

Semiosis de las representaciones a través de algunos textos de Kant

Oscar Quezada

Introducción

Debo comenzar aclarando que soy consciente de lo pretensioso y desmesurado que puede parecer un título como el presentado. Sin embargo, por ello mismo, es preciso señalar las fronteras de este ensayo remarcando la trayectoria en la que se halla empeñado, y, por lo tanto, los objetivos de su búsqueda.

La multiplicidad de aplicaciones del vocablo «representación» lo hace de uso incómodo tanto en filosofía como en psicología. Es, pues, necesario, cuando se habla de representación, especificar en qué sentido se emplea el concepto. Me permito hacer al respecto dos atinencias. La primera es que situó al vocablo «representación» en lo que para Kant es la aprehensión general (que, *grosso modo*, puede ser intuitiva, conceptual o ideal). La justificación puede resultar de perogrullo: este trabajo versa sobre Kant.

La segunda es que me he propuesto despojar al término de toda la carga psicologizante que pueda conllevar, por ello es que, operativamente, me «recuesto» en el concepto de semiosis. Concepto estrictamente formal que me permite imaginar simple y llanamente un encadenamiento

tal de representaciones que unas remiten a otras (hay, entre ellas acción, cooperación, influencia). Esto es coherente con la definición propuesta por Ch. S. Peirce, quien puede ser ubicado en una tradición lógico-filosófica neokantiana.

En la «Dialéctica trascendental» Kant traza un «mapa» de las representaciones. Por comodidad expositiva lo convertiré en árbol y procederé a trajinar especulativamente por sus ramas.

Mi reflexión se articula en base a un contrapunto permanente entre la primera y la última *Críticas*. Empezaré interrelacionando la «Estética y la lógica trascendentales» en lo que será un estudio sucinto de la *Crítica de la razón pura* siguiendo y persiguiendo la metástasis de representaciones que la constituyen. Pretendía centrar exclusivamente mi atención en las distinciones de la «Analítica» para hacer un trabajo confinado disciplinadamente a sus límites. Pero algo relajó esta proyectada disciplina. El contraste casi instintivo con la *Crítica de la facultad de juzgar**.

En realidad es un eufemismo decir que la disciplina se relajó. Mas bien muchas cosas se complicaron y continúan complicándose pero, en compensación, creo que, simbólicamente al menos, hay una rentabilidad teórica insoslayable: desde la *Crítica de la Facultad de Juzgar* se toma el pulso y se percibe en conjunto la arquitectura crítica. He ahí, simultáneamente, el provecho y la dificultad. Estoy seguro de que sacrifico la profundidad de muchas lecturas en pro de un afán más extensivo que intensivo. Sin embargo, no creo tampoco que por ello me quede en un nivel deleznable.

Ahora bien, ¿qué será lo específico de esta digresión? Me guía el propósito de escudriñar y destacar algunas de las modificaciones que se fueron dando al «árbol» original de la *Crítica de la razón pura*. Correrán paralelas a este empeño, una permanente lucubración sobre la naturaleza discursiva de la síntesis del entendimiento y una sistemática conjetura sobre el rol del lenguaje en el contacto entre representaciones.

La estrategia general y natural para considerar los constitutivos

* Me refiero a la obra traducida comúnmente como *Crítica del juicio*. La traducción correcta es *Crítica de la facultad de juzgar (Urteilskraft)*.

posibles *a priori* de la filosofía crítica se formuló —señala Körner— en la introducción a la *Crítica de la razón pura* «y Kant la siguió durante muchos años de intensa investigación: partió del examen de la sensibilidad pura al del entendimiento puro y, en consecuencia, a un examen de la razón pura teórica y de la razón pura práctica. Hacia el final de la vida de Kant, el gran esquema debió modificarse un poco como resultado de lo que consideró ser el descubrimiento de nuevos principios sintéticos *a priori* implícitos en la apreciación estética y en la explicación teleológica»¹.

En sus líneas maestras es esta transformación, en lo referido a la problemática de la representación, la que da la pauta en lo que respecta al orden del presente trabajo. Aclarando que, por sus límites, este trabajo, ni por asomo, podrá dar cuenta de la modificación a lo largo de todos los capítulos y párrafos del gran esquema de la filosofía crítica. Me conformaré básicamente con los planteamientos iniciales de la primera y de la tercera *Críticas*. Incluso, en lo relativo a la última tendré que dejar de lado una profundización de la apreciación estética y de la explicación teleológica. He preferido quedarme en los extramuros de estas problemáticas antes que abordarlas con apuro e improvisación.

Para Körner y otros autores la modificación del esquema original es sutil. Pero resulta que este asunto es polémico desde que las opciones post-modernas desdeñan en la práctica todo lo anterior a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Es esta obra lo verdaderamente rescatable del experimento crítico kantiano. Un trabajo en el que muchos ven, leen e «inventan» a otro Kant que logra sobrevivir al embate contra el paradigma de la conciencia. Latente, por ello, está la preocupación por rastrear las huellas de lo que puede constituirse en reflexión sobre el lenguaje a partir de la obra crítica; concretamente de la tercera que, gramatológicamente, aparece como un texto de placer.

Desde luego no pretendo involucrarme en un proyecto de descripción/explicación. Ello excedería con largueza el límite de lo que este trabajo se propone. Aspiro solamente a formular trazos, pistas, marcas de una posible hermenéutica desde el lenguaje y desde la actualización

1. Körner, S.: *Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 30.

discursiva de fragmentos cardinales de la escritura kantiana. Después de todo el autor empírico, biográfico de las *Críticas* no está más. Lo único que tenemos entre manos es ese sujeto-efecto de su lenguaje, incluido en los enunciados de su ciencia (que no es otra cosa que ciencia de los efectos de su lenguaje).

Presentaré, pues, de arranque, el árbol de las representaciones. A lo largo del trabajo algunas ramas como la de la imaginación (productiva/reproductiva), como la de los sentidos (objetivos/subjetivos) y la de la sensación (objetiva/subjetiva) irán creciendo. Además la savia del árbol será la síntesis (o enlace) como representación que hace posible a todas las demás. Continuaré lucubrando sobre las relaciones entre entendimiento y sensibilidad y al final trataré de imaginar el recorrido de las representaciones a lo largo de las *Críticas* y su correlación, de acuerdo a su configuración, con el contrato y el conflicto entre facultades.

1. El árbol de las representaciones

Percatémonos de un equívoco metafísico consuetudinario respecto del lenguaje. Al operar ilegítimamente con criterios reguladores (como si fueran constitutivos) se podía incurrir fácilmente en la ilusión de confundir al lenguaje con la realidad esencial y profunda. Esta trampa ya había sido advertida y denunciada por empiristas y especialmente por nominalistas al prevenir contra la creencia de una correspondencia necesaria entre los términos y expresiones del lenguaje y la realidad designada por estos términos o expresiones.

Sin embargo, muchos autores continuaron equiparando, abierta o sutilmente, el lenguaje al *logos* metafísico hasta que la filosofía trascendental sentó las bases de una concepción del lenguaje como facultad del sujeto: *algo* funciona como lenguaje en cuanto se refiere (o remite) a otra cosa que no es lenguaje. Este *algo* es, en principio, una *representación*.

Pues bien, la hipótesis que orienta el presente trabajo se puede formular en estos términos: para rastrear el rol (o la posición) del lenguaje en el edificio de la filosofía crítica hay que atender al tema de la *representación* (*Vorstellung*). La ubicuidad de este término no es

casual. Se trata probablemente del lexema más genérico y polisémico del metalenguaje kantiano (y quizá de gran parte de la filosofía). Esto nomás justifica con creces un ejercicio de seguimiento del engranaje de representaciones o, en otros términos, de su progresiva *semiosis*².

