

¿ES LA IDEA DE MENTE EL PRINCIPIO SISTEMATIZADOR DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*?

Jacinto RIVERA DE ROSALES
UNED

1. Un nuevo ensayo de sistematización

En 1989, el Prof. Fernando Montero publicó un libro titulado *Mente y sentido interno en la "Crítica de la razón pura"* (Editorial Crítica, Barcelona) en el que defendía la tesis de que el principio sistematizador de la *Crítica de la razón pura* era la Idea de mente. No se trata, por tanto, de un libro de iniciación al pensamiento kantiano, o de mera exposición de alguna parte de su obra, sino de una propuesta fuertemente interpretativa de la primera *Crítica* kantiana, que anuncia incluso posibles repercusiones en la comprensión de las otras dos, las cuales, sin embargo, no están desarrolladas. Esa obra de Montero se ve sostenida por un manifiesto placer de tejer un discurso filosófico, casi de rumiar unas cuantas ideas, lo cual hace que a veces vuelva y retorne sobre lo mismo. En ella late además un espíritu sistemático, muy trabado en su interior, con una tesis central, un desarrollo articulado y un balance final de lo expuesto. Esto nos obligará a examinar en qué medida esta propuesta constituye un desarrollo de la filosofía crítica, y si la interpretación de los textos kantianos que en ella se ofrece es iluminadora o no. En principio se puede decir que estamos ante un ensayo seriamente filosófico y original en su conjunto.

Partiendo de los mismos textos de la *Crítica de la razón pura*, Montero quiere abordar «un tema que Kant no desarrolló de modo

explícito con la suficiente claridad» (p. 58)¹, y que atañe nada menos que a su clave arquitectónica, en una obra además que proclama el carácter sistemático de la razón. Y sin embargo, ése ha sido uno de los destinos más fructíferos de la obra kantiana (como el de otras grandes), el que desde sus primeros admiradores: Reinhold, Maimon, Beck, Fichte, etc., haya espoleado continuamente a seguir pensado, o como decían esos pioneros, a ir más allá de la letra, siendo con ello fieles a su espíritu. También Montero quiere alejarse de las exposiciones escolásticas de la filosofía kantiana, pues proclama la problematidad irreductible del mundo, lo que conlleva la ambigüedad fundamental de todo sistema y de toda interpretación, también de la suya propia (pp. 15-17, 38).

Y es que, ciertamente, el texto kantiano no admite una recepción acrítica, sino que obliga a elegir claves interpretativas, porque en él se encuentran no sólo oscilaciones terminológicas, sino también una filosofía trascendental que hunde aún algunas de sus raíces en planteamientos anteriores y precríticos. Así sucede en mayor o menor medida con toda obra humana; sale del *humus* madre de la misma cultura que pretende sobrepasar, y sin embargo lo lleva pegado no sólo en los bordes, sino también en sus entrañas. Baste recordar que a Kant no le surgió una obra acabada y completa de una vez por todas, como Palas Atenea que salió ya armada de la cabeza de Zeus, sino que en la segunda mitad de los años ochenta fue modificando no poco su proyecto, y escribió dos *Críticas* que al inicio no había previsto, introduciendo importantes cambios respecto de la primera. Él también se encontraba a la búsqueda, rompiendo moldes, hasta en su *Opus postumum*. Eso obliga al lector a elaborar una estrategia interpretativa, a señalar cuáles son los elementos más propios de la nueva filosofía, hacia dónde caminan sus pasos más originales y renovadores.

Esa es la cuestión que se plantearon los primeros postkantianos, y el Prof. Montero vuelve a formularla: ¿desde dónde, desde qué

¹ "p. 58" quiere decir página 58 del libro de Montero. Así lo citaré también en lo sucesivo.

principio, fundamento o idea, alcanzamos una visión coherente de lo que se nos dice en la *Crítica*? En definitiva, ese es el propósito de toda interpretación-comprensión, aunque para ello se deba hacer cortes, establecer planos, privilegiar unas piezas sobre otras, separar la paja del trigo, etc. «El intento de Reinhold viene a coincidir con el que aquí se está proponiendo en el sentido de hacer de la *mente* la Idea central de la *Crítica de la razón pura*, es decir, la Idea que sistematice su arquitectónica total» (p. 94).

Esa visión sistemática es, sin duda, la que Kant proclama y alaba como la más filosófica en un texto que Montero hubiera podido aducir para sus propósitos: «Cuando se trata de la determinación de una facultad particular del alma humana, en sus fuentes, contenidos y límites, no se puede ciertamente, según la naturaleza del conocimiento humano, empezar más que por las partes del alma, por la exposición exacta y completa de esas partes (en la medida en que ello es posible, dada la situación actual de nuestros elementos ya adquiridos). Pero hay una segunda atención que es más filosófica y arquitectónica; a saber: concebir exactamente la idea del todo, y, partiendo de ella, considerar en una facultad pura de la razón todas aquellas partes en su recíproca relación unas con otras, derivándolas del concepto de aquel todo. Este examen y esta garantía sólo es posible por medio del conocimiento más íntimo con el sistema, y aquellos que, en consideración de la primera investigación, se hubiesen hastiado, estimando, por tanto, que no valía la pena adquirir ese conocimiento, no llegan al segundo grado, a saber: la visión de conjunto, que es un regreso sintético a aquello que ha sido antes dado analíticamente»². Pero mientras que Kant apunta a una idea arquitectónico-geográfica, a un principio que dirija la sistematización de la totalidad y sus divisiones, Montero, al igual que los postkantianos, quiere sacar a la luz una realidad que haría de soporte (genético) a los distintos elementos.

² *KpV* A 18-19, *Ak.-Auszg.* V, 10; trad. *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, p. 20; ver también *KpV* A 162.

Con esto (pp. 11 ss, 293-294) él no pretende decir que haya entendido a Kant mejor de lo que él se entendió a sí mismo, pero sí ordenarlo más adecuadamente, a fin de que se pueda leer la *Crítica de la razón pura* mejor de lo que se logra hacerlo en un primer contacto con su textualidad. Para llevarlo a cabo, nos dice, es preciso trastocar los planos y pasar de una preferencia primera por la Estética y la Analítica transcendentales (apreciación positivista) a resaltar la Dialéctica transcendental y sus Ideas, sobre todo la menos atendida de ellas, la de la mente, alma o sujeto pensante, pues las otras dos lograron posteriormente su desarrollo: la de la libertad se convirtió en la clave de bóveda de la *Crítica de la razón práctica*, y la de Dios, como *Intellectus archetypus*, en la *Crítica del Juicio* (pp. 41-42). Esa mente sería, a su vez, el sujeto último de todos los elementos y facultades que hacen posible el conocimiento. Más aún, en *Mente y sentido interno en la "Crítica de la razón pura"* se defiende la prioridad de la Idea de mente respecto a las otras dos, en cuanto identidad oculta que presidiría cualquier actividad humana de conocer, saber, querer y esperar, y que respondería a la cuarta pregunta kantiana «¿qué es el hombre?» (p. 39). En esa obra se sostiene que una mente concebida como identidad es necesaria para un análisis de la razón humana y para una fenomenología de la subjetividad (p. 12). En ella «lo que impera es una interpretación de la índole intencional del conocimiento humano, que postula una subjetividad última que sea a la vez el centro dinámico de toda actividad mental y el centro pasivo de las afecciones que llegan del contorno aportando los datos cognoscitivos» (p. 280).

2. La Idea de mente

Con el término de "mente" Montero traduce la palabra alemana *Gemüt*. A pesar de la ya larga tradición en la traducción de textos kantianos, ésta sigue siendo una palabra conflictiva (pp. 7-10). Verterla por "psiquismo", como hace Pedro Ribas, podría dar pie a una mala interpretación psicologista de la *Crítica*. Hacerlo por

“espíritu”, según Morente, además de entrar en conflicto con *Geist*, apuntaría más bien a las actividades superiores de la razón, descuidando el aspecto sensitivo. Traducirlo por “mente”, como lo hacen N. Kemp (*mind*) y R. Torretti, tiene la ventaja de «significar tanto lo sensible como lo intelectual» (p. 9) y de seguir la indicación del *Opus postumum*³, donde Kant identifica *Gemüt* con el término latino *mens*. Montero rechaza la otra versión latina, quizás más interesante, que el mismo Kant ofrece, la de *animus*⁴, alegando que subrayaría connotaciones de tipo afectivo o sentimental que no corresponden al *Gemüt* kantiano (p. 9). En esta observación olvida la laxitud con la que Kant mismo utiliza de vez en cuando su propio vocabulario; pues si bien reduce a veces el término *Gemüt* a lo teórico⁵, otras más lo emplea significando el ámbito que incluye también a los deseos y a los sentimientos⁶, o sea, como un término que se limita a designar el conjunto de todos ellos⁷. Pienso que estos aspectos volitivos y

³ *Ak.-Ausg.* XXI, 13 y XXII, 112. También en la reciente traducción de Inmanuel Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* (CSIC, Madrid, 1996), el Prof. José Gómez Caffarena vierte el término de *Gemüt* por “mente” (pp. XXX y 53 ss.).

⁴ En *Ak.-Ausg.* XXII, 112, texto que el propio Montero indica, al que habrían de añadirse *Anthropologie* § 74 y *Ergänzungen* aus H. (*Ak.-Ausg.* VII, 252 y 399) y *Über das Organ der Seele* (*Ak.-Ausg.* XII, 32).

⁵ «Por *Gemüt* se entiende sólo la facultad (*animus*) de unificar representaciones dadas y de elaborar la unidad de la apercepción empírica» (*Über das Organ der Seele*, *Ak.-Ausg.* XII, 32). «El *Gemüt*, que es representado como mera facultad de sentir [sensaciones] y de pensar» (*Anthropologie* § 24; *Ak.-Ausg.* VII, 161). Obsérvese la polisemia con la que Kant utiliza este término; en la primera cita, *Gemüt* señalaría la apercepción transcendental en su acción de síntesis conceptual e imaginativa, mientras el segundo texto lo utilizaremos después al hablar de “la raíz común” a sensibilidad y entendimiento.

⁶ Por ejemplo cuando Kant escribe: «La disposición del *Gemüt* para el sentimiento de lo sublime» (*KU* § 29; *Ak.-Ausg.* V, 265). O cuando dice: «Estar sometido a afectos y pasiones es realmente siempre una enfermedad del *Gemüt*» (*Anthropologie* § 73; *Ak.-Ausg.* VII, 251).

⁷ «El *Gemüt* (*animus*) del hombre, que es el conjunto (*Inbegriff*) de todas las representaciones que tienen lugar en él, posee una extensión (*sphaere*) que comprende las tres partes fundamentales: la facultad de conocer, el sentimiento de placer y dolor y la facultad de desear, dividiéndose cada una en dos partes, en el campo de la sensibilidad y el de lo inteligible» (*Anthropologie*, *Ergänzungen* aus H.; *Ak.-Ausg.* VII,

afectivos difícilmente se encuentran recogidos en el término español de “mente”. En todo caso, Montero limita aquí su investigación a lo teórico.

