación moral como en la reflexión sublime, el sujeto siente la obligación de superar los obstáculos sensibles que se le presentan, superándolos, ya sea objetivando o reflexionando, sintiendo en él su superioridad sobre la sensibilidad como un sentimiento puro de bondad o sublimidad. En lo sublime la imaginación se ve privada de su libertad por el esfuerzo que ella misma empeña en adecuarse a una idea que la razón le presenta como si fuera ley. La exigencia de la razón violenta a la imaginación porque ésta no puede presentar objetivamente las sensaciones aprendidas en conformidad con la totalidad que piensa la razón, provocando en el espíritu un dolor que inmediatamente después se ve superado por una profunda satisfacción, pues la imaginación se ha despojado de sus límites sensibles, y al hacerlo se siente ilimitada por lo que puede adecuarse a la razón en una determinación suprasensible, por ello el sentimiento de lo sublime es más una ocupación seria por superar sus límites y adecuarse a la razón, que un libre juego de las facultades como ocurre en lo bello.

“La satisfacción en lo sublime merece llamarse, no tanto placer positivo como, mejor, admiración o respeto, es decir, placer negativo.”<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 199.

<sup>69</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 184.

Esta diferencia resulta principal en cuanto a los sentimientos que cada juicio refiere. En lo bello la satisfacción despertada por la forma del objeto que facilita la unión armónica del entendimiento con la imaginación, por lo que el espíritu considera ese objeto como idóneo para la finalidad subjetiva, reteniéndolo y permaneciendo placenteramente en el juego libre de la imaginación con la forma del objeto. Pero en lo sublime tratamos de una representación informe, inadecuada a las facultades de representación, que se presenta como contraria a todo fin subjetivo provocando primeramente la repulsión del objeto y el dolor del espíritu, antes de descubrir la determinación suprasensible de las facultades. Por tanto, si consideramos lo bello como un placer positivo, tendremos que tomar lo sublime como un placer negativo surgido del dolor.

“La satisfacción en lo sublime de la naturaleza es, por eso, también sólo *negativa* (mientras que la de lo bello es *positivo*), a saber: un sentimiento de la privación de libertad de la imaginación por sí misma, al ser ella determinada de un modo conforme a fin, según otra ley que la de uso empírico. Mediante eso recibe una extensión y una fuerza mayor que la que sacrifica, pero cuyo fundamento permanece escondido para ella misma, y, en cambio, *siente* el sacrificio y la privación y, al mismo tiempo, la causa a que está sometida.”<sup>70</sup>

Si la imaginación cumpliera dentro de sus límites sensibles las exigencias de la razón esto significaría la exposición de las ideas en el mundo que ella misma conforma, es decir, como objeto de la naturaleza. Evidentemente bajo los principios especulativos del conocimiento no es posible ‘exponer’ las ideas al modo de un entendimiento y una imaginación para la experiencia entendida en los términos que durante la investigación se ha venido manejando, pero el sólo esfuerzo de la imaginación por adecuarse a las ideas de la razón revela la posibilidad que guarda de unirse a la razón superando todo obstáculo sensible. La imaginación en lo sublime presenta una naturaleza posible de ser *pensada* como adecuada para la exposición de algo suprasensible, pero sólo en el pensamiento reflexivo y nunca en el conocimiento.

Por esto nada de lo que pueda ser objeto de los sentidos puede llamarse sublime, no ha de buscarse lo sublime en las cosas de la naturaleza sino solamente en nuestras ideas y en disposición de espíritu a pensar en la naturaleza como exposición de algo suprasensible por ello el sentimiento de lo sublime no es tanto placer por la naturaleza como de respeto hacia

---

<sup>70</sup> KANT, I. Crítica del Juicio. p. 214.

nuestra propia determinación al descubrir que toda fuerza y magnitud es pequeña frente a las ideas de la razón. Y si hemos de llamar sublime la naturaleza será “porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede sentir la propia sublimidad de su determinación incluso por encima de la naturaleza.”<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> KANT, I. *Critica del Juicio*. p. 205.

# Conclusión

## La Muerte como Objeto de Lo Sublime

La muerte siempre ha sido asociada con la concepción de un mundo que guarda en sí la posibilidad de otro completamente distinto al que vivimos. Desde muy temprano en la historia del hombre la muerte comienza a rodearse de símbolos que sugieren la idea de un más allá, dando paso a complejos sistemas cosmológicos donde la muerte viene a constituir aquel elemento que hace distinguible nuestro mundo, de ese mundo desconocido al que no podemos acceder bajo las condiciones que marcan la vida cotidiana.

Estamos de un lado nosotros los mortales, y del otro aquellos, los inmortales, las fuerzas divinas que controlan el mundo; nosotros, desde este lado, vivimos como deudos de aquellos que ya están muertos. Pero de pronto, en algún punto, ambos mundos se tocan, la muerte se manifiesta, rompe nuestra cotidianidad y se lleva a su mundo uno de los nuestros, es ahí donde el hombre nuevamente esgrime su razón como un arma afilada para poder subyugar la muerte bajo sus leyes. Intenta aferrarla a este mundo tratando de que sea un elemento más de la naturaleza que tan bien comprendemos para así despojarla de su violencia y su fuerza, y tal vez, impedir que nos siga dejando solos, pero la muerte se escapa una y otra vez envuelta en desconcertantes contradicciones.

Evidentemente esta tesina nace como un nuevo intento de comprender la muerte, pero en vez de usar la razón para luchar contra su naturaleza suprasensible y subordinar la muerte a nuestra existencia sensible, se sumerge en la subjetividad del hombre hasta encontrar allí lo suprasensible, y apresar la muerte no *por* la razón, sino *en* la razón como fuente de todo mundo suprasensible que podamos concebir en esta existencia.