Al tratar de las ideas («Dialéctica trascendental», Libro I, Cap. I) Kant señala que no faltan denominaciones adecuadas a cada clase de representación y procede a presentar una clasificación: «el género es la representación propiamente dicha (*raepresentatio*), debajo de la cual está la representación con conciencia (*perceptio*). Una percepción que se refiera simplemente al sujeto como modificación de su estado, es sensación (*sensatio*) y una percepción objetiva conocimiento (*cognitio*). Esta puede ser intuición o concepto (*intuitus vel conceptus*); la primera se refiere directamente al objeto y es singular; el concepto se refiere al objeto indirectamente, por medio de una nota que puede ser común a varias cosas. El concepto puede ser empírico o puro, y el concepto puro se llama noción (*notio*) si sólo tiene su origen en el entendimiento. Un concepto a base de nociones, que rebasa la posibilidad de la experiencia, es la *idea* o concepto de la razón.»

Observamos que la raíz «primitiva» del árbol es el género mismo; las diferentes «ramas» designan estados mentales de un recorrido a través del cual la facultad representativa se va haciendo menos densa y más «enrarecida» (abstracta). Todas estas estaciones son instrumentalizables en función de intereses cognitivos, afectivos y prácticos. Las ideas de la razón ocupan la «copa» del árbol y formulan reglas heurísticas

2. Peirce, Ch. S.: *Collected Papers*, Harvard University Press, 1931-1935. Por «semiosis» Peirce (5.484) entiende «an action, an influence, which is, or involves, a cooperation of three subjects, such as a sign, its object and its interpretant.»

Los sujetos de la semiosis no son necesariamente sujetos humanos, sino tres entidades semióticas abstractas. Un signo, para Peirce, es algo que está en lugar de otra cosa para alguien en ciertos aspectos o capacidades (2.228). La relación de representación se da gracias a la mediación de un interpretante. Este es otro signo que traduce y explica el signo anterior y así hasta el infinito: el interpretante de un signo será otro signo y el de éste otro... Un desarrollo más profundo en Eco, U. *La estructura abierta*. Ed. Lumen, Barcelona 1973; *Tratado de semiótica general*, Ed. Lumen, Barcelona 1976. También: Tordera, A. *Hacia una semiótica pragmática*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1978.

En lo relativo al estudio que vengo haciendo resulta de mucho interés leer al concepto como interpretante que traduce y explica una multiplicidad de representaciones que la intuición sensible le provee. Asimismo, un concepto será, desde otra posición, aquel

para el conocimiento objetivo (hacia abajo: Lógica/Estética) y para el desborde de la ilusión nouménica (hacia arriba: Dialéctica/Metafísica). En esto, las ideas se diferencian de todas las demás representaciones, que, de uno u otro modo, se proyectan sobre los objetos a las que están referidas (bien sea para otorgarnos sus propiedades o cualidades empíricas (*a posteriori*) o para determinar el marco de categorías *a priori* que condicionan el conocimiento o el pensamiento hipotético relativo a esas propiedades o cualidades).

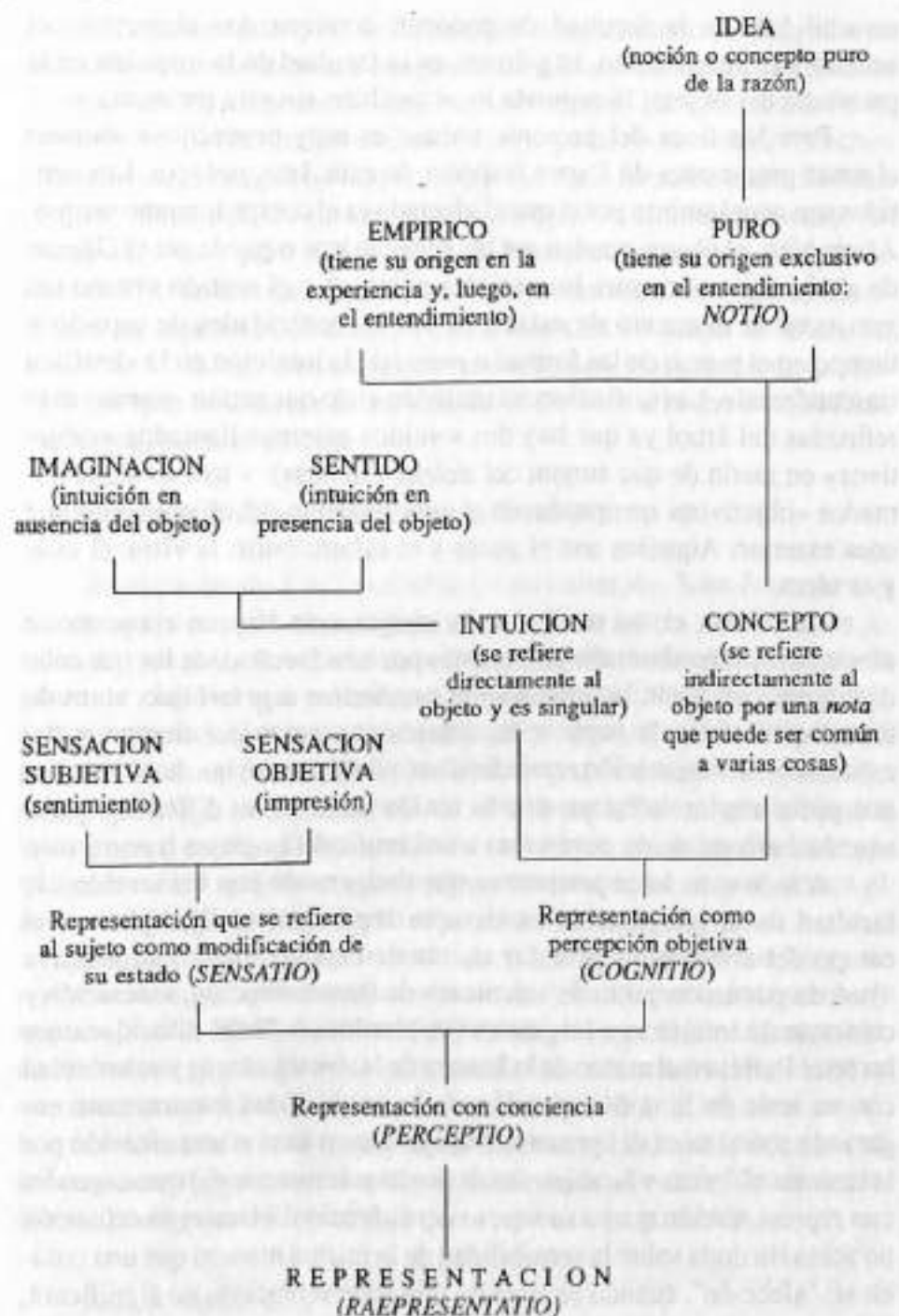
Notemos que a partir de la percepción objetiva (*cognitio*) se da la bifurcación que remite a las dos fuentes del conocimiento: sensibilidad y entendimiento. A nivel de la primera constatamos una insuficiencia en la presentación de la «Dialéctica trascendental»: se trata del *sentido* y la *imaginación* como «ramas» de la intuición sensible. En realidad, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, concretamente en la «Analítica trascendental», Kant hace referencia a la síntesis reproductiva de la imaginación y, a lo largo de esta misma obra, se pueden «pescar» referencias a la imaginación como facultad básicamente reproductora de representaciones. Sin embargo, no es tomada en cuenta en la clasificación propuesta en la «Dialéctica». Parret, haciendo referencia a la *Antropología*³ y en el contexto de una apología a la sensibilidad precisa que: «la

representamen que será interpretado por otro concepto y éste por otro... Salvando la distancia con lo postulado por Peirce, se perfila en Kant lo que podemos denominar una *semiosis de representaciones*.

He preferido mantener esta especulación al margen en tanto y en cuanto mi intención es trabajar operativamente con la noción de semiosis y no adentrarme, al menos por ahora, en las complejidades de la teoría lógica de Peirce. Parto simplemente de la función representacional de todo enunciado: Si un enunciado es decir algo sobre algo; si, a su vez, el signo es algo que para alguien se refiere a algo en algún aspecto o carácter; entonces: el enunciado puede ser aprehendido con un *status* de signo. En la óptica nominalista se tratará de un signo complejo (constituido por signos no-complejos o términos categoremáticos y por enlaces, o cópulas de orden sincategoremático).

