

LA IDEA DE MENTE EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA

Fernando Montero Moliner

Abstract

The idea of *mind* (*Gemüt*) means the “radical faculty” from which sensibility and understanding flow. Proposed as a “thinking subject” by the discursive dynamism of reason, it constitutes a problematic principle that transcends the categorially constituted experience. Nevertheless, it is apprehended by the “internal sense”, betrayed by the temporal successivity of phenomena. Thought of as a “hidden identity” underlying all representations, it is the “regulative” idea that systematizes theoretical pure reason.

Uno de los méritos de la Filosofía crítica de Kant es haber planteado abiertamente la existencia de una unidad sistemática en el despliegue de las actividades de la razón. Y, por tanto, la necesidad de que el pensamiento filosófico se hiciera cargo de su sistema en el conjunto de las teorías que pretenden dar cuenta de los panoramas objetivos que la razón presencia o constituye y de sus diversos procesos teóricos y prácticos.

Ahora bien, Kant concibió los sistemas en íntima conexión con las Ideas trascendentales, es decir, con las representaciones conceptuales de lo absoluto o incondicionado. O, dicho de otra manera, con los principios que condicionan todo conocimiento o actividad de un modo absoluto, coronando la serie de condiciones que gravitan sobre cada hecho concreto o sobre cada ley que valga para un campo específico de seres. “Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una Idea” (A 832 B 860), dice en el Capítulo sobre “La arquitectónica de la razón pura”, ya en las postrimerías de la *Crítica*. Pero, como es bien sabido, las Ideas trascendentales no son consideradas sólo como esos principios que posibilitan una arquitectónica sistemática de la razón: Son también responsables de las “ilusiones dialécticas” en que ha incurrido la misma razón cuando ha pretendido conocerlas de modo riguroso mediante procesos especulativos. Las Ideas trascendentales han sido, por tanto, objetivo de la Psicología, de la Cosmología y de la Teología racionales, cuyas interminables polémicas y sus vanos esfuerzos para lograr el camino seguro de la Ciencia fueron, para Kant, un escandaloso espectáculo que debía ser ahuyentado para siempre. Y hay que reconocer que buena parte de su “Dialéctica transcendental” se consagró a la denuncia de esas “ilusiones trascendentales” que suscitan las Ideas de una forma “natural” y que parece casi inevitable, al menos si se tiene en cuenta el recorrido proceloso de la Filosofía que le había precedido durante largos siglos.

Sin embargo, a pesar de la espectacularidad de la impugnación que realiza KANT de los estragos que había producido la “ilusión dialéctica” que suscitan las Ideas, hay que reconocer que también puso de manifiesta su “uso apropiado”, un “uso regulador indispensablemente necesario” (A 644 / B 672), es decir, el que ejercen cuando se constituyen como centros focales de esa sistematización de la razón a que aludí antes. Basta echar una ojeada a los Apéndices con que se cierra la “Dialéctica trascendental” para advertirlo con toda claridad. Dice allí, por ejemplo, con cierta solemnidad: “Las Ideas de la razón no pueden ser en sí mismas dialécticas. El que surja de ellas una ilusión dialéctica tiene que deberse a su uso inadecuado, ya que vienen planteadas por la naturaleza de nuestra razón y es imposible que este tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones contenga por su parte engaños e ilusiones originarios. Es pues, de suponer, que las Ideas posean en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y propia” (A 669 / B 697). Y si esos apéndices de la “Dialéctica trascendental”, titulados “El uso regulador de las Ideas de la razón pura” y “El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana”, así como la última parte de la *Crítica*, la “Doctrina trascendental del método” (en la que se trata de esa “arquitectónica” o sistematización de la razón pura, que tiene su centro en las Ideas), si todo ello pudiera parecer poco para realizar esa rehabilitación del “uso apropiado” o “regulador” de las Ideas, hay que tener en cuenta que la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* se desarrollan a partir de dos Ideas trascendentales, la de libertad y de Ente supremo (o *Intellectus archetypus*), respectivamente. No cabe duda, por tanto, de que las Ideas desempeñan un importante papel en la filosofía kantiana: Sin la Idea de *libertad* sería incomprensible la conducta moral del hombre. Y sin la Idea de un *Intellectus archetypus*, es decir, de un plan cósmico universal que unifique todas las leyes y que ordene unitariamente las diferencias genéricas y específicas de las cosas, sería imposible la clasificación de todos los seres naturales en sistemas biológicos, mineralógicos, químicos, etc., ni tendría sentido la búsqueda científica de una síntesis de todas las leyes particulares, reduciendo sus diferencias en beneficio de una Ciencia unificada.