Tampoco es usual la elección del término “mente”, más acorde quizás con cierta filosofía actual, para designar con él el objeto de la primera de las tres Ideas⁸ que la razón elabora al exigir un conocimiento de la totalidad de lo real o de lo incondicionado⁹, la del sujeto pensante o alma, la analizada en los “Paralogismos de la razón pura”. Allí se parte de la necesidad racional en la sistematización de los juicios categóricos, cuando la razón exige un último sujeto que ya no fuera predicable de ningún otro (el concepto lógico de substancia). Esa necesidad lógica se aplica entonces al “yo pienso” o apercepción trascendental, que es el sujeto último pensante¹⁰, pero olvidando

399). Félix Duque, con otros, traduce también *Gemüt* por “ánimo” (véase el «Índice de materias» a su traducción de Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 738; reed. Anthropos, Barcelona). Por consiguiente, el *Gemüt* kantiano tiene ahora cuatro versiones en español: espíritu, psiquismo, mente y ánimo.

⁸ Montero siempre escribe en este caso “Idea”, con mayúscula, aunque en alemán no cabe hacer esa distinción, ya que todos los nombres, sin excepción, se escriben con mayúsculas. Con ello quiere, sin duda, resaltar que no se trata de cualquier idea en el sentido corriente del término, sino una de las tres que se encuentran en la cumbre de la exigencia teórica de la razón. Respetaré aquí, por tanto, ese uso.

⁹ *KV A 322, B 379.*

¹⁰ El paso que se da en la Sección tercera (del Libro primero de la Dialéctica trascendental) del sujeto último lógico al sujeto pensante, Montero lo encuentra infundado y esto le obliga a proponer claves de interpretación (pp. 81-114, 298). Se hubiera facilitado la tarea y hubiese llegado con más precisión a sus mismas conclusiones (ligar este sujeto pensante con la Apercepción trascendental, pero no como motivo adicional, sino central) si se hubiese dado cuenta de que al inicio de dicha Sección tercera (A 333, B 390) se dice claramente que en ella pasamos de un análisis lógico, o mostración de la dialéctica lógica, a tratar propiamente la dialéctica trascendental, que es la que le interesa a Kant. La primera es sólo un mapa, un hilo conductor para encontrar esta última, la cual ya no se ocupa de la estructura meramente lógica de los juicios y silogismos, sino de la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido y la pretensión de la razón de ir más allá de toda experiencia. Ver cómo surge esa exigencia racional, que cuaja en la primera de sus Ideas, es lo que Montero denomina «La deducción metafísica de la Idea de sujeto pensante» (capítulo segundo del libro), por analogía con la deducción metafísica de las categorías.

su modo de ser ideal-transcendental e interpretándolo como cosa, como alma o substancia simple, espiritual e inmortal. Digamos que las otras dos Ideas son la del mundo como totalidad y la de Dios. La libertad se encuentra en la tercera de las antinomias relativas al mundo, aquella que surge en el intento de encontrar una explicación última en la causa de los cambios fenoménicos. Para esa primera de las Ideas, tratada por la Psicología racional, Kant y sus comentaristas utilizan normalmente los términos de “yo”, “sujeto pensante” o “alma”. Incluso Roberto Torretti, al que Montero invoca como precedente para su traducción de *Gemüt* por “mente”, no emplea ese término a la hora de explicar la primera Idea de la razón¹¹. Donde puede encontrarse es en algunos comentaristas anglófonos¹².

El texto que más apoya esta elección terminológica del Prof. Montero, y que él también cita repetidamente, es *KrV A* 672, B 700. Estamos al final de la «Dialéctica transcendental», en el segundo de sus dos Apéndices: «El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana»; esos Apéndices serán «los textos más frecuentados en este trabajo» (p. 25). Se ha llegado al resultado de que la razón, en su constitutiva petición de conocer y sintetizar la totalidad de la experiencia, sólo lograría satisfacerse si en su regreso discursivo de lo condicionado a su condición, con el que va tejiendo la trama del

¹¹ Véase Roberto Torretti, *Kant*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980, pp. 524-529.

¹² En la Bibliografía (pp. 324-327) hay una gran presencia de literatura en inglés, 25 entradas, el mismo número de títulos que en alemán, más 9 en francés y 7 en español. Por ejemplo, Henry E. Allison, en su libro *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa* (Anthropos, Barcelona, 1992), cuyo original en inglés (*Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven, 1983) incluye Montero en su bibliografía (p. 324), sostiene lo siguiente: «Por *alma*, Kant entiende una substancia inmaterial individual con capacidad de pensar, sentir, etc. Sin embargo, no parece ir en contra de la doctrina kantiana el considerar *mente* y *Yo* como sinónimos de *alma*» (p. 396). Después hace referencia crítica al libro de T. D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason* (Oxford, Clarendon Press, 1958), donde se afirma que «el sentido interno nos proporciona representaciones sensibles del alma, mente o Yo» (pp. 398-399), que coincide con la tesis de Montero (aunque éste no recoge en su bibliografía el libro de Weldon), pero que Allison ya no comparte (pp. 399-402).

mundo, se encuentra con una condición que, al ser incondicionada, detiene y da por concluido el proceso. Pero esa exigencia racional no la satisface ninguna experiencia real, ningún fenómeno, justamente porque éstos surgen, se objetivan, en la medida en que la realidad es captada desde el punto de vista de la heteronomía, o sea, desde la relación y la dependencia de lo otro; luego dicha petición racional carece de realidad empírica adecuada. Por eso las Ideas de la razón no sirven en el ámbito teórico para (re)conocer objetos propios y específicos a ellas, o como dice Kant, no tienen aquí un uso constitutivo (otra cosa ocurrirá con la idea de libertad en el ámbito práctico), aunque sí un uso regulativo indispensable: dirigen al entendimiento, o sea, guían nuestro conocimiento de la experiencia desde un *focus imaginarius*, situado idealmente fuera de la experiencia, con el fin de darle la mayor unidad y amplitud¹³. Es decir, gracias a nuestra petición de totalidad sistemática nos damos cuenta de los límites de todo fenómeno, así como de toda experiencia real, y de las limitaciones y fragmentariedad de nuestro saber; esto nos pone a la búsqueda y nos señala la meta: alcanzar un conocimiento cada vez más global y metódico (científico) de la realidad del mundo.

Lo que caracteriza, por tanto, a la razón teórica es la sistematización de los conocimientos a partir de principios¹⁴, una unidad sistemática dirigida en última instancia por las Ideas. En este sentido la razón no es dialéctica, sino absolutamente necesaria¹⁵. En efecto,

¹³ *KrV* A 644, B 672.

¹⁴ Cuando Kant habla, en la Analítica, de los principios y del entendimiento como fuente de esos principios (por ejemplo en *KrV* A 158-159, B 197-198) usa el término de raíz germánica: *Grundsätze*. Mientras que en la Dialéctica trascendental, cuando aborda la razón como facultad de los principios (p.e. *KrV*, A 299, B 356), utiliza preferentemente la palabra de raíz latina: *Principien*. Así se podría encontrar una cierta respuesta a la dificultad planteada por Montero en p. 66.

¹⁵ «Las Ideas de la razón pura, escribe Kant al inicio de ese segundo de los Apéndices, no pueden ser nunca en sí mismas dialécticas, sino que únicamente ha de ser su mero mal uso el que haga que de ellas nos surja una ilusión engañadora; pues nos vienen dadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que ese tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación pueda contener él mismo engaños e ilusiones originarias» (*KrV* A 669, B 697).

con las formas a priori estudiadas en la Estética y la Analítica trascendentales (espacio y tiempo, esquemas, categorías y principios) sólo llegamos a sintetizar e interpretar la experiencia u objetividad en general, es decir, sólo lograríamos decir “esto es un objeto”. No tendríamos mayor articulación de los fenómenos, careceríamos de los conceptos que Kant llama empíricos, tendríamos la ley general de la causalidad pero aún no sus especificaciones reales, o sea, las leyes particulares de la experiencia concreta¹⁶. Es lo que Montero llama “excedentes” de la experiencia categorialmente comprendida, y que juega un papel importante en su construcción.

Esa experiencia concreta es la que debe ser sistematizada por la razón, a partir de lo ya elaborado por el entendimiento, de sus juicios, a fin de ordenarla enteramente, poderla dominar (científica y técnicamente) y saber a qué atenernos. El que esto sea posible es una exigencia transcendental, una necesidad básica de la subjetividad para su propia realización. Pues si la naturaleza no fuera adecuada (*zweckmäßig*) a nuestras capacidades de conocer (la finalidad de la que habla la *Crítica del Juicio*) al menos en alguna medida, si la diferencia entre los fenómenos fuera tan grande que hiciera imposible toda semejanza u ordenación conceptual más particularizada (específica y genérica) de la naturaleza, entonces careceríamos de razón, de uso coherente del entendimiento en la verdad empírica, de ciencias de la naturaleza, de reglas de comportamiento técnico, de líneas de actuaciones concretas para la realización de nuestra vida y de nuestra libertad en el mundo¹⁷.

Los objetos de las Ideas de la razón, nos sigue diciendo Kant en ese segundo de los Apéndices¹⁸, no constituyen una realidad, sino esquemas que nos sirven para la sistematización de esa experiencia concreta, haciéndola depender del incondicionado que representa, *como si* los fenómenos de aquélla se derivaran de éste. Por tanto, esas

¹⁶ Véase, por ejemplo, *KrV* B 165.

¹⁷ Véase *KrV* A 651-654, B 679-682, más *KU*, Introducción V (final, B XXXV).

¹⁸ *KrV* A 670, B 698.

Ideas no indican objetos, sino la forma en la que hay que buscar el enlace de los objetos de la experiencia, y por eso son principios reguladores necesarios de nuestro conocimiento. Mostrarlo es llevar a cabo algo análogo a lo que se hizo en la deducción trascendental de las categorías.

Kant se propone entonces clarificar esto con cada una de las tres Ideas, y es aquí cuando viene nuestro texto: «*En primer lugar*, de acuerdo con las mencionadas Ideas en cuanto principios, ligaremos (en la psicología), bajo el hilo conductor de la experiencia interna, todos los fenómenos, acciones y receptividad de nuestra mente (*Gemüt*), como si ésta (*dasselbe* [no cabe duda en la interpretación, que apoya claramente la postura de Montero]) fuese una substancia simple, que existiera, con identidad personal, permanentemente (*beharrlich* [el esquema de la substancia]) (al menos durante la vida), mientras que cambian continuamente sus estados, de los que forman parte los estados del cuerpo sólo como condiciones externas»¹⁹.

Montero interpreta ese “como si” en el sentido de una *analogia entis* que tiende, aunque de manera no totalmente determinada, a señalar hacia una realidad, y no a una mera idealidad (pp. 116-117, 272-292, 310-311). «Es interesante apuntar que todo ello supone una rehabilitación del númeno» (p. 291), a medio camino entre su sentido positivo (conocimiento directo de una realidad objetiva no empírica) y su sentido negativo (un simple señalar el límite a nuestro conocimiento objetivo), como «una objetividad meramente inteligible, independiente de su verificación empírica» (p. 275), con «status ontológico» (p. 116); «una objetividad que no necesita del cumplimiento empírico para configurarse como tal [si bien indirectamente lo tendría gracias al sentido interno], y para ser puesta como término de una intencionalidad simplemente pensada» (p. 272). Veamos sus razones en pro de esta tesis que, al menos en un primer momento, parece vulnerar la limitación crítica.

¹⁹ *KrV* A 672, B 700.

3. La raíz común o facultad básica

La tesis de Montero es que hemos de conceder cierta realidad a la Idea de mente (sigamos la denominación que él le da), dado que sería la facultad básica, la raíz de la sensibilidad y el entendimiento. Gracias a ella, la razón lograría la sistematización última que también exige en relación a las facultades del sujeto, como veíamos ya en la cita anterior de Kant. Con ello se alcanzaría la clave de bóveda del sistema, al menos de su parte teórica, es decir, de la *Crítica de la razón pura*. Sigamos viendo algunos textos más.