3. Parret, H.: «La teoría kantiana del afecto y la tonalidad afectiva del texto kantiano». En: *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*, compilación de David Sobrevilla, Instituto Goethe, 1991.

Iniciando su ensayo Parret cita la *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) obra cuya publicación es posterior a la de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Se refiere a la traducción de Pierre Jalabert en el tercer volumen de las *Obras filosóficas de Kant*, La Pleiade, Gallimard, 1986 y la compara con la traducción de Michel Foucault, París, Ed. Vrin, 1970.



sensibilidad, en la facultad de conocer, contiene dos elementos: el sentido y la imaginación. El primero es la facultad de la intuición en la presencia del objeto; la segunda lo es también *sin* esta presencia.»

Para los fines del presente trabajo es muy provechoso ahondar algunas precisiones de Parret respecto de esta *Antropología*. Los sentidos son aquel ámbito por el que el afectado es el cuerpo humano mismo. Ahora bien, el objeto pueden ser las cosas físicas o puede ser el *Gēmut*; de ahí la distinción entre los sentidos externos y el sentido interno tan gravitante al momento de establecer las especificidades de espacio y tiempo en el marco de las formas *a priori* de la intuición en la «Estética trascendental». Las distinciones continúan en lo que serían «ramas» más refinadas del árbol ya que hay dos sentidos externos llamados «subjetivos» en razón de que surgen del *deleite* (*Genuss*); y tres sentidos llamados «objetivos» que producen el conocimiento del objeto como una cosa exterior. Aquellos son el gusto y el olfato; éstos: la vista, el oído y el tacto.

Asimismo, en lo relativo a la imaginación hay un conjunto de afectos del cuerpo humano provocados por esta facultad, de los que cabe distinguir, con Kant, la imaginación *productiva a priori* que, antes de toda experiencia, da lugar a las intuiciones puras del tiempo y del espacio; y, la imaginación *reproductiva* (o de llamado) que hace retomar al espíritu una intuición que uno ha tenido antes. No es difícil equiparar aquella a una intuición pura y ésta a una intuición empírica *a posteriori*.

A todo esto, lo importante es que cooperando con los sentidos, la facultad de la imaginación es siempre reproductiva. Ejemplos en el campo del arte sobran para dar cuenta de esta dinámica reproductiva ayudada por un conjunto de «técnicas» de transformación, asociación y contraste de intuiciones originales (inspiradoras). Estas dilucidaciones las hace Parret en el marco de la lectura de la *Antropología* y se articulan con su tesis de la *doble afección de la sensibilidad* íntimamente engarzada con el tema del presente trabajo: hay, *a la vez*, una afección por la cosa-en-sí (causa y fundamento de nuestras impresiones) que engendra una representación que, a su vez, es otra afección. «Una representación no actúa sin duda sobre la sensibilidad de la misma manera que una cosa-en-sí: 'afección', cuando se trata de una representación, no significará,

indudablemente, más que 'modificación' o 'determinación'. La idea de una *doble afectación* debe ser comprendida sobre el fondo de otra tensión presente en el tratamiento kantiano del afecto. La afectación de la sensibilidad puede ser considerada como pura *receptividad* (muchos textos invitan a eso, por ejemplo siempre que Kant habla de la sensibilidad como facultad *inferior* de conocimiento, opuesta al entendimiento, facultad *superior*) pero puede ser más ricamente caracterizada por la estructura misma de la *subjetividad*⁴. La determinación de la representación, su específica afectación, es lo que estará en juego de ahora en adelante. Claro que enmarcada en este redimensionamiento de la sensibilidad que caracteriza el trayecto de la primera a la tercera *Críticas*. Iniciemos, pues, el periplo.

2. La existencia discursiva del entendimiento

En el parágrafo 8 de la «Estética trascendental», Kant formula una *demarcación* para la experiencia cognoscitiva por la que muchos lo tacharán, sin más, de «agnóstico». Dice que: «Por más alto que fuera el grado de claridad que pudiéramos dar a nuestra intuición, nunca nos aproximaríamos a las cosas en sí, porque en todo caso sólo conoceríamos perfectamente nuestra manera de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y esto bajo las condiciones de tiempo y espacio originariamente inherentes al sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos».

No tenemos acceso a lo real. Lo máximo que podemos hacer es *representarnos* lo real, esto es, construir realidad. Lo real, la cosa-en-sí, es un supuesto. El objeto se configura como tal a partir de la impresión de «realidad» producida en la receptividad de nuestros sentidos al entrar en contacto con esto que se supone es la naturaleza de las cosas-en-sí. Los objetos no son otra cosa que los fenómenos bajo los cuales yacen las cosas-en-sí. Los objetos que afectan al sujeto son así el fundamento (*Grund*) o la causa (*Ursache*) de sus impresiones sensibles.

4. Parret, H.: *Op. cit.*, p. 75.

De este modo, se puede afirmar que el mundo del sentido común es el *efecto de sentido* producido por el encuentro del sujeto humano y el objeto mundo. Por consiguiente, no conocemos el mundo tal como es en sí mismo sino sus *efectos de sentido*, esto es, sus fenómenos. Nuestra experiencia sensible, señala Strawson, «es el resultado causal de nuestro ser afectado por los objetos que decimos percibir. Es tanto inteligible como verdadero decir que los fenómenos que las cosas nos manifiestan dependen causalmente del carácter tanto de las cosas mismas como de nuestra constitución fisiológica, que son el efecto conjunto de ambas cosas. El sentido común y la observación cotidiana nos pueden decir algo sobre los mecanismos causales implicados, y aún más puede hacer la ciencia»⁵.

La razón por la que conocemos las cosas sólo como se nos manifiestan y no como son en sí es precisamente que el modo de intuición o de conocimiento que poseemos es tal que el objeto *afecta* nuestras facultades de conocimiento de tal forma que el objeto y la facultad producen conjuntamente, por lo tanto, las representaciones, las «sensaciones» o las experiencias concretas de conocimiento empírico que poseemos. Hay, pues, algo así como una cooperación del objeto y la facultad de conocimiento en la producción de la representación y la función del lenguaje, al menos en este punto incoativo: es la de *denominar* a la representación no bien ha sido discretada y reconocida. Por ende, constituirse en puente de lo percibido a lo nombrado. Estas consideraciones nos inducen a dejar, por ahora, esta primera fuente de conocimiento llamada sensibilidad.

La «Analítica trascendental» se presenta como descomposición (o disolución) de la facultad superior del entendimiento. Nos hemos desplazado a la otra fuente de conocimiento. Sabemos que ambas fuentes se fundamentan en representaciones. Si bien el factor representacional asemeja sensibilidad y entendimiento, cabe acotar que la representación de la intuición sensible se refiere inmediatamente al Objeto, mientras que

5. Strawson, P. F.: *Los límites del sentido*, Ed. de la Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 223.

un concepto nunca se refiere de inmediato a un Objeto sino a cualquier otra representación (objeto) de este Objeto (sea intuición, sea concepto).

Queda claro que las intuiciones sensibles se fundan en la inmediatez de la *receptividad* de las impresiones mientras que los conceptos se fundan en la *espontaneidad* del pensamiento mediatizado por la experiencia. Las intuiciones sensibles están como entramadas en las afecciones mientras que el conocimiento por conceptos (o conocimiento del entendimiento) opera discursivamente por medio de enunciados que suponen funciones ordenadoras de las diferentes representaciones bajo una común a todas ellas.

El *juicio* es, por lo dicho, el conocimiento *mediato* de un objeto (o de varios, de acuerdo a su complejidad); ergo, la representación de una representación del objeto. Una representación, por lo menos, de segundo grado cuya funcionalidad es tal que relaciona conceptos. Puesto que la sensibilidad no juzga, cualquier verdad o error estará a cargo de los juicios del entendimiento. Es real lo que es sujeto de un juicio, o a la inversa, la función del juicio es poner la realidad en la escena del lenguaje y, una vez puesta, determinarla. Dos funciones del intelecto son, entonces, equivalentes: formular juicios y estatuir realidades. Así, las variedades de los juicios contendrán las variedades de toda la realidad posible.