Sea el que se quiera el crédito que merezca la obra de Kant, se deberá reconocer que, al menos, fue explícito a la hora de plantear y desarrollar estos sistemas de la razón práctica y del juicio teleológico en torno, respectivamente, a las Ideas de libertad y de Ente supremo o *Intellectus archetypus*. Se podrá reprochar a dichos sistemas que hayan retenido demasiado de la metafísica especulativa que el mismo Kant quiso superar. O cabrá ver en ellos un antídoto aún apovechable contra concepciones excesivamente positivistas de la teoría moral o de la concepción de la Naturaleza. Pero, en cualquier caso, no cabrá duda de que ambas Ideas de libertad y de Ente supremo juegan un papel decisivo en el sistema que Kant quiso construir en los dominios de la razón práctica y de la razón teleológica. Y que deparan unos excelentes ejemplos o modelos de esa arquitectónica que confió al uso adecuado de las Ideas.

En cambio, creo que hubiera sido inoportuno aludir de entrada, como un hecho evidente, al sistema que la Idea de *mente, alma o sujeto pensante* construye sobre el reino

de la razón teórica. Al menos, hay que reconocer que la *Crítica de la razón pura* no lo presenta de modo ostensible. Y que en ella la Idea de *mente* parece relegada a un papel secundario y, a primera vista, muy lejano de esa función de Idea trascendental que debiera regir el sistema de la razón teórica. Por ello no deja de ser sorprendente constatar la abundancia de los textos en que aparece mencionada de modo positivo, junto a los términos equivalentes de “alma” y “sujeto pensante” (descontando, por supuesto, aquellos otros lugares en que, en especial éstos últimos, aparecen citados para aludir a las doctrinas ilusorias que fomentó la Metafísica especulativa).

Pues bien, éste es el objetivo de esta ponencia: Proponer la tesis de que la Idea de *mente* preside todo el desarrollo de la *Crítica de la razón pura*; que decide su unidad sistemática y fundamenta la misma teoría del conocimiento que alcanza sus resultados más notables en la Estética y en la Analítica trascendentales. Y que lo hace contando con el “hilo conductor” de una “experiencia interna” (o “sentido interno”) que rebasa o excede la experiencia que determinan los conceptos puros o categorías. Es decir, la Idea de *mente* cuenta con el respaldo de una vertiente de los fenómenos que escapa de lo que en ellos mismos regulan las categorías.

Pero antes debo advertir que con el término “mente” voy a traducir el “Gemüt” utilizado por KANT. Renuncio a la traducción de “psiquismo”, realizada por PEDRO RIBAS, por cuanto este término alude a algo genérico, muy distinto de la concreción individual que tiene lo denotado por “Gemüt”. Y también abandono su traducción por “espíritu”, como han mantenido PEROJO y GARCIA MORENTE. En primer lugar porque ello suscitaría confusiones en el lector acostumbrado a traducir así el término alemán “Geist”. Pero, además, el vocablo “espíritu” (como el “Geist”) se decanta hacia formas superiores de la conducta humana: La inteligencia, la voluntad, el pensamiento reflexivo. En cambio, el *Gemüt* aparece en íntima relación no sólo con esas actividades superiores, sino también con la sensibilidad, la vida emotiva o pasional, etc. Y si el “espíritu” tiende a objetivarse en las realizaciones humanas que son fruto de esas actividades, el “*Gemüt*” (lo mismo que la *mente*) queda replegado en la individualidad de cada sujeto, como centro dinámico en el que se enraizan sus diversas facultades personales, individuales.