La investigación buscó primeramente entender el mundo circundante y como es que éste se da para nosotros, estableciendo así sus alcances y sus límites, pues la única manera de afirmar con certeza si era posible o no la muerte como experiencia era analizando primero qué era la experiencia. Pero, junto con los principios bajo los cuales construimos la experiencia, quedo al descubierto también nuestra propia subjetividad, pues esos principios con los cuales

construimos mundo provienen de la espontaneidad del hombre y de su capacidad de determinar el mundo sensible.

Efectivamente la muerte resultó no ser, bajo los términos kantianos, experiencia, y cualquier intento de explicarla como construcción fenoménica, ya sea desde la perspectiva del occiso, o del deudo, nos llevó invariablemente a caer en una serie de contradicciones. Sin embargo, descubrir que nuestras capacidades intelectuales son quienes sostienen el mundo construido al otorgarle existencia con el solo acto de ser pensado sin contradicción, nos permitía pensar la muerte, ya no ligada al mundo sensible, sino como un elemento meramente inteligible.

Ahora sólo debíamos unir la idea de la muerte con nuestro mundo sensible, pero, esta vez, sin sensibilizar la muerte, sino que presentando este mundo como adecuado para la exposición de un mundo suprasensible. La reflexión estética constituye en esta tesis, así como en todo el sistema kantiano, el tercer término que va a unir, en este caso, la idea de la muerte, con el mundo fenoménico.

Los juicios de reflexión refieren sólo a la subjetividad y no imponen ley alguna de objetivación, por lo que entender la muerte mediante estos juicios nos libera de determinarla como experiencia o de convertirla en un mandato, pero también nos limita a no tener conocimiento objetivo de ella, no podemos establecer reglas que la incluyan como un fenómeno más a la naturaleza manteniéndose siempre extraña a ella, ni mucho menos podemos determinar como ésta deba presentarse en la naturaleza para poder así controlarla. Un juicio que piense a la muerte reflexivamente surgirá frente a una muerte en particular, única e irrepetible, pero quien lo emita exigirá su aceptación como juicio universal y necesario. Se exige a todo hombre la comprensión del dolor frente a una muerte en particular, porque todo hombre es capaz de sufrir ese dolor cuando reconoce la muerte y surge en sí su propia muerte.

Claramente podemos juzgar a través de la reflexión la muerte, pero según la reflexión estética ésta podría ser referida a lo bello o a lo sublime. La muerte irrumpe en la naturaleza causando dolor y cegando nuestra comprensión, por lo que no podríamos juzgarla como bella ya que este juicio, por una parte, refiere al estado del espíritu donde surge en él un sentimiento que impulsa la vida, y por otra, los límites del objeto que nos despierta aquel placer son comprensibles y adecuados para nuestras facultades expositivas, por lo que el sentimiento que despierta la muerte corresponde más bien al de lo sublime.

En algún momento describimos la muerte como la completa pasividad, en distinción de la vida que supone necesariamente el acto de síntesis, pues bien cuando reconocemos que estamos frente a la muerte sentimos que somos nosotros mismos quienes mueren, pero sin caer en esa pasividad que nos dejaría imposibilitado de sentir o pensar cualquier cosa, por lo que, en términos de lo sublime dinámico, diríamos que la muerte se presenta como una fuerza que no tiene poder sobre nosotros, una fuerza a la que no se le puede resistir, pero que a su vez no nos liquida, ya que no nos enfrentamos a ella sensiblemente, sino sólo en la idea. Por otro lado, la imposibilidad evidente de someter a la muerte a una comparación que decida cual es más o menos muerte la convierte en una magnitud absoluta, y como tal, en objeto de lo sublime matemático.

Como vimos la muerte tampoco puede encerrar interés alguno porque, a pesar que no tuviéramos relación alguna con el occiso, no podríamos dejar de reconocer en él, también, la muerte, por lo que cualquier sentimiento que pudiera venir a intensificar el dolor sentido no agrega ni quita nada a la magnitud y fuerza de la muerte.

La imaginación frente a una fuerza que supera todo obstáculo y una magnitud absoluta es forzada hasta su máximo límite sensible, lo que despierta en nosotros el dolor y la suspensión momentánea de la energía vital, sintiendo que morimos en vida, y reconocemos en el otro esa misma muerte. Pero en el mismo instante que sentimos morir, la vida vuelve a nosotros y nos llena de un regocijo mayor al darnos cuenta que hemos superado su magnitud y su fuerza sin igual.

Durante toda la investigación hemos luchado por resolver la contradicción de afirmar la vida y la muerte en un mismo instante de tiempo, y por tanto en un mismo sujeto. Pareciera que ahora volviéramos a intentar afirmar una contradicción, el dolor y el placer, la muerte y la vida, pero toda contradicción se supera al considerar que lo sublime no refiere a un objeto de la naturaleza, sino a nuestra propia determinación y a las ideas que en nosotros surgen frente a ciertos objetos, pues bien, la muerte es una idea que surge en nosotros frente al *temporis occasus* de otro sujeto y que eleva nuestro espíritu por sobre cualquier determinación sensible al tomar conciencia de nuestra determinación superior.

Todo lo que la muerte puede significar en nosotros, es decir, su carácter informe, su enorme fuerza, su inconmensurabilidad, el dolor que ella nos provoca y el goce de la posibilidad de su

superación, se aúnan en un solo sentimiento: lo sublime. A nuestro juicio la muerte es, en nosotros y para nosotros, sublime.

## Bibliografía

KANT, Immanuel. *Critica de la Razón Pura*. 18ª ed. Traducción Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara. 2000

\_\_\_\_\_ *Critica del Juicio*. 7ª ed. Traducción Manuel García Morente. Madrid, Espasa Calpe. 1997.