Como contraparte, el entendimiento no está, pues, facultado para intuir objetos; más bien, «está condenado a *discurrir*, esto es, a *deletrear* (*buchstabieren*) o *sintetizar* las apariencias paso a paso, por intermedio de conceptos, notas características, *signos*, trabajando con procesos lineales y discretos»⁶.

El entendimiento es, pues, el semiotizador: su discursividad mediatiza la relación entre el sujeto cognoscente y el llamado mundo «objetivo». En tanto sistema de sentido, el discurso del entendimiento no se libra de opacar lo real. La filosofía crítica se asemeja aquí a la *semeiotiké* que los estoicos utilizan como máquina de guerra contra la ontología que preconiza la transparencia del ser. Deletreo. Discurrencia.

6. Loparic, Z.: «La finitud de la razón: observaciones sobre el logocentrismo kantiano». En: *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*. Compilación de David Sobrevilla, Instituto Goethe, 1991, p. 34.

Síntesis. Conceptos. Notas. Signos. He ahí los velos que se interponen entre el hombre y la realidad.

La pertinencia de una aproximación entre *semeiotiké* y *crítica trascendental* reside, pues, antes que nada, en la impugnación al ontologismo ingenuo. Sin embargo, en un autor inmediatamente anterior a Kant (y que éste cita en varios pasajes de la *Crítica de la razón pura*) se vislumbraba ya esta aproximación a los estoicos desde la filosofía moderna; se trata de Locke, quien introduce la *semeiotiké* en el corazón mismo del estudio de la naturaleza humana para indicar con acierto que la subjetividad, en su libertad y en su creatividad, se encuentra fuertemente constreñida por los sistemas de signos, los cuales forman un *a priori* que se intercala entre el hombre y la realidad. Así, el sentido *precede* al hombre estructurante y al mundo estructurado⁷.

En este «deletrear» progresivo del entendimiento, Kant privilegia la noción de discurso como $\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ (*discursus*). Esta acepción dianoética abarca la filosofía griega, medieval y gran parte de la filosofía moderna y se distingue de la noción de discurso como $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (*oratio*) en la lógica aristotélico-escolástica. El discurso como $\delta\iota\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ se contrapone a la intuición. Esto es una constante «en Platón, en Aristóteles, en Plotino, en Santo Tomás y —en parte— en Descartes, Kant y otros autores modernos. La contraposición no equivale, sin embargo, a la completa exclusión de un término en favor del otro. Lo normal es considerar el proceso *discursivo* como un pensar que se apoya últimamente en un pensar intuitivo. Este proporciona el contenido de la verdad; aquél, la forma»⁸.

Esta tipificación general es susceptible de ser aplicada, al menos en parte, a la formulación discursiva del entendimiento en Kant. El problema surge en la última afirmación ya que la aprehensión intuitiva no deja de otorgar formas (en concreto, el tiempo y el espacio son *formas*

7. Estas relaciones históricas están desarrolladas por Paret, H. en: «Lo agradable, lo obsceno, lo sublime del cuerpo femenino: a propósito del jardín y del seno según Kant». *Contratezo* Nº 4, Revista de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima. Julio, 1989.

8. Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*, Ed. Sadamericana, Bs. As., 1971, tomo I. *Discurso*, p. 471.

a priori de la intuición sensible); estas formas de la intuición pura sobredeterminan a los contenidos *a posteriori* de la intuición empírica. Strawson es consciente de esto cuando llama a la sensibilidad elemento otorgador de formas (para señalar su pasividad) y al entendimiento elemento productor de formas (para señalar su actividad). Son más bien los factores residuales que entran en la relación cuasi-causal compleja de afectación los que pueden denominarse elementos productores de materia⁹. Lo discursivo del entendimiento está, pues, en su actividad productora de formas que, a su vez, conecta conceptos de tal modo que las intuiciones tienen el carácter de percepciones de un *mundo legislado de objetos*. Estas conexiones se deben, por cierto, al elemento activo o afectante que hay en las cosas; elemento que induce al entendimiento a procesar discursivamente *formas conceptuales* que tienden a unificar la diversidad de intuiciones. Tomando en cuenta la intención del sujeto, el concepto es, entonces, un *signo* o sea, un símbolo de la realidad-objeto; y, como tal, *está en lugar de ella* en todos los juicios y razonamientos en los cuales interviene.

La espontaneidad del entendimiento nos conduce a algo parecido a lo que alguna corriente de la lingüística actual denominaría el plano del contenido de las lenguas naturales; o, para ser más exactos, a la forma(ción) del contenido. El entendimiento se encarga de la forma(ción) de los contenidos de conciencia. Forma(ción) que no puede no ser discursiva. El conocimiento intuitivo, en tanto percepción, sería aquel

9. Strawson, P. F. *Op. cit.*, p. 210. Es pertinente aclarar que para este autor la anátesis «materia-forma» es eficaz en la explicación de la generación de la experiencia: «El elemento productor de materia y el elemento productor de formas deben afectar al elemento otorgador de formas para que la experiencia se genere.

La experiencia consta de intuiciones, ordenadas temporalmente, conceptualizadas y concetadas de manera tal que: 1) Muchas de tales intuiciones tienen el carácter de un mundo legislado de objetos (los cuerpos que están en el espacio y el tiempo) que disfrutan de sus estados y relaciones propias con independencia de que tenga lugar cualquier estado de conocimiento de ellos; 2) en todas estas intuiciones existe al menos la potencialidad de que un sujeto autoconsciente se las adscriba como estados propios de conocimientos». (Ver *op. cit.*, p. 210 y ss.)

La sensibilidad es, entonces, elemento pasivo otorgador de *formas* porque la experiencia tiene carácter temporal (sentido «interno») y porque algunas intuiciones poseen una espacialidad tal que les permite ser ordenadas de tal forma que se les puede conferir el carácter de percepciones de objetos que están en el espacio (sentido «externo»).

lugar no-lingüístico donde se sitúa la aprehensión de los elementos que la facultad del entendimiento va a hacer significar. La inmediatez característica de la percepción intuitiva nos permite «depurarla» de lenguaje y, recalco, definirla como tópico no-lingüístico en el que, sin embargo, comienza a situarse la aprehensión de la significación.

La incógnita —en esta pesquisa de la posición del lenguaje en el marco de la arquitectónica develada por la «Teoría elemental trascendental»— estaría en la problemática de la expresión, *grosso modo*, de la palabra hablada, escrita o, incluso, de otros artificios signícos, es decir, la cuestión de los significantes. Sería muy fácil estipular que al ser estos significantes *formas sensibles* podrían ser confinados al estrato de la intuición. Sin embargo esto entrañaría una falacia de proporciones, desde el momento en que se soslayaría el carácter gramatical o convencional de las funciones semióticas; además, esto supondría perder de vista la *espontaneidad* de la expresión humana reduciendo la producción de significación a la mera *receptividad* de impresiones sensibles entendidas, quizá, como artificios.

En esta instancia es cuando mayor cautela hay que observar. En primer lugar, no se trata de «hacer calzar» a como dé lugar una preconcepción estructural del lenguaje con una arquitectónica metafísica, ontológica, estética y gnoseológica como la de Kant. El hecho de que admitamos que en dicha arquitectónica el lenguaje no puede no tener una función (o un espacio) no quiere decir que para imaginarla o asignársela debamos imponer una forzada remodelación del edificio teórico de la filosofía crítica.

En segundo lugar, dice Gilson que: «el acto de escribir es la única manera de acabar con una obra, como el acto de hablar es la única manera de acabar con un pensamiento». Esta ingeniosa apreciación nos permite destacar la diferencia de naturaleza entre el pensamiento y su expresión —que no es otra cosa, invirtiendo el término, que *presión exterior* al pensamiento— sino también el hecho de que el lenguaje es para el pensamiento algo así como un cuerpo extraño al que trabajosamente se acomoda¹⁰.