Que la razón, por medio de la primera de sus Ideas, va en busca de una única facultad básica es lo que se nos explica en otro texto de ese segundo Apéndice de la Dialéctica, pero sin que aparezca en él el término de *Gemüt*, sólo los de sujeto (pensante) y alma. Allí Kant quiere mostrarnos cómo y en qué medida cada una de las Ideas sirve de esquema para dirigirnos hacia la unidad sistemática de toda la experiencia. La primera de ellas se dirige a lo que soy yo en cuanto ser pensante o alma. En la mera experiencia interna de las representaciones, ya lo había dicho Hume, no encontramos ninguna unidad permanente. Entonces la razón toma «el concepto de la unidad empírica de todo el pensar», o sea, la unidad del «yo pienso» o apercepción transcendental en su función de conocer lo empírico, e interpreta esa unidad como si se tratara «de una substancia simple que, inmutable en sí misma (personalmente idéntica), se encontrara en relación con otras cosas reales exteriores a ella; en una palabra: de una inteligencia simple e independiente. Pero en eso, la razón no tiene presente otra cosa que principios de la unidad sistemática para la explicación de los fenómenos del alma; a saber: considerar todas las determinaciones como en un único sujeto, todas las facultades, en la medida de lo posible, como derivadas de una única facultad fundamental (*Grundkraft*), todo cambio como perteneciente a los estados de un mismo ser permanente, y a representar todos los *fenómenos* en el espacio como enteramente distintos de los actos del pensar»²⁰. ¿Y

²⁰ K7V A 682-3, B 710-1.

qué se consigue con eso, que no deja de ser «una simple idea»²¹? No mezclar, en la explicación de lo que corresponde al sentido interno, leyes empíricas relativas a fenómenos corporales, que son de otra naturaleza; una distinción parecida, pues, a la que perseguía Descartes al diferenciar netamente la *res extensa* (estudiada en su física puramente mecánica) por un lado, y por otro la *res cogitans* o substancia pensante. Pero Kant no confiere a esa distinción un alcance metafísico o relativo a cosas en sí, pues se trata sólo de una Idea regulativa para la correcta comprensión de los fenómenos.

En otro de los pocos textos claves que Montero encuentra a favor de su interpretación²², se nos vuelve a hablar de que la razón nos pone a la búsqueda de una facultad básica. De nuevo estamos en los Apéndices de la Dialéctica, esta vez en el primero de ellos: «El uso regulador de las Ideas de la razón pura». Kant se propone aclarar la sistematización de los conocimientos por las Ideas mediante un caso: el de la búsqueda de una fuerza básica o fundamental (*Grundkraft*) para las distintas manifestaciones de una substancia, o sea, la búsqueda de una fuerza única que explique los distintos efectos de una substancia, o las distintas fuerzas de la naturaleza, algo similar a lo que está intentado la física actual. Así, por ejemplo, y aquí viene nuestro texto, en el *Gemüt* humano encontramos sensación, conciencia, imaginación (*Einbildung*), memoria, ingenio, discernimiento, placer, deseos, etc. Entonces, guiados por este uso regulativo y heurístico de la razón teórica, nos preguntamos si no habría allí una “identidad oculta”, una fuerza o facultad²³ básica, por ejemplo, «si imaginación (*Einbildung*), unida con conciencia, no sería memoria, ingenio, discernimiento, quizás incluso entendimiento y razón»²⁴.

²¹ *KrV* A 683, B 711.

²² Pero, nos dice, «aunque sean escasas las ocasiones en que se propone de modo explícito a la mente como la Idea que puede sistematizar toda actividad cognoscitiva, importa subrayar la frecuencia con que aparece [habría que decir: el término de *Gemüt*] a lo largo de la *Crítica de la razón pura*» (pp. 314-315).

²³ Esos dos significados tiene aquí la palabra *Kraft* y que en este caso no recoge Pedro Ribas en su traducción.

²⁴ *KrV* A 649, B 677.

Además, a esa exigencia racional de comprensión, sigue diciendo Kant, tiene que responder la naturaleza, aunque no sabemos hasta dónde, en qué medida. Ahora bien, en ese pasaje yo no veo, como quiere Montero (pp. 102-118), la afirmación de que el *Gemüt* sea la facultad básica, sino que es presentado como el “lugar” en el que ésta ha de ser buscada (*in dem menschlichen Gemüte*), o sea, significando más bien un nombre colectivo (como rebaño o enjambre), un conjunto (*Inbegriff*)²⁵; yo diría incluso que ese sentido del término es el habitual en Kant. Textualmente se lanza más bien la propuesta de ver si no sería la imaginación esa facultad básica, según quiere Heidegger, y entre nosotros Marzoa, interpretación que, como veremos, Montero rechaza.

Algo similar ocurre, a mi parecer, con otra de sus citas más utilizadas, la del inicio de la *Lógica trascendental*: «Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales (*Grundquellen*) del *Gemüt*, de las cuales la primera es [la capacidad] de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda, la capacidad [o facultad, *Vermögen*] de conocer un objeto por medio de esas representaciones (espontaneidad de los conceptos)»²⁶. De nuevo el *Gemüt* no creo que deba interpretarse aquí como la raíz de ambas facultades, según sostiene Montero, sino como el lugar donde se manifiestan las dos fuentes del conocimiento. Estas son calificadas por Kant de fundamentales o básicas²⁷, con lo cual quiere significar que la experiencia no nos deja ir más allá, y que ellas no pueden ser deducidas de ninguna otra²⁸. Más aún, que sólo la experiencia nos

²⁵ Véase la nota 7.

²⁶ *KrV* A 50, B 74.

²⁷ Esto se desdibuja en la traducción de P. Ribas, dado que traduce «básicamente de dos fuentes». Pero Montero no sigue aquí a Ribas (pp. 50, 294-295).

²⁸ «Que se haya de hacer comprensible la posibilidad de las fuerzas fundamentales, es una exigencia enteramente imposible; pues ellas se llaman precisamente fuerzas fundamentales porque no pueden ser deducidas de ninguna otra, es decir, no pueden ser en absoluto comprendidas», captadas conceptualmente (Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Teorema 7, Observación 1; *Ak.-Ausg.* IV, 513; hay traducción de esta obra en Alianza). Véase también o. c. «Observación general para la dinámica» (*Ak.-Ausg.* IV, 524).

las puede ofrecer, pues «todo conocimiento humano alcanza su límite tan pronto como llegamos a las fuerzas fundamentales (*Grundkräfte*) o facultades fundamentales (*Grundvermögen*); ya que su posibilidad no puede ser comprendida mediante ninguna otra cosa, pero tampoco pueden ser inventadas y admitidas arbitrariamente»; en lo teórico, sólo lo han de ser por la experiencia²⁹.

Que la facultad fundamental sea una exigencia de la razón que se objetiva en la primera de sus Ideas le sirve a Montero para rechazar la postura que Heidegger toma en *Kant y el problema de la metafísica*, el único intérprete de Kant con el que dialoga. Éste defiende que la raíz común de sensibilidad y entendimiento es la imaginación transcendental. Ella sería, por tanto, la facultad fundamental de la que saldrían todas las demás. En dos momentos de la *Crítica* habla Kant de esa raíz común. El primero de ellos y el más conocido se sitúa al final de la Introducción: «hay dos troncos (*Stämme*) del conocimiento humano, que quizás surgen de una raíz común (*gemeinschaftlichen Wurzel*), pero desconocida para nosotros, a saber, sensibilidad y entendimiento. Por la primera nos son *dados* objetos, y por el segundo los *pensamos*»³⁰.

El que esa raíz común sea desconocida por nosotros no se aviene bien con la propuesta de Heidegger de que ella sea la (conocida) imaginación transcendental, argumenta Montero (pp. 50-51, 124), pues por más que Kant calificara al esquematismo de «arte escondido en lo profundo del alma humana»³¹, no deja de ser algo a cuyo conocimiento accedemos justamente en la *Crítica*. Dado que dicha raíz se sitúa más allá de nuestra experiencia, en lo suprasensible³², apunta a lo expresado por una Idea de la razón. Menos aún se compecede con la tesis de Heidegger cuando Kant escribe que «hay

²⁹ *KpV* A 81: *Crítica de la razón práctica*, Primera parte, Libro primero, I.- De la deducción de los principios de la razón pura práctica (el párrafo 13). Véase también para esta idea y la anterior el breve escrito de Kant *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (Ak.-Ausg. VIII, 180-182)*.

³⁰ *KrV*, A 15, B 29.

³¹ *KrV* A 141, B 180.

³² Véase al respecto *KU* § 57 (final).

tres fuentes (capacidades o facultades del alma) originarias que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia y que no pueden ser deducidas de ninguna otra facultad del *Gemüt*, a saber, el sentido, la imaginación y la apercepción³³. Este texto, apostilla Montero, «menciona las tres facultades en un mismo nivel, sin que la imaginación sea destacada como una posible raíz de las otras dos. Antes bien, las tres quedan subordinadas al alma o a la mente, en la que parecen tener la raíz y el fundamento de su existencia» (p. 314 nota). Que sea así, lo ve también Montero en las palabras iniciales de la *Lógica trascendental*³⁴, que ya he comentado.

El otro lugar donde Kant vuelve a hablar de esa raíz se sitúa hacia el final de la *Crítica*, en la «Arquitectónica de la razón pura»: «comencemos sólo por el punto donde la raíz general (*allgemeine Wurzel*) de nuestra capacidad de conocer se divide y le salen dos troncos (*Stämme*), uno de los cuales es la razón. Entiendo aquí por razón toda la capacidad superior de conocer, y por tanto contrapongo lo racional a lo empírico³⁵. En ninguno de los dos textos kantianos se nos dice cuál o qué sería esa raíz común a la pasividad (sensibilidad) y a la espontaneidad (facultad superior) de nuestra capacidad de conocer. Pero este segundo nos señala que uno de los troncos es la razón. Esto podría representar cierta dificultad a la tesis de Montero. Él no discute este detalle, pero supongo que hubiera podido contestar que la raíz, según su propuesta, no es la razón misma, sino el objeto señalado por una de sus Ideas.

Otro texto, esta vez del § 24 de la *Antropología*, hubiera sido interesante haberlo introducido para su discusión, pues se unen en él la primera Idea de la razón y el término de *Gemüt*, y éste además en cuanto facultad básica de las otras dos. Dice así: en la consideración psicológica del sentido interno «se cree percibir en sí un alma, y se ve al *Gemüt*, representado como mera facultad de sentir y de pensar,

³³ *KrV* A 94.

³⁴ *KrV* A 50, B 74.

³⁵ *KrV* A 835, B 863.

como una substancia particular que habita en el hombre»³⁶. Ahora bien, frente a la tesis de Montero, encontramos ahí de nuevo, en el «se cree» (*man glaubt*), el distanciamiento crítico ante la psicología racional y su modo de entender el *Gemüt*. ¿Hasta qué punto, entonces, aparecen o se pueden ver en el pensamiento Kant rasgos y elementos similares a los de su contrario, que pertenecía asimismo a su propio pasado?