Pues bien, hechas estas aclaraciones terminológicas, hay que advertir que la teoría kantiana de la *mente* (lo mismo que la de las otras Ideas) pasa por dos etapas: Una es la que me he atrevido a denominar “deducción metafísica”. La otra es la que el propio KANT llama, con ciertas reservas, su “deducción trascendental”. La primera se propone justificar la Idea de *mente*, *alma* o *sujeto pensante* como entidad postulada por la misma actividad discursiva o deductiva de la razón humana. En la segunda, en la “deducción trascendental”, se pondera el “uso regulador” de esa Idea sobre la experiencia deparada por el sentido interno. Ambas deducciones constituyen los jalones suficientes y necesarios para comprender la sistematización de todas las representaciones que entran en juego en el campo del conocimiento y pensamiento teórico acotado por la *Crítica de la razón pura*.

A la primera de esas deducciones la he llamado “deducción metafísica” porque el propio KANT dice en los comienzos de la “Dialéctica trascendental” (A 329 / B 386) que va a seguir “el mismo camino” que se adoptó “para la deducción de las categorías, a saber, examinar la forma lógica del conocimiento de la razón...” En efecto, la llamada “deducción metafísica” de las categorías tomó como “hilo conductor” la forma de los juicios, contando con que cada concepto puro del entendimiento constituía una función lógica que se plasmaba en la forma de las clases fundamentales de juicios. La deducción de las Ideas se podrá llamar, por tanto, también “metafísica” si toma como guía la forma de los razonamientos, contando con que éstos constituyen un escalonamiento de condiciones que terminan en la conclusión, pero que presuponen otras condiciones ascendentes, que deben llegar hasta una condición suprema, de suyo incondicionada, es decir, hasta una Idea. Bien entendido que se tratará de la condición apuntada por la peculiar forma del condicionamiento que ha operado en una determinada clase de razonamientos.

Pues bien, la forma de razonamiento que puede guiar hacia la Idea de mente es la de los silogismos categóricos. Ateniéndonos al modelo aristotélico (que era el adoptado por KANT), en ellos se escalonan una serie de juicios en los que los correspondientes sujetos se condicionan progresivamente: Así, “Sócrates” es mortal porque lo son los “hombres”. Y éstos son también mortales porque lo son los “mamíferos”, los “vertebrados”, los “animales” y, en definitiva, porque lo son los “vivientes”. Estos constituirán, por tanto, un primer sujeto cuya mortalidad condicionará la de todos los posteriores sujetos que se añada en ese polisilogismo. O sea que, en la serie de los seres “mortales”, los “vivientes” son un primer sujeto, cuya mortalidad ya no estaría condicionada por su pertenencia a una clase o género superior que fuese también “mortal”. Sería un primer sujeto incondicionado o absoluto en lo que se refiere a la mortalidad.

Sin embargo, esta consideración sólo ha valido para un primer sujeto incondicionado en la serie de juicios que predicaban la mortalidad. Igualmente se podría haber hallado otro sujeto incondicionado para cualquier otra determinación que se predicase de un individuo cualquiera. Evidentemente, cualquiera de los sujetos incondicionados que hallásemos en la cima de los correspondientes razonamientos categóricos que ascendiesen hasta sujetos más universales que poseyesen una determinada propiedad tendría un alcance limitado a una región o género de seres. Es decir, esos “sujetos” no cumplirían los requisitos que corresponden a las Ideas trascendentales. Como se advirtió anteriormente, éstas deben ser conceptos puros capaces de dar una unidad sistemática a *todo* el dominio de la razón o, al menos, al que corresponde a su actividad teórica. El análisis de los razonamientos categóricos ha podido plantear, por tanto, una pregunta fundamental: ¿Habrá algún concepto que sea el sujeto absoluto o incondicionado para todo el campo de la razón teórica? Es decir, ¿es posible hallar alguna Idea que funcione como el principio supremo del que se pudiera predicar *todo* cuanto llena los procesos teóricos del conocimiento humano? Sería un sujeto que *condicionase* de modo *absoluto* cualquier representación y que, a su vez, no estuviese condicionado, en el orden teórico o cognoscitivo, por ningún otro concepto. O,

lo que es igual, se trataría de un sujeto que no pudiese funcionar como predicado de ningún otro concepto.