10. Gilson, E.: *Lingüística y filosofía*, Ed. Gredos, Madrid, 1974, p. 186.

Tomando en consideración estas observaciones es que no debemos caer en la simpleza y en la ingenuidad de hacer equivaler el pensamiento con el contenido de las lenguas. Estos significados, en tanto convenciones necesarias para la comunicación social no son otra cosa que conceptos homogenizados y uniformados con vistas a la realización de interacciones pragmáticas concretas. No son de la misma naturaleza que el concepto en tanto categoría *a priori* de la facultad de entendimiento. Se trataría, más bien, de conceptos empíricos *a posteriori* esquematizados y gramaticalizados. Por otro lado, sería absurdo identificar la $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ del entendimiento con las relaciones crónicas (sintagmáticas) propias de la actualización del lenguaje. (Por cierto, eso no quiere decir que no se pueda discutir la posibilidad de que éstas sean manifestación de aquélla.)

Volvamos, entonces, al asunto de la *representación* para retomar la coherencia de esta disquisición. Tanto las intuiciones sensibles como los conceptos del entendimiento caen bajo el rubro «representación». En la medida en que las «representaciones» iniciales de la cadena de razonamiento sean naturales, esto es, provengan de la cosa-en-sí; o artificiales; es decir, fabricadas especialmente por el hombre para significar/comunicar, será pertinente distinguir signos naturales y signos artificiales. Este segundo caso estaría despejando hipotéticamente el problema de la expresión (o de los significantes). El complemento del artificio expresivo sería la afección impresiva.

Ahora bien, *discurrir es sintetizar* las apariencias (o los fenómenos) por medio de conceptos que las caracterizan; esto es, de signos que las señalan e interpretan. Los conceptos son signos del entendimiento. Las cosas devienen –por síntesis– lexemas. Denominar a algo es aplicarle un concepto con la ayuda de una convención expresiva; la síntesis de la convención y el concepto es el signo que reúne la complejidad concreta de ese *algo*. Las cosas se transforman así en objetos reconocidos y manejados por un sujeto. Gracias a esos objetos así conceptualizados, el sujeto puede entender lo que percibe y, en consecuencia, expresar ese conocimiento en *enunciados*. Esta objetivación sobredetermina el uso que del lenguaje hará el sujeto: el objeto condiciona cualquier experiencia inteligible. La legislación discursiva del entendimiento (y ulterior-

mente de la razón) hará que en el entramado sintáctico de la lengua se manifieste un mundo legislado de objetos representados (y los contenidos de estas representaciones conducirán a un universo semántico trascendental).

3. Enlace y síntesis

En el parágrafo 15 de la *Crítica de la razón pura*, Kant inicia la «Deducción de los conceptos» puros intelectuales. De la multiplicidad de representaciones de la intuición sensible a los conceptos del entendimiento hay una *reducción*, o mejor, una *simplificación*. El enlace (*conjunctio*) queda estipulado como acto espontáneo de la facultad representativa llamada entendimiento: «(...) resulta siempre que es un acto intelectual todo enlace, consciente o inconsciente, ora abrace intuiciones o conceptos diversos, ora sean o no sensibles estas intuiciones. Llamaremos este acto en general *síntesis* para hacer notar con esto que no podemos representarnos nada enlazado en el objeto sin haberlo hecho antes nosotros mismos, y que de todas las representaciones el enlace es la única que no puede ser dada por los objetos, sino solamente por el sujeto mismo, por ser éste un acto de su espontaneidad».

Dos acepciones de enlace aparecen en la cita: es un *acto* y también es una *representación*. Esto quiere decir, en nuestros términos, que está en la enunciación y en el enunciado. *En* el sujeto y *entre* los objetos (entendiendo que el enunciado es una expansión *relacional* del predicado). Obviamente se trata de una representación *sui generis* que ni siquiera tiene lugar en árbol alguno. El enlace opera la síntesis y es por esto de naturaleza estrictamente sintáctica. Los objetos son términos. Percibimos diferencias. *A priori* se convierten en enlaces.

Gracias a la percepción de diferencias el mundo «se forma» ante nosotros y para nosotros. Esto quiere decir que el sujeto capta, al menos, dos términos-objeto como simultáneamente presentes y que capta también la relación entre los términos-objeto *vinculándolos* de una manera u otra. Este acto espontáneo de enlace conduce a un concepto mínimo de *estructura*: presencia de dos términos y de la relación

existente entre ellos. El enlace *estructura* el entendimiento espontáneamente. Da lugar al juicio sintético¹¹.

De lo anterior podemos desprender dos consecuencias. La primera es que la significación que el entendimiento da a las intuiciones no depende tanto del contenido de los términos-objeto como de la vinculación establecida entre éstos. Un solo término-objeto puede tener cierto sentido establecido lexicalmente por el lenguaje pero sólo adquiere significación plena en el discurso. Es más, podemos decir que, por sí mismo, no conlleva significación. La segunda es que toda significación que se dé a cualquier percepción presupone la existencia de la relación, del enlace que proviene del sujeto. Por consiguiente, la condición de cualquier significación conceptual (o conceptualización a secas) es la aparición del enlace o, más generalmente, de la síntesis entre dos, o más, términos-objeto (lógicamente, a más términos, más complejidad estructural del juicio). De todos modos, la dinámica del enlace, siguiendo la metáfora kantiana, es la del «abrazo» que junta, que reúne.

Todo esto nos reconduce al postulado trascendental: las cosas del mundo no son cognoscibles en sí mismas sino únicamente por sus determinaciones que son reconocidas como valores, esto es, como resultado de relaciones al interior del sistema discursivo del entendimiento. La verdadera conceptualización: ¿es más producto de diferencias que de contenidos? Si contestamos positivamente estaremos ante un paradigma sintáctico para el entendimiento. Si, más bien, procedemos a equilibrar la relación, nos aproximaremos a un paradigma sintáctico-semántico. Este asunto puede ser, de hecho, materia de discusión y, por ende, de mayores análisis. Sin embargo, como hipótesis, se puede plantear al entendimiento como facultad discursiva de síntesis sintáctico-semánticas.

Continuando con la cita aludida y derivando la reflexión de lo expuesto, se puede plantear la semejanza y la diferencia entre los términos-objeto. En efecto, el hecho de que puedan ser captados a la vez nos informa de la posibilidad de que posean algo en común y, concomi-

11. Lo trascendental representativo, en Kant, que reenvía las cosas al conocimiento del sujeto, origina en la semiótica una trascendentalidad significativa que convierte todo en signo. A este respecto resulta provechosa la asimilación de la arquitectura trascendental con la metodología estructural. Especialmente con la propuesta por A. J. Greimas. Ver: *Semántica estructural*, Ed. Gredos, Madrid, 1976, pp. 27-45.

tantemente, el hecho de que puedan ser distinguidos nos informa de que deben ser diferentes sea del modo que fuere. El enlace pone aquí de manifiesto una doble naturaleza: es a la vez conjunción y disjunción. Junta y separa los términos.

De ahí que, así como por ejemplo, «metal» y «cuerpo» se pueden aproximar en la inclusión: Todo metal es un cuerpo; también se pueden distanciar en la intersección: No todo cuerpo es un metal¹². La exclusión se refiere, por último, a la separación total; en este caso no se puede plantear sin caer en contradicción. De todos modos, las proposiciones universales negativas son una muestra clara del enlace en su máxima tensión de separación. Por otro lado, el análisis de las funciones dinámicas de relación y modalidad es el que permite estudiar más a fondo esta doble naturaleza de la síntesis (su elasticidad diríamos metafóricamente).

Ahora bien, el enlace, dirigido por el intelecto puro, opera consciente o inconscientemente. Si atendemos a la zona inferior del árbol (cf. *supra* 1) nos percatamos de que el enlace existe antes que cualquier percepción y que, incluso, es la condición de posibilidad de toda percepción. Esto quiere decir que así como el sujeto puede darse cuenta del enlace que opera, así también puede no darse cuenta del enlace que, automáticamente, opera. Se trata de una maquinaria que funciona más allá o más acá de toda conciencia. Más allá de la discusión sobre el influjo newtoniano que pueda haber en este automatismo, este asunto pone en tela de juicio la apercepción como unidad de conciencia, a menos que despsicoanalizando el planteamiento se ubique a la conciencia trascendental más allá de toda conciencia o inconciencia empíricas.