4. El sujeto kantiano y la cuestión trascendental

Estas que acabamos de ver en el punto anterior son las citas fundamentales sobre las que se apoya la argumentación de *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. No dicen demasiado, Montero lo reconoce (p. 31), pero él justamente se había propuesto abordar un tema no muy desarrollado por Kant (p. 58). Ahora bien, si pasamos a considerar la *Crítica* en su conjunto y lo que ella nos aporta, ¿cabe pensar que su clave de bóveda, «su eje sistemático» (p. 296), es el objeto de una Idea que además, según hemos visto en las citas aducidas, sólo sirve para sintetizar *parte* de la experiencia, la del sentido interno, una parte que depende de la externa, según se nos hace ver en la Refutación del idealismo? Si vamos por ese camino, ¿no llegaríamos realmente a la Idea de Dios, con la que tendemos a sistematizar *toda* la realidad, y a la que Kant por ello denomina «el ideal de la razón pura»?³⁷ Pero en ese caso, ¿haríamos otra cosa que “metafísica dogmática”? La *Crítica* intenta más bien mostrarnos que son meras Ideas que el sujeto trascendental necesita utilizar como recursos subjetivos en vistas a la sistematización de la experiencia. Pero entonces nos descubre que el pivote último es ese sujeto trascendental. Este, por lo demás, ya no es fenómeno, ni externo ni

³⁶ *Ak.-Aus.* VII, 161. En la traducción española de José Gaos (Alianza) se ha omitido el término *Gemüt*. Michel Foucault, en su versión de la *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Vrin, Paris, 1988 -cinquième tirage-, p. 42), pone “esprit”.

³⁷ *KrV A* 567, B 595 ss.

interno, y por consiguiente no cae dentro de la posible sistematización de la Idea de alma o mente.

Por el contrario, Montero piensa que «la Idea de mente es decisiva para entender de modo radical los procesos cognoscitivos humanos [...] deparándole [a la *Crítica de la razón pura*] los últimos fundamentos en que se asienta la teoría del conocimiento que se plantea en la *Estética* y en la *Analítica trascendental*» (p. 296). Por ejemplo, al inicio de la *Lógica trascendental*, Kant habla de que las categorías, o sea, el conjunto del conocimiento que ofrece el entendimiento puro «constituirá un sistema comprendido y determinado bajo una idea»³⁸. Montero piensa que Kant se refiere aquí a la Idea de mente (pp. 294 y 312-313). Pero si leemos todo ese inicio de la *Lógica trascendental*, vemos que el problema que plantea ahí Kant es el de que la *Analítica* ha de lograr establecer de manera sistemática y completa, sin mezcla de elementos sensibles, todas las categorías o conceptos primarios puros, y sólo ellos. Por eso, esta ciencia «únicamente es posible mediante una *idea de la totalidad* [o del conjunto, *Idee des Ganzen* del conocimiento a priori del entendimiento y mediante la clasificación determinada a partir de ella [de la idea de conjunto]- de los conceptos que lo componen»³⁹. Para llegar a la tabla de las categorías hay que ir provistos de un principio, y no proceder rapsódicamente como Aristóteles⁴⁰. Dicho principio o idea de conjunto no sería entonces una entidad (la Idea de mente), como lo interpreta Montero, sino una comprensión de lo que es un concepto en general, y en particular un concepto primario o categoría, una comprensión capaz de proporcionarnos la estrategia necesaria, esto es, «una regla»⁴¹ para encontrar y relacionar sistemáticamente dichas categorías. En efecto, «el hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento»⁴²

³⁸ *KrV A* 65, B 90.

³⁹ *KrV A* 64-65, B 89.

⁴⁰ *KrV A* 80-81, B 106-107.

⁴¹ *KrV A* 67, B 92.

⁴² *KrV A* 67, B 92.

es la tabla de los juicios, o sea, considerar a los conceptos como funciones de juicios, y a los conceptos primarios como las funciones o reglas que hacen transcendentamente posible las distintas clases primarias de juicios⁴³.

Pero, más allá de ese detalle, ¿puede el planteamiento transcendental del conocimiento ser descrito como la relación de una sustancia inteligible afectada por los objetos que le rodean (p. 280), de modo que la revolución copernicana de Kant se funde en la Idea de mente (p. 322)? ¿Cómo pueden rodear los objetos a algo inteligible y afectarlo? Yo diría más bien que Kant ha desubstancializado al sujeto cognoscente y ha mostrado suficientes pistas para pensarlo según otro modo de ser («el ser se dice de varias maneras», Aristóteles). Él no es una cosa o substancia como pensaba Descartes, ni sensible ni inteligible (Hume había criticado suficientemente ese supuesto), sino una acción o función lógico-transcendental. Sólo ella puede crear el espacio ideal gracias al cual la realidad del mundo se manifiesta, es decir, sólo ella puede ser el fundamento constitutivo de una relación objetiva, de la objetividad que pretenden nuestros juicios. Si ese «yo pienso» fuese en última instancia una substancia, las idealidades a priori estudiadas en la *Crítica* serían formas innatas de ese objeto o ente particular (individuo o especie), pero no las de la objetividad en general. Habríamos descrito las formas de un objeto, pero no las que hacen posible el conocimiento de cualquier objeto en general, las cuales han de tener otro modo de ser. Caeríamos necesariamente en un subjetivismo (no transcendental) y en el escepticismo, o bien tendríamos que recurrir a Dios⁴⁴.

⁴³ *KrV* A 68, B 93 ss.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, el rechazo kantiano al innatismo racionalista al final de su deducción transcendental de las categorías (*KrVB* 167-168). Por eso mismo, tampoco en la *Estética* transcendental hace Kant un análisis del sujeto empírico estudiando los cinco sentidos con los que está provista nuestra sensibilidad. En caso contrario, hubiera realizado un análisis (científico incluso) de un objeto más del mundo, pero no contestado a la pregunta filosófica por la totalidad, por la objetividad en general. En vez de eso, estudia las formas del espacio y el tiempo como condiciones de posibilidad de la estructuración objetiva (y científica) del mundo, también del conocimiento objetivo de nuestros cinco sentidos.

Justamente el error que se comete en los Paralogismos de la razón es la pretensión racionalista de sustancializar en última instancia a esa autoconciencia transcendental. Su «yo pienso» es, según Kant, el único «texto» del que dispone la razón teórica para tramar la primera de sus Ideas y toda la psicología racional⁴⁵. Si el sujeto último kantiano es esa substancia «que oculta su identidad bajo la pluralidad de las representaciones» (p. 298), si la limitación crítica reside simplemente en la afirmación de que esa substancia no se objetiva directamente sino a través del sentido interno o representaciones (que mantienen con ella una relación de inherencia, como la de los accidentes a la substancia), y en esa medida es algo problemático⁴⁶, entonces poco o nada hemos avanzado en relación con el planteamiento ontológico y gnoseológico de Descartes y su *res cogitans*, según el cual «no conocemos la substancia inmediatamente por ella misma, sino solamente porque es el sujeto de algunos actos»⁴⁷. Y sin embargo, es cierto, algunos intérpretes de Kant no están lejos de esa asimilación. Incluso quizás algunos textos de Kant⁴⁸, y por eso es ne-

⁴⁵ Véase KrV A 341-343, B 399-401.

⁴⁶ Si bien a veces Montero acentúa esta reserva crítica, ella es sólo gnoseológica y no ontológica, pues mantiene el carácter último sustantivo del sujeto kantiano. Ciertamente escribe a veces, por ejemplo, «que todo el desarrollo de la *Crítica* está presidido por lo que se puede llamar el uso regulador de esa Idea» (p. 315). Pero también hemos visto y veremos textos donde afirma claramente la realidad ontológica (no meramente ideal y regulativa) del objeto de esa Idea; de igual modo que hay otros donde se queda a medio camino como, por ejemplo, cuando escribe: «... conviene insistir en que la hipotética problematización de las ideas no supone menoscabo alguno para su valor objetivo. Más bien lo lleva implícito, de manera que sólo se puede hablar de una objetividad problemática o hipotética en tanto que se postula una entidad absoluta que rehuye una ostensión inmediata de su objetividad» (p. 123).

⁴⁷ *Segundas Objeciones y Respuestas a las Meditaciones metafísicas*, en *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, Éditions Garnier, Paris, 1967, tomo II, p. 605. «Pues, como ya he señalado en otras partes, no conocemos en modo alguno las substancias inmediatamente por ellas mismas, sino que, por el hecho de que percibimos algunas formas o atributos que deben ser adjuntados a alguna cosa para existir, le damos el nombre de substancia a esa cosa a la cual se adjuntan» (*Cuartas Objeciones y Respuestas*, o. c. p. 662), pues «la nada no puede tener atributos, ni propiedades o cualidades» (*Principios de la Filosofía*, o. c. tomo III, p. 123).

⁴⁸ Pienso, por ejemplo, en la insistencia con la que Kant habla de cosas en sí y en

cesaria una estrategia interpretativa que oscurezca lo nuevo bajo el peso y la sombra de lo viejo.

el postulado de la inmortalidad. El mismo término de “facultades” no me parece el más afortunado, pues tiende a suponer un sujeto sustantivo como soporte de las mismas, un sujeto que puede actuar o no. Por el contrario, el sujeto kantiano es sólo acción, ideal en la apercepción trascendental y real en la libertad. Contra esta posición, el Prof. José Gómez Caffarena vuelve a argumentar, con la finura que le caracteriza, en su reciente «Estudio preliminar» (pp. XLVIII-LIV) a la *Dissertatio* kantiana (véase nota 3). El está interesado en mostrar que el proyecto del criticismo no se agota en lo epistémico, sino que se extiende al estudio del sujeto humano y de su realidad, una realidad que no se circunscribe a lo empírico (pp. XLIII-XLV, y XLVIII nota 66). Para eso, según él, es preciso darse cuenta de que tampoco la apercepción trascendental queda reabsorbida en su función epistémica, sino que es además el fundamento de una autoafección del sujeto sobre sí mismo, gracias a la cual surge el sentido interno (*KrV* B 67-69, 153-156), como veremos; luego aquí el sujeto trascendental hace también las funciones de objeto trascendental o *realidad* prefenoménica afectante (pp. XLVIII y L). Coincido con él en que “afección” significa, desde el punto de vista crítico, limitación, finitud de un sujeto que no crea *ex nihilo* la realidad del mundo, sino sólo la idealidad de su conocimiento, y que, por tanto, aquélla le ha de venir dada. Pero mientras que en la afección externa se me revela la *realitas* del mundo que yo no protagonizo, con respecto a la afección interna Kant nos dice que es el entendimiento, o sea, la espontaneidad lógico-transcendental de la Apercepción, la que, bajo el nombre de síntesis trascendental de la imaginación, determina y con ello afecta (delimita, configura) al sentido interno (*KrV* B 153-154 y 162 nota). Describiéndola de una manera más plástica, la limitación interna sería un acto de reflexión o, como nos dice Kant (*KrV* B 156-157 nota), de atención, gracias a la cual controlo y no dejo que mi actividad ideal se derrame en el infinito campo de representaciones empíricas o internas posibles (entre las que hay que contar por ejemplo las fantasías), fijo su incesante flujo (algo similar a lo que hace el genio en el arte: *KU* § 49, B 198-199), lo ligo con algo concreto y lo objetivo, pues no sería capaz (=finitud) de atender a todo, y «convierto las representaciones del sentido externo en una conciencia empírica de mi estado» (*Loses Blatt Leningrad* 1, I, 10-11, en *Kant Forschungen*, Band 1, Meiner, 1987, p. 18). ¿Y qué tipo de realidad le corresponde a ese acto? Ciertamente «el “Yo pienso” expresa el acto de determinar mi existencia. Luego la existencia ya está dada con él (*dadurch*)» (*KrV* B 157 nota), pero eso es así porque «no tendría lugar el acto «yo pienso» sin alguna representación empírica, que proporcionara la materia al pensamiento» (*KrV* B 423 nota). En consecuencia, el acto realizándose, o sea, el hecho de que el acto se realiza implica ya la existencia real dada en cuanto *conditio*

Esa subjetividad última, no puede ser buscada en el orden de los objetos, ni siquiera entre los objetos de una Idea. Desde el lado teórico, aquélla se presenta como una función ideal-transcendental: el «yo pienso» o aperccepción transcendental. En efecto, en la Deduc-

sine qua non. Sólo soy consciente de mí como inteligencia en el acto o espontaneidad de ligar o enlazar (*verbinden*) la multiplicidad sensible (*KrV* B 157-159 y nota). Por tanto, si al “Yo pienso” le conferimos una significación existencial (“yo existo”, “existo pensando”), como quiere la Psicología racional, ya estamos incluyendo allí subrepticamente una intuición empírica en general (indeterminada, es decir, una cualquiera), pues sin ésta aquél no puede darse como acto, y cometeríamos un paralogsimo. Eso es lo que yo leo por ejemplo en *KrV* B 422-423 nota o en B 429-430, textos aducidos por Caffarena. Ese acto, como tal acto, es ciertamente “algo real”, nos dice Kant en esa nota, pero a renglón seguido añade que «no como fenómeno, tampoco como cosa en sí misma (*noúmeno*)» (*KrV* B 423 nota). Lo real se dice, entonces, de varias maneras. Por consiguiente, si reservamos para el yo actuante o libre el modo de ser de realidad nouménica, ya no podremos aplicárselo al “yo pienso” teórico sin introducir confusión. Podríamos caracterizarle, por ejemplo, como acción idealizante, para distinguirlo de la mera forma ideal; *es un acto cuyos “productos” no son acciones reales* o de transformación real del mundo, ni práctica ni pragmático-técnica, sino que origina conciencia, sentido, conocimiento, formas, la idealidad o “transparencia” ilimitada frente a la cual, por contraste, se manifiesta mi realidad y la de lo otro. En verdad nunca va sola, la realidad subjetiva es sintética, y por tanto hemos de pensarla unida a todos los elementos que Kant estudia en sus tres *Críticas*: no podría darse un conocer sin un actuar ni un sentir, ni a la inversa; el interés teórico sólo encuentra su pleno sentido en el práctico, dice Kant (*KrV*, “Dialéctica” III, A 219; *Ak.-Auszg.* t. V, p. 121). La espontaneidad del pensar no podría darse sin la libertad real y la autoconciencia de la propia realidad no fenoménica, pero a ésta la llama Kant conciencia moral: «El conocimiento de sí mismo según la constitución de lo que el hombre es en sí mismo, no puede ser adquirida [...] sino única y exclusivamente por al conciencia de su libertad, que sólo se le manifiesta mediante el imperativo categórico del deber, es decir, sólo mediante la razón práctica suprema» (*Anthropologie*, «*Ergänzungen aus H*», *AK. Ausg.* VII, 399). En esa acción real del “yo actúo” habríamos de fundar ontológicamente la espontaneidad ideal del “yo pienso” y la realidad de la limitación sentida (Fichte), así como la fuerza o energía necesaria para la atención o autolimitación y la capacidad de la revolución interior (práctica, y no teórica) a la que hace referencia el Prof. Caffarena (p. LIII-LIV). Pero en su mera vertiente objetivante u objetivadora, esa autoconciencia lo es sólo del *Verbinden*, que es una acción o función idealizante, no una acción real. Eso se puede y se debe analizar separadamente (sin olvidar tampoco su unión), porque en una unidad sintética sus elementos no están confundidos; en caso contrario no habría conciencia ni subjetividad, pues conciencia es distinción.

ción trascendental de las categorías (edición B) se nos dice que a ese "yo pienso" ha de ser referida toda representación, es decir, que él ha de poder acompañar todas mis representaciones para que sean *mías*, para que yo llegue a ser consciente de ellas y sin lo cual no serían nada. Dicha función es el fundamento último trascendental de la objetividad de nuestros juicios. Luego «este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano»⁴⁹, texto que cita el propio Montero (p. 55), pero sólo para fundamentar por qué la primera Idea de la razón es determinada como sujeto pensante. No retiene en modo alguno este término de «apercepción trascendental», aduciendo (p. 21) un texto de Husserl en el que se le tacha de mitología⁵⁰. Kant, por su parte, no deja de designarla como «la facultad radical (*Radikalvermögen*) de todo nuestro conocimiento»⁵¹. Bien es cierto que sólo lo relaciona expresamente con el entendimiento (tomado en sentido amplio) y su espontaneidad, pero esa autoconciencia trascendental ha de acompañar a *todas* las representaciones, luego también a las sensibles y a las racionales, máxime cuando el espacio y el tiempo, así como las Ideas de la razón, son incluso a priori, es decir, proceden de la actividad del sujeto cognoscente.

Por el contrario, Montero considera que el sujeto pensante señalado por la primera Idea de la razón, justamente porque va más allá que la apercepción trascendental, es más propiamente el último, pues englobando también su carácter inteligible, presenta además (y ese añadido se valora aquí positivamente) unos rasgos sustanciales que no se corresponden con la pura función intelectual expresada con el "yo pienso" (pp. 111-114). Por tanto, dice, «si la razón postula la Idea de mente como el sujeto último a que pueda ser referida toda representación, los conceptos puros del entendimiento y los conoci-

⁴⁹ Kant, *KrVB* 135. Véase todo ese § 16 y ss, más «El principio supremo de todos los juicios sintéticos» (*KrV A* 154-158, B 193-197).

⁵⁰ *Erste Philosophie* (1923/24), *Gesammelte Werke*, Band VII, Martinus Nijhoff, Haag, 1956, p. 235.

⁵¹ *KrV A* 114

mientos empíricos que éstos elaboren pueden ser “recapitulados” como representaciones inherentes a esa mente» (p. 76); a ella pertenece toda representación «como soporte activo o raíz dinámica de su presencia» (p. 304; véase también pp. 98-100). «En todo caso el “yo pienso” sólo podía constituir la función mental más destacada de las actividades que realiza la mente» (p. 89). Esta interpretación Montero se la hace más fácil fijando terminológicamente a Kant, algo realmente arriesgado, es decir, interpretando todas las veces que se usa en la *Crítica* la palabra *Gemüt* como si se refiriera invariablemente al objeto de la primera Idea de la razón.

Ciertamente, no todo está dicho en la *Crítica*, ni Kant mismo lo pretendió⁵². Posiblemente, y esta vez en contra de lo que él afirmaba, ni siquiera está dicho allí todo en lo que se refiere a sus fundamentos, incluso para una reflexión filosófica que quiera seguir la senda del método transcendental. Pero, me pregunto, ¿qué añadiría esta tesis de Montero a la explicación transcendental de cómo es posible la objetividad, la capacidad de *relacionar* las representaciones a los objetos, y cuáles son sus *límites* ontológicos, que son las tareas que se propone esa obra de Kant?⁵³ Como vemos, esa primera Idea de la razón sólo sirve para sistematizar los fenómenos del sentido interno y distinguirlos de la constitución diferente que tienen los externos⁵⁴. Ni siquiera nos dirige la mirada hacia la relación o unión sintética y transcendental entre ambos ni nos la explica, sino que permanece en el plano del análisis diferenciador, y por tanto cosificador y ajeno en sí mismo a límites.

Además, la apercepción transcendental no pertenece al sentido interno, sino que Kant los distingue cuidadosamente⁵⁵, ni tampoco

⁵² Véase, por ejemplo, *KrV* A XX-XXI, B XXXVI; A 11-12, B 25-26; A 81-83, B 107-109; A 841, B 869; A 850, B 878. *KU*, Prólogo (*Ak.-Ausg.* V,168).

⁵³ Véase, sobre todo, el Prólogo a la segunda edición de la *KrV*.

⁵⁴ *KrV* A 341-342, B 399-400; A 682-3, B 710-1

⁵⁵ Véase, por ejemplo, *KrV* §§ 24-25, B 153-159, pero también la Refutación del idealismo (p.e. B 278), y los Paralogismos (p.e. B 422-423 nota), textos todos ellos conocidos por Montero, pero de los que saca otras conclusiones. «El sentido interno no es la apercepción pura, una conciencia de lo que el hombre *hace*, pues ésta

el entendimiento y sus categorías se encuentran en cuanto tales entre sus fenómenos, por eso dicha Idea de "mente" no podría «recapitularlos»⁵⁶. Menos aún ser «concebida como "facultad básica" de la que irradian todas las funciones de la razón, es decir, también la misma espontaneidad del entendimiento que "pone" las objetividades categoriales a priori» (p. 322). Al contrario, lejos de ser la razón y el «yo pienso» un producto (o atributo en terminología de Descartes) de esa substancia-alma inteligible, en la crítica kantiana se hace ver (o por lo menos se intenta hacer ver) que aquí la razón pura comete un paralogismo y que esa substancia simple es en realidad una mera Idea de la razón, es decir, un producto de la acción ideal del sujeto transcendental, «una unidad proyectada» por él⁵⁷.

Si la "mente" como Idea de la razón, contraargumentaría Montero, sólo cabe pensarla como una entidad problemática, no mejor suerte corre la espontaneidad del entendimiento, que tampoco puede ser aprehendida de modo inmediato (p. 323). Según él, el rechazo kantiano de la intuición intelectual significa «la convicción de que la actividad del entendimiento carece de la presencia inmediata o bien perfilada que es propia de los fenómenos», de que sólo es pensable, algo supuesto, como la mente (pp. 211-212, 224, 236-237). Por tanto, «carecemos de un conocimiento inmediato de la actividad estrictamente intelectual que realiza la apercepción transcendental [...] sólo puede ser supuesta a partir del testimonio de las objetividades categoriales» (p. 85; véase también p. 87); «de por sí el "yo pienso" sólo significa la espontaneidad de la razón que se *supone* determinante de todo conocimiento» (p. 231). Montero identifica conciencia inmediata con intuición, mientras que en Kant la intuición no es el

pertenece a la facultad de pensar, sino lo que *padece*, en tanto que es afectado por el juego de sus propios pensamientos» (Kant, *Antropología* § 24; *Ak.-Ausg.* VII, 161; hay traducción en Alianza).

⁵⁶ En realidad yo diría que el término de *Gemüt* en el texto kantiano es la mayoría de las veces un cajón de sastre que sirve para designar todo lo subjetivo, ya sea empírico como transcendental, antes de la distinción crítica de ambos, y por tanto, carente muchas veces de un valor crítico específico.

⁵⁷ *KrV* A 647, B 675.