El caso es que la síntesis es una «función ciega del alma». Quiérase o no, Kant parece en esto precursor de Lacan porque imagina el funcionamiento ciego de la síntesis en un plano, al menos, empíricamente inconsciente. Este plano inconsciente funciona discursivamente. De aquí a la tesis del inconsciente como lenguaje hay un paso. No nos

12. Quizá más exacto hubiera sido hacer la referencia con la proposición particular negativa: «Algunos cuerpos no son metales»; cuyo sentido es que «No-todos los cuerpos son metales». Sin embargo, he preferido formularlo negando al cuantificador universal positivo pues así resulta más explícito en su relación con el ejemplo anterior.

meteremos en los vericuetos de esta comparación: la síntesis podría ser sinónima de la represión originaria o podría estar más allá de dicha represión. Por el momento tendremos que dejar estas conjeturas a los psicoanalistas que en ellas se interesen.

Queremos, más bien, destacar que sin la síntesis no tendremos conocimiento de nada. Y el acto del enlace, en general, es la síntesis: todo lo que nos representamos enlazado en el objeto ha sido ya previamente enlazado en el sujeto. Se trata, como hemos visto, de la única representación exclusivamente subjetiva y espontánea. Me pregunto si no será ésta una pista para comprender en germen lo que en la tercera *Crítica* se presentará como el rescate y el enriquecimiento de la estructura de la subjetividad. El hecho de que no puedan existir conocimientos en el sujeto ni enlace y unidad entre ellos sin esta unidad subjetiva de la conciencia que precede y condiciona a todos los datos de las intuiciones va a marcar, a la larga, la pauta de la superioridad jerárquica de la cognición.

4. El encadenamiento de los principios

Sin duda la síntesis se manifiesta en la sintaxis del discurso producido por el intelecto. Resulta que, el entendimiento, en tanto apela a un instrumental expresivo, es una facultad sintética y sintáctica. Ahora bien, una lectura del texto de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* –en un pasaje casi paralelo al de la cita anterior– distingue «estratos» de la síntesis (a cada uno de los cuales dedica sendos apartados), a saber: síntesis de la aprehensión en la *intuición*, síntesis de la reproducción en la *imaginación* y síntesis del reconocimiento en el *concepto*. Este recorrido culmina en la unidad de conciencia de la apercepción pura (o primitiva) que funda la posibilidad de toda representación de objetos y que hace que el espíritu permanezca consciente de sí en el conocimiento de lo diverso.

Es aquí donde resulta pertinente deslindar lo que es *juicio* de lo que es mera *proposición*. Kömer es, a este respecto, terminante cuando afirma que: «...la clasificación de Kant no es de proposiciones sino de juicios; esto es, de proposiciones afirmadas *por alguien*. Se refiere no a

la proposición 'el gato está en el felpudo', sino al juicio que sobre este hecho hace una persona...»¹³. Aquí reside una crítica de fondo al «representacionalismo» que confunde por un lado sentido y referencia y, por otro, lenguaje y discurso.

Así, la concepción según la cual el lenguaje es *transparente* se fundamenta en la prevalencia de la función representativa producto de la puesta entre paréntesis de la dimensión pragmática del lenguaje, es decir, de su utilización en el discurso. El discurso, en este plano, es esa actividad por la cual la gente al enunciar oraciones se sirve del lenguaje para comunicarse con otra gente a propósito de todo tipo de temas. Los filósofos del antiguo análisis independizaron radicalmente la relación «semántica» que se establece en el discurso entre las proposiciones y sus temas de la relación «pragmática» entre las oraciones y los que las enuncian. Como si las proposiciones fueran *intrínsecamente representativas* o transparentes respecto del contenido o tema que se supone les es inherente. La realidad aparece como un referente neutro. Las expresiones referenciales designan objetos, y las proposiciones (u oraciones declarativas en general) representan estados de cosas que, si son reales, las vuelven verdaderas.

Si en el ejemplo propuesto por Körner hacemos abstracción de la enunciación de la proposición (esto es, del juicio); enunciación a cargo de un sujeto en una situación determinada de discurso, la expresión referencial aislada «el gato» no designa a ningún gato en particular, y la proposición entera no representa ningún estado de cosas determinado, de lo que se sigue que no es ni verdadera ni falsa, no pudiendo ser confirmada ni rechazada por la realidad a la que concierne ya que no concierne a ninguna realidad.

Tanto la unidad de conciencia garante de la síntesis como la distinción entre proposición y juicio nos lleva a una afirmación pragmática (que la filosofía analítica y las teorías del *speech act* han recogido): la relación de las palabras con aquello de lo que hablamos gracias a ellas, está mediatizada por la utilización intencional que los hablantes hacen

13. Körner, S.: *Op. cit.*, p. 19.

de ellas: según la persona que hable y según la situación, el término «gato» designará a tal o cual gato, y no designará a ningún gato si no es utilizada para hacerlo. Ese término no es intrínsecamente representativo de su referencia. La expresión adquiere una referencia concreta en el discurso. Su sentido, mientras tanto, le pertenece propiamente, sea o no sea enunciada, ya que ese sentido, contrariamente a la referencia, pertenece al lenguaje y no al discurso.

Siendo discursiva la facultad del entendimiento, se entiende que los conceptos *hacen referencia a las intuiciones*. Esto es, que conceptos e intuiciones son heterogéneos entre sí. ¿Qué mediación establecer entonces entre ambos? Kant analiza esto interrogándose por la posibilidad de que las intuiciones queden subsumidas bajo los conceptos, y por lo tanto de que las categorías se apliquen a los fenómenos.

Pues bien, ese mediador homogéneo con la categoría y con el fenómeno y que posibilita la aplicación de aquélla a éste es una *representación* pura que, en tanto intermediaria, es, por un lado, sensible y, por otro, intelectual: el esquema trascendental. Ese esquema hace posible el «encadenamiento» de sucesivas síntesis (de la intuición, de la imaginación, del concepto). De este modo, el intelecto «recorre» sin sobresaltos este camino de síntesis. Se conduce a través de estos esquemas. A este recorrido se le denomina esquematismo trascendental.

Haciendo un repaso de la «Estética» sabemos que el espacio es la forma *a priori* de la intuición de los fenómenos externos mientras que el tiempo es la forma *a priori* de la intuición de los fenómenos internos. Que los fenómenos externos —una vez aprehendidos— se convierten en internos al sujeto; de esta manera es evidente la preponderancia del tiempo como forma *a priori* de la intuición que conecta todas las representaciones sensibles; es más, sabemos que el tiempo, al ser condición de todas las representaciones sensibles, es homogéneo respecto a los fenómenos. Por todo esto, sólo se puede dar una representación empírica a través del tiempo. Como forma (o regla de la sensibilidad) es *a priori*, puro y, también, homogéneo a las categorías. De ahí que, a su vez, sea la única condición general según la cual puede aplicarse a un objeto la categoría.

Hecho este repaso se comprende por qué el esquema trascendental

se convierte en una determinación *a priori* del tiempo y, por consiguiente, es susceptible de recibir la aplicación de todas las categorías que, junto con las funciones del juicio, son subsumidas por los principios del entendimiento. La cadena de los principios puede diseñarnos, a grandes rasgos, el esquematismo (en la semiosis de las representaciones).

El principio de los axiomas de la intuición es que *todas las intuiciones son cantidades extensivas*. La totalidad de las intuiciones es su pluralidad misma considerada como unidad. Múltiples representaciones de la intuición sensible serán «abrazadas» por el enlace. La intuición, como facultad que percibe directamente los objetos, está en contacto con una *res extensa* (entendida como totalidad).