único tipo de conciencia inmediata, por ejemplo, la conciencia moral. Tengamos en cuenta que “intuición” tiene en Kant un significado muy específico, designa el conocimiento de la singularidad o materialidad propia de un objeto. Dado que la apercepción transcendental carece de esa materialidad y no es un objeto, no podemos tener de ella una intuición. Pero eso no quiere decir que carezcamos de una conciencia inmediata de ella; todo lo contrario, es la autoconciencia que hace posible todo tipo de conciencia empírica o concreta (con un contenido concreto), pues sólo sé algo si sé que lo sé, y esto de un modo anterior a cualquier reflexión, ya que hace posible todo acto reflexivo, que es ya conciencia concreta. Ella es la conciencia más inmediata de sí (Fichte la llamó intuición intelectual), o, como dice Kant, «dicha conciencia intelectual es anterior»⁵⁸, se entiende que transcendental y no temporalmente anterior, porque nunca va sola ni está cósicamente encerrada en sí (no es substancia), sino acompañando nuestra conciencia del mundo y haciéndola posible. En los §§ 24-25 de la *Crítica*⁵⁹ Kant nos explica la diferencia entre la conciencia intuitiva que tenemos de los fenómenos del sentido interno y la conciencia intelectual que obtenemos por la sintética y originaria unidad de la apercepción, gracias a la cual sabemos que (*daß*) somos, y que no somos meros fenómenos. Esta es la conciencia intelectual de sí. “Intelectual” significa que es conciencia de la propia acción, de la espontaneidad en la síntesis, en virtud de la cual nos llamamos inteligencias⁶⁰.

Sin embargo, es cierto, con la apercepción transcendental no

⁵⁸ *KrV* B XL. Es lo inmediatamente incluido en la existencia de un sujeto (*KrV* B 277).

⁵⁹ B 153-159.

⁶⁰ *KrV* B 158 nota. «... la síntesis del entendimiento, considerado únicamente en sí mismo, no es otra cosa que la unidad de la acción (*Handlung*), de la que él es consciente como de una acción» (*KrV* B 153), texto que el mismo Montero cita en p. 169. Y en p. 226 escribe: «Desde el punto de vista kantiano, el «yo pienso» sólo expresaba una pura función lógica, la estricta conciencia [luego no algo meramente supuesto por la conciencia] transcendental que preside todo enlace realizado por los conceptos puros del entendimiento para obtener un conocimiento objetivo». Véase también la nota 55.

damos una respuesta enteramente satisfactoria a la cuestión de la raíz común a la sensibilidad y al entendimiento. Como mucho, ella podría dar cuenta de las formas de la sensibilidad, que son a priori. Pero siendo mera espontaneidad ideal, difícilmente puede ser el fundamento de la pasividad real que se anuncia en la materialidad de lo conocido. De ahí los problemas que ha producido siempre la afección de la cosa en sí, y las dificultades que encuentra Kant al explicar las «Anticipaciones de la percepción». Si esa raíz la hemos de buscar más allá de la experiencia objetiva, en lo suprasensible, entonces tenemos que salir de la *Crítica de la razón pura*, del ámbito de lo teórico, contrariamente a lo que propone Montero o Heidegger.

En el inicio del Prólogo a la *Crítica de la razón práctica* encontramos una indicación interesante: «el concepto de la libertad, en cuanto que su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa»⁶¹. La libertad (dinámica, acción), nos sigue diciendo Kant ahí, es la única Idea de la razón especulativa cuya realidad queda asegurada, y asegurada por el único modo en que puede serlo cuando se trata de una Idea de la razón, por la ley moral. Esto no ocurre con las otras Ideas, incluida, por tanto, la primera de ellas, la que Montero llama “mente”, y que aquí aparece como exigencia de “inmortalidad”, o sea, de identidad substantiva y permanente, sólo que esta vez incluso más allá de la muerte; esas otras Ideas únicamente pueden ser afirmadas en la medida en que se enlazan con la libertad y sus exigencias morales, pero sin que podamos captar su realidad, y ni siquiera su posibilidad⁶².

Ahora bien, de nuevo, esa “piedra angular” que sería la libertad Kant no la piensa desde un punto de vista genético, sino arquitectónico, o sea, no en el sentido de que las acciones teóricas dependan en su génesis de la libertad o procedan en última instancia de ella, sino que sólo están sometidas a ella en su ejercicio y debido a que los

⁶¹ *KpV* A 4 (*Ak.-Auszg.* V, 3-4).

⁶² *KpV* A 4-6 (*Ak.-Auszg.* V, 4). Véase también *KU* § 91, el final (B 465-468).

intereses prácticos de la razón son superiores a sus intereses teóricos⁶³. No obstante, podríamos hacer ver también en la obra kantiana cómo las exigencias racionales de incondicionado han de ser interpretadas en el fondo como exigencias morales, de modo que nos obligan a pasar de una metafísica dogmática a una metafísica de la libertad. Ella es lo único absoluto que podemos realmente postular, en cuanto acción absuelta de toda fundamentación empírica.

El Prof. Montero (pp. 33-38), por su parte, nos aconseja tomar con cautela lo que nos dice Kant en la última cita, pues la división entre lo teórico-naturaleza y lo práctico-libertad nos conduce a un hiato insalvable, dado que se trata de dos puntos de vista radicalmente incomunicados. Por ejemplo, no se puede demostrar la realidad de la libertad, ni siquiera su posibilidad. En estas afirmaciones él no tiene en cuenta dos cosas. En primer lugar, la posibilidad y realidad de la libertad, siendo ella una acción autónoma y originaria, no pueden buscarse en el ámbito de lo objetivo y heterónimo, de lo demostrable, sino desde la conciencia moral. Ese es el camino que elige Fichte: la espontaneidad subjetiva, de la que tomamos conciencia tanto en el imperativo categórico como en la apercepción transcendental, pero no como substancia o cosa, sino como pura actividad, sería la acción básica que, recorriendo diversos niveles en su configuración genética, daría lugar a las distintas acciones subjetivas, tanto teóricas, como prácticas y del sentimiento.

Y en segundo lugar, la libertad ha de realizarse en el mundo y por tanto es una exigencia transcendental que se comuniquen a fin de que ella se haga naturaleza. Eso es lo que, con mayor o menor fortuna, Kant aborda en la tercera de sus *Críticas*. Más aún, la síntesis es la primera acción de la subjetividad y la que la hace posible; sólo después puede venir el análisis, distinguiendo reflexivamente los distintos elementos que entraron a formar parte de ese complejo acto fundador de realidad. Sin la síntesis entre libertad y naturaleza no

⁶³ Véase *KrVA* 462-476, B 490-504; A 840, B 868. Y sobre todo *KpV*, Libro segundo, capítulo II, punto III: «Sobre el primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa».

habría subjetividad alguna, sólo que en ese acto de síntesis no se confunde todo, pues entonces, en la confusión, no habría conciencia y por tanto tampoco subjetividad. Por eso podemos, y debemos, retornar sobre lo hecho y analizar sus diferentes elementos, como lo hacen las dos primeras *Críticas*, pero sin olvidar su originaria unión sintética, que es lo que intenta estudiar la tercera.

5. El sentido interno

Con independencia de que la Idea de mente nos sirva o no para la tarea trascendental, ¿por qué caminos quiere Montero conferirle algún tipo de objetividad? Pues apoyándose en la realidad empírica del sentido interno, para la cual la Idea de mente serviría de unidad sistemática: «lo mismo que las funciones de los conceptos puros del entendimiento reclaman una regularidad empírica que justifique sus funciones determinantes de la objetividad de la experiencia y que sea, al mismo tiempo, el motivo impulso de esas funciones [ese fue el tema de su libro anterior *El empirismo kantiano*], también el uso regulador de las Ideas, su actividad sistematizadora, requiere una motivación empírica que las solicite y cumpla. En el caso de la Idea de mente, el sentido interno» (p. 53). Mostrar eso es «la deducción trascendental de la Idea de mente», el título del tercer capítulo del libro⁶⁴.

Montero se queja, con razón, de la imprecisión fenomenológica en la que Kant ha dejado la determinación del contenido específico del sentido interno (pp. 44-45). El sostiene que ese contenido no es otro que los objetos del sentido externo (pp. 147-160, 300-303), sólo que no en forma de objetos espaciales, sino en cuanto mera sucesión temporal de representaciones psicológicas; aunque por otra parte cuenta entre sus contenidos las fantasías, los sentimientos y los

⁶⁴ Sobre la posibilidad de una cierta “deducción trascendental” de las Ideas véase el Apéndice segundo a la Dialéctica (*KrV* A 669, B 697 ss). Pero también A 336, B 393, y A 663-4, B 691-2.

deseos, cosa que ampliaría considerablemente dicho contenido. Yo me inclinaría más bien por esta segunda interpretación⁶⁵, pero Montero hace prevalecer la primera en su argumentación⁶⁶. Ésta, ciertamente, se centra en el aspecto teórico del sentido interno, que es además el único que se encuentra algo desarrollado como tal sentido interno en la obra kantiana. Esa igualdad de contenido la ve él confirmada en la kantiana Refutación del idealismo problemático o psicológico⁶⁷ de Descartes, donde se rechaza el dualismo ontológico y «la hipótesis de que hubiera un sentido interno que aprehendiera en exclusiva unas representaciones encerradas en el interior de la mente» (p. 156). En rigor, en esa Refutación del Idealismo no se habla de que sea igual el contenido de los dos sentidos, sino de que para determinar objetivamente mi existencia empírica como ser consciente (sentido interno) necesito situarla en el mundo, en el espacio y el tiempo determinado de sus objetos.

Según Kant, lo específico del sentido externo es el espacio, mientras que el tiempo es la forma del interno. Esta repartición tan rígida, que se mantiene incluso en el Esquematismo transcendental, se atenúa después en los dos últimos Principios: en las Analogías de la experiencia, donde veremos surgir una temporalidad de los objetos distinta de la temporalidad subjetiva de las meras representaciones, y en la Observación general a los Principios (segunda edición de la

⁶⁵ «... toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, pertenecen en sí mismas al estado interno en cuanto determinaciones del *Gemüt*» (*KrV* A 34, B 50). Este es un texto que, por otra parte, el mismo Montero cita (p. 176), pero atendiendo a cuestiones algo diferentes. Lo mismo sucede con *KrV* A 98&99, citado en p. 177.

⁶⁶ El texto en el que propiamente se apoya es B 67, pues en A 373 no se relega expresamente del sentido interno ningún otro posible contenido. En el primero leemos: «las representaciones del sentido externo constituyen la verdadera materia con la que llenamos nuestro *Gemüt*», refiriéndose al sentido interno y al tiempo. Leído dentro del contexto, vemos que la intención de Kant es seguir respondiendo (y apuntalando en la segunda edición de su *Crítica*) a las objeciones de Lambert y de Mendelssohn, que aceptaban mejor la idealidad del espacio que la del tiempo (A 37, B 53 ss), diciendo que el contenido de ambos sentidos es prácticamente el mismo. Es usual que el polemista tienda a cargar las tintas.

⁶⁷ *KrV* B XXXIX nota.

Crítica), cuando Kant admite que el espacio es asimismo necesario para la significación empírica de las categorías⁶⁸.

Montero, por su parte, introduce otra diferencia que resulta decisiva para su argumentación: las categorías se aplican propiamente sólo a los fenómenos del sentido externo, pero a los del interno únicamente de modo analógico. El fin que con ello persigue es la indeterminación categorial del sentido interno, es decir, la consideración de sus fenómenos como “excedente” categorial, necesitado, por tanto, de la sistematización de una Idea, y en concreto de la de mente, con lo que conseguiría a la vez acercarlos⁶⁹ y fundamentar a ésta en la realidad de aquél. En efecto, como vimos en el punto II, las categorías (Montero prefiere emplear el término de conceptos puros del entendimiento) sólo determinan la experiencia en general, mientras que las Ideas (o el Juicio dirigido por la idea racional de la finalidad o adecuación, en la *Crítica del Juicio*) tienen como misión la de sistematizar, en la medida de lo posible, la variedad de las experiencias concretas y particulares. Por tanto, esa “segunda” (o tercera, si tenemos en cuenta la especificidad de la síntesis imaginativa) sistematización de la experiencia, la racional, va, como si dijéramos, en sentido vertical, o sea, parte, nos dice Kant, de lo ya sintetizado por el entendimiento⁷⁰, de esa experiencia en general, y trata de ordenarla más en por menor.

Montero, por el contrario, interpreta lo de “excedente” en sentido horizontal: habría parte de la experiencia, la del sentido interno, que no se encuentra primariamente categorizada. Y dedica largo espacio a argumentar su posición (pp. 221 ss). Antes de entrar en esa discusión, nos podríamos hacer ya la pregunta de que si el “excedente” al que se aplica la Idea de “mente” ha de ser virgen y no directamente categorizado, ¿por qué no ocurre lo mismo con las otras dos,

⁶⁸ *KrV* B 291-293.

⁶⁹ «La indeterminación del sentido interno coincide con la que tiene la misma Idea de mente» (p. 134).

⁷⁰ «La razón nunca se dirige directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento» (*KrV* A 302, B 359), para llevar a sus juicios a la unidad sistemática.

con las Ideas de mundo y de Dios, que se aplican también a los objetos del sentido externo, y nos conducen a organizarlos en géneros y especies, en leyes empíricas y particulares (pp. 134-144)? Acordémonos, por ejemplo, de lo que sucede en la “Dialéctica del Juicio teleológico”⁷¹. Esa dialéctica surge porque la explicación teleológica, en la que Montero, lo hemos visto, ve el desarrollo de la Idea de Dios como *Intellectus archetypus*, compite en el mismo terreno con la comprensión mecánica de la naturaleza originada por las categorías, o sea, en un terreno ya categorialmente “contaminado”, ocupado.

Pero sigamos con el razonamiento del libro (pp. 160 ss). En la Estética transcendental se nos dice que el sentido interno surge cuando la capacidad de ser consciente (la apercepción, lo ha dicho unas líneas antes) afecta al *Gemüt*⁷². Esta afección de sí mismo se vuelve a mencionar en la Analítica, en el § 24 de la segunda edición⁷³, acabando en una nota en la que leemos: «Todo acto de atención es un ejemplo de eso»⁷⁴, de esa autoafección. Dado que el tema de la afección en Kant ha tenido una larga y tormentosa historia, desde Jacobi, Montero prefiere el término de atención (pp. 164-171, 252, 300). Esta la interpreta como un acto de abstracción, en virtud del cual el entendimiento, eliminando de los fenómenos el espacio y las categorías, se queda con la pura sucesión temporal, o sea, atiende a la temporalidad propia e inmediata del sentido interno, sin la mediación del espacio ni de las categorías (p. 180, 183-186, 195, 198-209, 212-216, 235, 243-244, 303, 306). Pero si nos fijamos en el texto de ese § 24, encontraremos que allí únicamente se habla de «hacer abstracción del espacio»⁷⁵ y, anteriormente, de que la determinación del sentido interno la realiza el entendimiento gracias

⁷¹ KU §§ 69 ss.

⁷² KrV B 68.

⁷³ KrV B 153-156.

⁷⁴ KrV B 156-157 nota.

⁷⁵ KrV B 155.

a la síntesis trascendental de la imaginación⁷⁶, de la cual poco antes se había dicho que se realiza «de acuerdo con las categorías», luego no haciendo abstracción de ellas⁷⁷. Montero también toma nota de esto (p. 170-171), pero distingue dos direcciones que el entendimiento puede seguir a la hora de determinar el sentido interno: la categórica, la que da lugar a la objetivación de los fenómenos externos, y la de la abstracción (del espacio y de las categorías), que sólo atiende a la temporalidad inmediata de los internos (pp. 214-217). Ahora bien, Kant, en ese mismo § 24, presenta la determinación del sentido interno (del tiempo) por medio de la imaginación trascendental como «el primer influjo (*Wirkung*) del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento a la vez de todas las demás) a los objetos de una intuición posible para nosotros»⁷⁸. Al ser el primero y el fundamento de todos los demás, las posteriores “atenciones” reflexivas del entendimiento a cualquier material sensible concreto y específico han de llevarse a cabo sobre la base común de esa configuración categorial. En caso contrario caería en el caos.

Yo diría que la diferenciación entre sentido interno y externo, y por tanto su surgimiento fenoménico como tales, se produce con las Analogías de la experiencia. Donde queda más claro esto es en el ejemplo de la casa⁷⁹, que Kant coloca en la segunda de las Analogías, y que a mí me parecería mejor haberla situado en la tercera, pues combina la ley objetiva del cambio (segunda Analogía) con la permanencia de lo externo o sustante (primera Analogía). Montero también lo recoge para aclarar las dos temporalidades, la de los objetos externos y la del sentido interno (pp. 183, 189-205; en concreto, el ejemplo de la casa se encuentra en 203-204). Cuando visitamos una casa distinguimos entre la sucesión subjetiva de nuestras representaciones y la simultaneidad de todos los elementos

⁷⁶ *KrV* B 153-154.

⁷⁷ *KrV* B 152.

⁷⁸ *KrV* B 152.

⁷⁹ *KrV* A 190, B 235 ss.

o habitaciones que la componen. La primera depende de mi punto de vista empírico e individual, de en qué me vaya fijando, por dónde comience el recorrido, etc. (así interpretaría yo el acto de atención antes mencionado), mientras que la segunda es objetiva, intersubjetiva, corresponde al espacio y al tiempo de los objetos del mundo. Yo diría que ambas cosas se objetivan en la contraposición, pues conciencia es ser capaz de distinguir, y en una contraposición, lo hemos visto, categorialmente reglada y ordenada, no caótica; sólo así podemos determinar también nuestra posición empírica en la espacio-temporalidad del mundo, o sea, situar empíricamente nuestra existencia consciente (yo hubiera incluido aquí asimismo una alusión al cuerpo propio).

Montero, por el contrario, saca otra conclusión. Sostiene que la única temporalidad objetivada categorialmente es el tiempo objetivo de los sucesos, pero no el tiempo subjetivo de las representaciones, el cual quedaría entero para la libre imaginación (pp. 201-202, 209, 213, 227-228, 235). Kant, por su parte, le recordaría que sólo podemos medir el tiempo interno y ordenar sus fenómenos gracias a los cambios de los objetos externos, y por eso forman una sola experiencia⁸⁰. Para Montero, «la estricta sucesión significada por el tiempo es lo que caracteriza al sentido interno» (p. 189). Pero “sucesión” es ya una síntesis del tiempo, un acto de espontaneidad imaginativa e intelectual⁸¹, gracias a la cual surge la intuición empírica de esa forma pura de la sensibilidad que, en cuanto tal, no es intuible⁸². La imaginación libre y fantasiosa de la que habla Montero sólo es posible una vez que esté constituida la experiencia (la interna y la externa) como tal experiencia objetiva y objetivada, y sobre el suelo de la misma.

No piensa él así, y pasa a demostrar casi categoría por categoría

⁸⁰ *KrV* B XLI nota y B 156.

⁸¹ Véase, por ejemplo *KrV* A 77-79, B 103-104; B 129-130, 137-138, 154-155, 160-162; A 120, nota, 124.

⁸² Que el espacio y el tiempo en cuanto formas ilimitadas de la sensibilidad no son intuibles, es uno de los argumentos que se repiten a lo largo de las Analogías.

lo contrario, que en el sistema kantiano es posible afirmar una experiencia fenoménica, empírica, como es el contenido del sentido interno, que no está objetivada y sintetizada directa, plena y adecuadamente por los conceptos puros del entendimiento (pp. 221-244). Comienza con *la categoría de substancia*. Tanto en los Paralogismos como en la Refutación del Idealismo, Kant rechaza la posibilidad de utilizar esa categoría para el contenido del sentido interno, pues ella exige una permanencia, mientras que los fenómenos del sentido interno fluyen: «no hay ninguna intuición permanente en el sentido interno»⁸³. Luego «para suministrar algo permanente en la intuición que corresponda al concepto de substancia (y para mostrar así la realidad objetiva de este concepto), necesitamos una intuición en el espacio (materia)»⁸⁴. De ello concluye Montero que el contenido del sentido interno no se halla determinado por la primera de las categorías de relación, y por tanto tampoco por las otras dos (p. 227). Al concluir así, sin embargo, no tiene en cuenta que esa es una categoría doble: substancia y accidente, con la que no sólo es objetivado lo permanente, sino también cualquier cambio fenoménico, y ambos, lo que permanece y lo que cambia, únicamente gracias a su contraposición mutua. Después, la segunda categoría de relación, la causalidad, nos ofrece la regla de ese cambio, y es estudiada en la segunda de las Analogías de la experiencia. Pero a su vez, para comprender el cambio de los objetos del mundo como tales, necesitamos distinguirlo y contraponerlo al cambio subjetivo de las representaciones, según lo vimos en el ejemplo de la visita a una casa. Las tres cosas: lo permanente y los dos cambios, se objetivan sólo contraponiéndose recíprocamente entre sí, y por ello, en virtud de esas reglas o categorías, forman una sola experiencia. Luego mi conclusión sería distinta a la de Montero: no se daría sentido interno como tal si no estuviera objetivado y diferenciado (según reglas) de los objetos externos, y a la inversa, sin la determinación categorial, reglada, del contenido del sentido interno no se

⁸³ *KrV* B 292. Véase también B XXXIX nota, B 412-3,

⁸⁴ *KrV* B 291 (citado por Montero en p. 222).

determinarían tampoco los fenómenos del mundo. Después, la razón, en la primera de sus Ideas, busca un apoyo substancial propio a ese cambio subjetivo de representaciones, para darle una explicación última no meramente fenoménica; pero esa exigencia racional ha de ser reintrepretada desde la reflexión trascendental, como ya se ha indicado.

Para apoyar con un texto kantiano su afirmación de que el sentido interno está liberado de *la categoría de causa*, Montero aduce el siguiente: «si hago abstracción de la forma constante de mi intuición interna, es decir, del tiempo, esa unidad sintética, en cuanto condición a priori bajo la cual enlace la variedad de una intuición en general, es la categoría de causa»⁸⁵. Sin embargo, ahí no se dice que «para que opere la categoría de causa hace falta omitir la sucesión temporal que es propia de la intuición interna», como quiere él (p. 228). Leyendo todo el párrafo, y más aún si lo hacemos dentro del contexto de ese § 26, vemos que lo que allí se afirma es que en la relación temporal determinada (*bestimmt*, subrayado por Kant) o unidad sintética de dos momentos o estados de los fenómenos (por ejemplo, en el proceso de congelación del agua) no sólo hallamos necesariamente el tiempo (como forma a priori de la sensibilidad válida para todos los fenómenos, de la cual, por tanto, no se podría hacer abstracción), sino que además (eso quiere decir aquí «si hago abstracción del tiempo») encontramos una regla que la determina y le da unidad objetiva, y esa regla es la categoría de causa. A esa misma conclusión habría tenido que llegar el propio Montero de haber comparado este párrafo con el anterior, que son estrictamente paralelos, pues en ese anterior se nos dice, a propósito de la intuición de una casa: «Si hago abstracción de la forma del espacio, esa misma unidad sintética tiene su asiento en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la magnitud»⁸⁶. Ese texto ya no hubiera podido interpretarlo con los mismos criterios, y concluir que para aplicar a los

⁸⁵ KrV B 163.

⁸⁶ KrV B 162.

objetos externos la categoría de magnitud haría falta omitir el espacio de la intuición externa, pues hubiese ido en contra de lo que estaba defendiendo en todas estas páginas. Pero si aquí no, allí tampoco.