En lo relativo a las anticipaciones de la percepción hay que considerar el principio de que en todos los fenómenos lo real, que es un objeto de sensación, tiene una cantidad intensiva, es decir, un grado. Las funciones y categorías de cualidad son remitidas a grados cuantitativos de intensidad directamente proporcionales a la manifestación de lo real. Los límites del sentido aparecen cuando la realidad es sobredeterminada por la negación. La percepción equivale, pues, a la conciencia empírica acompañada de sensación.

Antes de pasar a las analogías de la experiencia es preciso resaltar la *trascendentalidad* de los principios ya reseñados. La intuición es ella misma extensa. No es que, cartesianamente, sea, en tanto facultad de conocimiento, *otra cosa* distinta de la materialidad que aprehende. Si bien dicha materialidad puede ser extensa, lo es efectivamente en relación con una intuición constituida como cualidad extensiva. En lo que respecta al grado de realidad de los fenómenos, éste se mide en función de una cuantificación intensiva referida necesariamente al universo de las sensaciones por lo que su *status* trascendental es, así, evidente.

El principio-guía de las analogías de la experiencia es clave en la digresión de nuestro trabajo. Afirma que la experiencia es sólo posible por la representación de un enlace necesario de percepciones. Haciendo equivaler la percepción al género representación podemos concluir que la experiencia solamente es posible por *la representación de un enlace necesario de representaciones*. No puede ser más clara la preponde-

rancia de la representación en la definición misma de la experiencia. Si consideramos que la experiencia delimita el territorio (o dominio) sobre el cual se extiende la legislación de la razón y que, además, la experiencia es cognitiva, práctica y afectiva, será fácil colegir la gravitación de esta tesis a lo largo de las tres *Críticas*.

La razón humana no es únicamente razón teórica, capaz de conocer, sino también razón práctica, capaz de determinar libremente la voluntad y la acción moral. La voluntad aparece como facultad que produce objetos correspondientes a las representaciones. La voluntad se representa su objeto y en esa medida lo produce. Los conceptos *a priori* especulativos que legislan a nombre de la razón teórica son, sabemos, representaciones. Los conceptos *a priori* que legislan a nombre de la razón pura práctica no se refieren a objetos ni inquieran por su conocimiento. Sin embargo, tienen un «valor objetivo» en sentido práctico, en el contexto de la acción. Los conceptos morales, al igual que las representaciones teóricas, son representaciones. Pero no como aquellas, que *se refieren a* objetos, sino representaciones que se dan (o que tienen) objetos y que, por lo mismo, amplían los límites de la experiencia ya no sólo al conocimiento sino también a la acción¹⁴.

Por último, los sentimientos de placer y displacer, aunque se distingan de las representaciones, están condicionados por éstas puesto que dependen causalmente de las representaciones que se puedan tener en relación a cosas empíricas. Volveremos sobre esto. Por el momento baste señalar que la percepción es sólo la estación inicial de una sobredeterminación de las formas *a priori* que recae en el terreno de la experiencia, mejor dicho, de una cadena de sobredeterminaciones que se definirá de diverso modo de acuerdo a intereses teóricos, prácticos o

14. Es útil hacer referencia al apartado II de la «Introducción» a la *Crítica del juicio*. En un párrafo Kant observa que: «El entendimiento y la razón tienen, por lo tanto, dos legislaciones distintas en un solo territorio: el de la experiencia, sin que ninguna de las dos pueda perjudicar a la otra, puesto que tan poco como el concepto de naturaleza tenga influencia en la legislación por el concepto de libertad, tan poco estorba a ésta la legislación de la naturaleza. La *Crítica de la razón pura* demostró la posibilidad de concebir en el mismo sujeto, por lo menos sin contradicción, la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades a ellas correspondientes, pues rebatió las objeciones hechas contra esa posibilidad poniendo de manifiesto la ilusión dialéctica en ellas» (versión de Losada, Bs. As., 1961).

estéticos. Esa cadena de sobredeterminaciones adopta la forma de una cadena de referencias entre representaciones que *se remiten a* objetos o que *tienen objetos*. En el primer caso el esquematismo es un instrumento de determinación a cada paso. En el segundo, la determinación de la voluntad se hace a través de su capacidad para acoplarse al imperativo categórico, esto es, a la receptividad que tenga respecto a él. Por otro lado, los sentimientos de placer y displeacer, si bien son estados de ánimo no representacionales, reciben el influjo de representaciones. Obviamente se trata de estados «tenidos» o «sentidos», pero no «intuidos», «concebidos» o «reglamentados»¹⁵.

Si retomamos el esquema del árbol (*cf. supra* 1) podremos formular distintos recorridos de acuerdo a los intereses e intenciones del sujeto. Los sentimientos, como estrato pre-representacional (o, sencillamente, no representacional), reciben el influjo de sensaciones (que son representaciones que no conocen al objeto). En principio, un entramado de sensaciones causa sentimientos. Digo «en principio» porque los sentimientos no tienen por qué no relacionarse con intuiciones y conceptos. A lo que quiero aludir es a un estado en el que no hay cognición alguna (simbolizado por una cadena de sensaciones).

No bien planteamos recorridos de conocimiento podemos generar un encadenamiento tal que nos lleve a intuiciones del sentido, de la imaginación, a conceptos y, por último, a ideas. Queda así diseñada la semiosis aparentemente ilimitada de las representaciones (en el metalenguaje del neokantiano Peirce); en tanto unas designan a otras, o unas son significadas por otras.

La vía representada por el encadenamiento de sensaciones queda de alguna manera confinada a la reflexividad estética y, en referencia a los postulados del pensamiento empírico generalizado se trata de una vía *real* que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia.

La otra vía (la del encadenamiento de intuiciones y conceptos) es, en referencia a los postulados del pensamiento empírico en general, la

15. Estas distinciones las desarrolla Loparic en el it. 1 del trabajo citado en la nota 6.

vía *posible* articulada en conformidad con las condiciones formales de la experiencia.

Por un acto especial de entendimiento (al que hace referencia Kant en la segunda observación del párrafo 11 de la «Analítica Trascendental») unimos las dos vías para comprender la necesidad de aquello en lo que la conexión con lo real está determinado según las condiciones generales de la experiencia. En rigor, ninguna de estas conexiones de la semiosis de las representaciones se excede de la experiencia, al menos mientras estemos sujetos a los límites del entendimiento sin dejarnos llevar por la aventura metafísica de la razón.

5. Validez lógica y cualidad estética

En la representación de un objeto podemos operar una distinción entre validez lógica y cualidad estética. Esto es lo que plantea Kant en el primer párrafo del it. VII de la «Introducción» a la *Crítica del juicio* (que, en realidad, es *Crítica a la facultad de juzgar*): «Lo meramente subjetivo es la representación de un objeto, es decir lo que constituye su relación con el sujeto pero no con el objeto, es la cualidad estética de aquella, y lo que sirve o puede utilizarse de ella para la determinación del objeto (para el conocimiento), es su validez lógica. En el conocimiento de un objeto de los sentidos se dan juntas ambas relaciones».

En pocos párrafos aparece tan claro el carácter trascendental de la filosofía crítica: la representación está *entre* sujeto y objeto. Los rasgos que de ella se pueden aprovechar para el conocimiento del objeto van a ser rasgos determinantes (o determinativos). El acento está puesto en la relación de la representación con el objeto. Los rasgos de la representación que se religan con el sujeto van a ser rasgos reflexionantes (o reflexivos). El acento está puesto en la relación con el sujeto.

Ahora bien, la validez lógica parece necesitar de ambas relaciones (sobre todo considerando que, por ejemplo, tal como argumenta Kant casi de inmediato, la forma (o cualidad) *a priori* del espacio constituye el componente subjetivo de la representación en virtud del cual el objeto se concibe como fenómeno —aunque permanezca indeterminado lo que pueda ser en-sí—). La cualidad estética, mientras tanto, expresa lo que en

la representación del objeto es estrictamente subjetivo. Se trata ya no de espacio y tiempo como formas *a priori* subjetivas que en la representación de un objeto se convierten en elementos del conocimiento objetivo, sino del sentimiento de placer o displacer unido a la representación.

En este punto es útil retomar las instancias de la representación de las que venimos tratando, pero esta vez a la luz de una distinción planteada en el párrafo 3 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. A modo de resumen, Kant aquí distingue entre la sensación como representación objetiva de los sentidos relacionada con el objeto para posibilitar su conocimiento (hacia arriba en nuestro árbol), y la sensación como determinación del sentimiento de placer y displacer, donde la representación se relaciona sólo con el sujeto y no es aprovechable para ninguna cognición, ni siquiera para aquella por la cual el sujeto se conoce a sí mismo. En el marco de la *Crítica de la razón pura* el sentimiento parecía ser una facultad no-representacional. Eso es lo que formulábamos en el ítem anterior. En esta tercera *Crítica* esta facultad aparece ya incorporada al árbol al haber desarrollado Kant dos «ramas» nuevas: la sensación objetiva en sentido estricto y la sensación subjetiva o *sentimiento*.

El *sentimiento* no expresa referencia alguna de la representación al objeto (en función de lo que es la formulación de un juicio de experiencia) sino al sujeto (en función de la formulación de un juicio estético).

6. El recorrido crítico de la representación

(A manera de conclusión)

A la razón pura le interesa la facultad teórica, el aspecto cognoscitivo de la razón humana en función del cual no puede representarse sus objetos como cosas-en-sí sino como fenómenos. Esta es la esfera de la experiencia real o posible. Los fenómenos regulados o conocidos por los esquematismos y principios del intelecto constituyen la naturaleza (caracterizada por la causalidad mecánica y la necesidad).

A la razón pura práctica le interesa la legislación regida por la libertad; pero, en contraste con la anterior, que se manifestaba en un ámbito teórico, ésta lo hace en uno práctico. La razón práctica sí puede representarse sus objetos *como si* fueran cosas en sí (suprasensibles) aunque no puede conocerlos teóricamente. A las cosas-en-sí y a los númenos les podemos otorgar, por la vía de la representación, valor práctico.

Muchos exégetas e intérpretes de Kant ven en esto una fisura o abismo entre fenómeno y númeno que Kant tenía que resolver. Así, en la tercera *Crítica* se lleva a cabo la mediación entre las dos anteriores y se aprehende su unidad. En el último párrafo del it. II de la «Introducción» leemos: «Y aunque se haya establecido en firme un abismo insalvable entre la jurisdicción del concepto natural, en cuanto jurisdicción de lo sensible, y la del concepto de libertad, como jurisdicción de lo suprasensible, de suerte que no hay posibilidad alguna de pasar de la una a la otra (por ejemplo: mediante el uso teórico de la razón), como si fuesen dos mundos tan diferentes, que el primero no puede tener influencia alguna en el segundo: al fin y al cabo, el segundo tendría una influencia en el primero, en el sentido de que el concepto de libertad ha de hacer real en el mundo de los sentidos el objetivo propuesto por sus leyes, y, en consecuencia, la naturaleza debe poder concebirse asimismo de suerte que la legalidad de su forma coincida por lo menos con la posibilidad de los fines en ella logrables en virtud de leyes de libertad.

Por lo tanto, tiene que haber, a pesar de todo, un fundamento de la unidad entre lo suprasensible, que yace en el fondo de la naturaleza, y lo que el concepto de libertad contiene prácticamente, y de ahí que el concepto, si bien ni teórica ni prácticamente, puede llegar a un conocimiento de ese fundamento (y sin tener, por lo tanto, jurisdicción peculiar), haga posible el paso del modo de pensamiento según los principios del uno al modo de pensamiento según los del otro».

Me he permitido una cita tan extensa porque aquí se halla contenida la culminación del proyecto de la filosofía crítica, su síntesis concebida como aplicación de la razón práctica a la razón teórica y, sobre todo, porque ese fundamento es una «facultad de juzgar» estrechamente

vinculada al sentimiento puro y puente entre el intelecto (facultad cognoscitiva) y la razón (facultad práctica).

En el primer párrafo del it. IV de la citada «Introducción» la facultad del juicio, en general, designa la facultad de subsumir lo particular en lo universal (como si lo particular estuviese contenido dentro de lo universal). Si lo universal está dado, la facultad de juzgar que subsume en él lo particular se llamará *juicio determinante o determinativo*; si está dado lo particular y hay que buscar lo universal en lo cual subsumir lo particular, estamos ante el *juicio reflexionante o reflexivo*. Hasta aquí el repaso.

Ahora bien, el universal del que parte el juicio determinante no es aquel que pretende hallar el juicio reflexionante. Aquel es una ley *a priori* del intelecto (suficientemente estudiada en la primera *Crítica*), éste procede de un principio de reflexión sobre objetos carentes objetivamente de una ley. Y llegamos a nuestro punto. Lo que hace la reflexión es comparar y conjugar (jugar con) representaciones (relacionándolas con la intuición y el entendimiento). Si bien el universal de la reflexión difiere de aquel del intelecto es, sin embargo, parecido o análogo al de las ideas de la razón. El parentesco está en la idea de finalidad (o de sentido entendido como intencionalidad). La naturaleza, concebida de manera finalista, *como si* fuera obra de un Dios inteligente, viene a coincidir con la finalidad moral. Su finalidad así implantada hace perder a la naturaleza esa rigidez mecanicista propia del paradigma newtoniano y abre la vía de su acuerdo con la libertad.

Una jerarquía se perfila así luego de este recorrido. La facultad cognitiva determina el ejercicio de la voluntad y del sentimiento. Dentro de la facultad cognitiva, las reglas constituyentes de la competencia cognoscitiva pura rigen a las operaciones de la competencia cognoscitiva empírica. De esto se desprende la actividad representacional como fundamento de las facultades de querer y sentir. Señala Loparic que: «Esta es la razón por la cual la cognición, el sentimiento y la voluntad —las tres facultades básicas e irreductibles del ánimo (*Gemut*) humano— constituyen no solamente un agregado, sino un *sistema*, un sistema de poderes organizado jerárquicamente».

Esta tesis en virtud de la cual en la filosofía de Kant prima la representación, se expone a la argumentación de la antítesis: «según el propio Kant, la contemplación del mundo (*die Betrachtung der Welt*) recibe su valor del interés práctico al cual sirve (...) incluso la existencia del mundo recibe su valor de un fin práctico del hombre; (...) el orden de los valores es instituido por nuestro poder apetitivo y no por nuestro poder cognitivo; siendo así, es más correcto decir que la voluntad es el poder supremo en el ser humano y que, por consiguiente, la filosofía kantiana no es un *logocentrismo representacional*»¹⁶.

El argumento con el que la tesis contraataca a esta antítesis es el que afirma que: «para el filósofo de la Ilustración la voluntad no es buena en y por sí misma, sino únicamente en la medida en que obedece a los intereses de la razón práctica y lo supremo y último de esos intereses está en la determinación completa del hombre por la razón (...), esto es, por el concepto o representación del deber»¹⁷.

Sin duda, aquí se tiene un tema polémico. El primado de la representación *versus* el primado de la voluntad. Lo que sí no ofrece dudas es el hecho de que los límites del poder del logocentrismo kantiano coinciden con los límites del poder de nuestra facultad de juzgar sobre nuestra sensibilidad y nuestra libertad. Esta coincidencia es la que me ha llevado por la ruta de las representaciones expuesta en este trabajo. Quizá presupuestos aún desordenadamente asumidos me mantienen tercamente afirmado en la tesis del primado de la representación. Por eso es que creo percibir a lo largo de las lecturas de Kant y sobre Kant una coordinación, un contrato de facultades (un sistema de poderes) que no deja de ofrecer fisuras por las que se filtran conflictos. Esa sintaxis de los poderes del ánimo es lo que se devela sobre todo en la tercera *Crítica*. En todo caso, el texto kantiano es el lugar privilegiado para tomar el pulso de esas sucesivas y simultáneas distensiones y tensiones (entre facultades) que, alternadas, remiten a puntos de acuerdo o a puntos de conflicto. Puntos, al fin y al cabo, imbricados en una semiosis de representaciones.

16. Loparic, Z.: *Op. cit.*, p. 31.

17. Loparic, Z.: *Ibid.*