Parecidos desplazamientos de significados encuentro cuando, después de estudiar la no aplicabilidad de las categorías de relación al contenido del sentido interno, Montero pasa a *las categorías de modalidad*, y en concreto a la segunda, la de existencia. Aquí los desplazamientos tienen lugar entre la primera Idea de la razón, la apercepción trascendental y el sentido interno, que ayudan a conducir a los textos hacia la interpretación que él busca. Por ejemplo, Kant escribe al final de los Paralogismos: «en la conciencia de mí mismo, en el acto del mero pensar, soy el ser mismo (*das Wesen selbst*), pero con ello, ciertamente, nada de él me es dado aún para pensar»⁸⁷. Montero lo interpreta como si el texto hiciese referencia a la Idea de mente o alma, en cuanto ser o identidad oculta o facultad básica (p. 230). Independientemente de cómo interpretemos ese «*das Wesen selbst*», yo diría que Kant habla aquí de la apercepción trascendental, que es ciertamente el acto del mero pensar, donde no se da aún una multiplicidad para ser pensada. De eso ha estado tratando durante todo ese párrafo, del pensar «tomado en cuanto tal», como «la función lógica meramente» o «pura espontaneidad de la unión de lo múltiple en una intuición meramente posible»⁸⁸.

Pero el razonamiento de Montero se centra más bien en una extensa y difícil nota que aparece un poco antes de aquel texto, en B 422-423. Ahí, y más claramente en el párrafo que está a caballo entre B 429 y 430, Kant discute el principio cartesiano, su *cogito, ergo sum*, y afirma que en él, al ser un acto existencial, se dan inseparablemente ligados la apercepción trascendental y algo empírico del sentido interno, sin determinarse qué en concreto; por eso se dice que «aquí la existencia no es aún una categoría». Pienso que esto es así porque falta la relación del sentido interno con los fenómenos externos⁸⁹,

⁸⁷ K_rV B 429.

⁸⁸ K_rV B 428.

⁸⁹ Me refiero a la relación que se establece entre el sentido interno y los

gracias a la cual aquél adquiere su determinación fenoménica necesaria para la aplicación de las categorías de modalidad, que presuponen las otras tres. Luego no puede darse una experiencia aislada del yo transcendental, sino que esta función y sus idealidades son sólo condiciones de posibilidad de cualquier experiencia real, y para que ésta se dé es preciso además algo empírico. Distinta es la interpretación de Montero; según él, aquí se está hablando de la Idea kantiana de mente y del sentido interno (pasa indistintamente de la una al otro), y se les atribuye una existencia indeterminada de rango no categorial (pp. 232-238)⁹⁰.

Más problemas tiene para desligar el sentido interno de *las categorías de cantidad y cualidad*, y él lo reconoce (pp. 239-240). Su argumentación es que si no se aplican unas categorías, tampoco las otras restantes, pues constituyen un sistema (yo diría que a este razonamiento se le podría dar la vuelta), y que lo real (categoría de cualidad) apunta al objeto y no propiamente al sentido interno (pp. 241-243). Pero hemos de tener en cuenta que, gracias a las categorías de cantidad y su esquema (el número o unidad de medida; yo añadiría la línea), las formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, que en cuanto tales no son intuibles, llegan a serlo en virtud de la limitación imaginativa, por tanto también la sucesión temporal del sentido interno. Y en cuanto a las categorías de cualidad, es tan fenoménicamente real la sensación como el objeto, los dos tienen su *realitas*, que serán distinguidas en las Analogías de la experiencia.

Por último (pp. 206-207, 245-258, 307-308), Montero recurre a la distinción entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia,

fenómenos externos gracias a las categorías de relación, según vimos en el ejemplo de la visita a una casa. Y esa relación falta no porque estemos «antes de la experiencia» (B 423 nota) en sentido temporal, pues «todo conocimiento comienza con la experiencia» en cuanto al tiempo (B 1), sino que yo lo comprendería más bien en el sentido de que se ha hecho abstracción de ellas mediante la duda metódica. Ya vimos en la nota 48 cómo el Prof. Caffarena refería no a la Idea de mente, sino a la aperccepción transcendental, la realidad de la que Kant habla en estos textos

⁹⁰ Esto y que el sentido interno no tenga contenido propio, «constituye una valiosa aportación a lo que se podría llamar una fenomenología de la evanescencia de la conciencia o de lo mental [...] que rehuyen una directa captación» (p. 300).

que aparece en los §§ 18-20 de los *Prolegómenos*. Los primeros se referirían al sentido interno, mientras que los segundos, a los fenómenos externos. En aquéllos tendría lugar una aplicación no plena sino análoga, indeterminada y cuasi objetiva de las categorías, y eso es lo que daría fundamento a la posterior sistematización del sentido interno por la Idea de mente. Ciertamente Kant acepta un significado analógico de las categorías. A parte del significado empírico que adquieren gracias a los esquemas de la imaginación, ellas de por sí, en cuanto conceptos, tienen un significado lógico, en el que se hace abstracción de toda sensibilidad⁹¹. Eso es lo que permite utilizarlas, con un significado análogo al que tienen en lo teórico, a la hora de pensar el ámbito no empírico de lo moral⁹². Montero, sin embargo, quiere hacer esa aplicación analógica de las categorías ya en el ámbito teórico, y además de manera indistinta al sentido interno y a la Idea de mente, o sea, a lo sensible y a lo suprasensible (pp. 258-290, 309-311).

Esa aplicabilidad analógica de las categorías a lo suprasensible teórico, y en concreto a la primera de las Ideas de la razón, la de "mente", sería posible porque Montero piensa que la significación lógica de las categorías lleva ya consigo sin más un significado trascendental, o sea, la mención de una cosa en general: «esta significación meramente lógica o trascendental de los conceptos puros del entendimiento explica que éstos puedan funcionar al servicio de las Ideas trascendentales, [...] representar una objetividad que no necesitaba del cumplimiento empírico para configurarse como tal y para ser puesta como término de una intencionalidad simplemente pensada» (p. 272, también pp. 273-275, 278). Hay «una referencia objetiva inscrita en los mismos conceptos» (p. 271), pues arrastran «el pensamiento de que haya algo» (p. 270). Cojamos la categoría de substancia, básica para la Idea de mente. En su significado meramente lógico

⁹¹ Véase, por ejemplo, *KrV* A 147, B 186, citado por Montero en pp. 268-269.

⁹² Véase, por ejemplo, *KrV* B 431-432 (Montero lo cita en p. 286), o *KpV*, Libro segundo, capítulo II, punto VII: «De cómo una ampliación de la razón pura en sentido práctico es posible pensarla, sin amplificar con eso, al mismo tiempo, su conocimiento como especulativa».

no dejamos de pensar *algo*⁹³, y *algo permanente*, pues la permanencia está implícita en la noción de sujeto (p. 269, 271-272).

Yo diría, sin embargo, que Kant distingue cuidadosamente la lógica formal de su lógica trascendental⁹⁴, y por tanto también el significado meramente lógico de los conceptos (por ejemplo, de las categorías, el estudiado por la lógica formal) de su significación trascendental y objetiva, que sólo la alcanzan gracias al esquematismo de la imaginación trascendental. Así, por ejemplo, el mero significado lógico de substancia es el de «algo que sólo puede ser pensado como sujeto (sin ser un predicado de otra cosa)»⁹⁵. En sí misma no indica permanencia, sino que ésta es una significación temporal que le llega gracias al esquema de la imaginación⁹⁶, sin olvidar el espacio⁹⁷. Justamente uno de los pilares del sistema kantiano es haber trasladado el espacio y el tiempo del ámbito de los conceptos al de la sensibilidad, ya en su *Dissertatio* de 1770, aunque eso pueda ir en contra de «un consenso fenomenológico predominante en la actualidad» (p. 210). Así, por ejemplo, Kant se esfuerza por eliminar de la formulación del principio de no contradicción (primer principio de la lógica y de lo analítico) toda alusión a la temporalidad⁹⁸. De igual modo ocurre con las categorías; «si elimináramos del concepto de substancia la determinación sensible de la permanencia» nos quedaríamos con su significación meramente lógica⁹⁹.

⁹³ Es Montero mismo el que lo subraya, dándole a ese “algo” un sentido no de mera posibilidad lógica, que es el que yo creo que tiene en esa cita que está comentando (*KrV* A 147, B 186), sino de realidad actual. Lo mismo ocurre en la p. 290 con las Ideas y un texto de Kant (*KrV* A 674, B 702), donde afirma que con ellas nos representamos un algo (*ein Etwas*). Pero justo a continuación de donde él deja la cita, Kant sigue diciendo: «Por tanto, si aceptamos tales seres ideales (*solche idealische Wesen*) ...».

⁹⁴ *KrV* A 50-63, B 74-88.

⁹⁵ *KrV* A 241-242, B 300. Véase también A 147, B 186; y A 245-246.

⁹⁶ *KrV* A 144, B 183.

⁹⁷ *KrV* B 291-293. Véase A 243, B 301 para la categoría de causa.

⁹⁸ *KrV* A 152-153, B 191-192.

⁹⁹ *KrV* A 147, B 186. No es éste un texto que desconozca Montero, sino que lo cita ampliamente y lo comenta (pp. 268-269). Lo mismo ocurre con *KrV* A 241, B

De todo el análisis anterior, Montero concluye como ya sabemos: gracias a la significación analógica de las categorías podemos dar un valor real a la Idea de mente, pues «la objetividad significada por esos conceptos puros pasa a constituir el significado de la Idea, el contenido estrictamente noemático evocado por ella» (p. 278; también pp. 288-290). Para eso nos apoyamos además en una experiencia, la interna, y en la exigencia racional de sistematizarla: «esta experiencia interna vendría a justificar que la Idea de mente hace verdaderamente referencia a una entidad que consiste en la identidad latente¹⁰⁰ en la dispersión sucesiva de los fenómenos del sentido interno» (p. 276; también p. 117-118, 283-285, 304). Aunque Kant se mostrase muy receloso ante la psicología racional, e incluso insista en la ilusión trascendental y en tratar las Ideas como desenlaces de procesos racionales que bien podrían apuntar sólo a «meros productos mentales vacíos (*entia rationis ratiotinantis*)»¹⁰¹, «hay que reconocer que conservó ese status ontológico para su Idea de mente o sujeto pensante» (p. 116)¹⁰². Podríamos entonces recomenzar la discusión; eso daría también la oportunidad de traer a colación otros de los muchos detalles que encierran las 330 páginas de su libro, y que he tenido que ir dejando en el camino.

«¡*Sapere aude!*» Pensar es tan arriesgado como necesario. Estemos o no de acuerdo con la propuesta de Montero, ofrecer una interpretación propia, razonada y sistemática de un autor tan polisémico y de cruce de caminos como Kant es siempre una obra meritoria.

300: «Si elimino la permanencia (que es una existencia en todo tiempo), no me queda para el concepto de substancia otra cosa que la representación lógica del sujeto»; y sin embargo Montero afirma que ahí «se insiste en esa significación lógica del concepto de sustancia como “sujeto permanente”» (p. 270 nota).

¹⁰⁰ Por tanto, «se trata de una referencia que no saca de su transcendencia al ente denotado» (p. 285).

¹⁰¹ *KrV* A 669-670, B 697-698.

¹⁰² «Por eso hay que tomar con cautela la fórmula “*focus imaginarius*”» (p. 123).