Aquí termina, con este interrogante, la primera etapa de la “deducción metafísica” de la Idea de *mente*. Por supuesto, lo que así se ha ganado, hasta este momento, es bien poco. Ni siquiera es la misma Idea de *mente*. Sólo es la Idea de un posible “sujeto absoluto o incondicionado” válido para cualquier elemento cognoscitivo. Sin embargo, conviene subrayar que, con su reflexión sobre los razonamientos deductivos categóricos, KANT no había pretendido más que disponer de una “guía” o mero indicio sobre lo que pudiera ser el principio incondicionado que presidiera o encauzase cualquier proceso discursivo formado por juicios categóricos. No es sorprendente, por tanto, que en esta primera etapa, que corresponde a las dos primeras secciones del Libro primero de la “Dialéctica trascendental”, sólo se alcanzase un resultado problemático y abierto a ulteriores precisiones, a saber, la propuesta de que todo conocimiento esté supeditado a un *sujeto absoluto o incondicionado* al que se pudiera atribuir cualquier concepto que entrase en un razonamiento categórico.

Por ello estimo que KANT inicia una segunda etapa en esa misma “deducción metafísica” cuando repentinamente, en la tercera sección del mismo Libro primero de la “Dialéctica trascendental” da una mayor concreción a ese sujeto absoluto o incondicionado al presentarlo como el sujeto pensante (A 334 / B 391) al que son inherentes (A 336 / B 393) todas las representaciones (A 333 / B 391). Es evidente que ello constituye un considerable avance en el hallazgo de la Idea de *mente*, que KANT menciona con frecuencia por medio de esa fórmula de sujeto pensante que ahora ha entrado en escena. Ahora bien, ¿cómo se justifica esa conversión del sujeto absoluto o incondicionado en sujeto pensante? ¿En qué medida se trata del resultado de una pesquisa que me he atrevido a llamar “deducción metafísica” porque se basaba en motivos puramente lógicos?

La respuesta la depara una elemental consideración sobre el “yo pienso” que preside la “Lógica trascendental” o, más exactamente, su primera parte, la consagrada a “La analítica trascendental” que fija los conceptos puros y los principios que rigen el conocimiento de la experiencia condicionado por la espontaneidad de los juicios. En efecto, la actividad del entendimiento que opera enlazando las diversidad fenoménica en forma de juicios no sólo se rige por las reglas que imponen los conceptos puros del entendimiento, sino por la suprema unidad de la conciencia, de la aperccepción trascendental, que configura objetivamente esa síntesis fenoménica. Pero, según Kant, esa toma de conciencia intencional que termina en la objetividad de lo que es dado fenoménicamente, lleva consigo una conciencia reflexiva que se formula con el “yo pienso”. Es decir, el sujeto se sabe a sí mismo como pensante a la vez que tiene conciencia de las representaciones objetivas que asume la actividad del juicio. Por ella dice en el § 16 de “La Lógica trascendental”: “El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones” (B 132).

Me interesa subrayar que éste es un principio lógico. Ciertamente de la “lógica trascendental”, es decir, de la lógica que fija las “leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren a objetos *a priori*...” (A 57 / B 81-82). Es decir, no se trata de la “lógica general” que indagó la forma de los razonamientos deductivos categóricos, sin tomar en consideración otra cosa que su mera regularidad formal, valiese para conocimiento racionales o empíricos. Pero, si el “yo pienso” que necesariamente acompaña a toda representación, se formule o no de modo explícito, constituye un principio lógico que preside toda objetivación, puede valer para una *deducción metafísica* de la Idea de sujeto absoluto o incondicionado que había sido sugerida por la forma lógica de los silogismos categóricos. Es decir, la índole *lógica* del principio que dice que el “yo pienso” tiene que *poder* acompañar a toda representación, justifica que se siga tratando de una deducción metafísica, similar a aquella otra que permitió deducir los conceptos puros a partir de las formas lógicas de los juicios. Y ahora ese principio expresivo de la conciencia trascendental añade a la noción de “sujeto absoluto o incondicionado”, que había sido facilitada por los silogismos categóricos, la peculiaridad de que se trate de un *yo*, de un *sujeto que piensa*. Es decir, de un sujeto que es *condición absoluta* de todo lo que llena el campo del pensamiento humano, de todo lo que se puede objetivar y de toda actividad que realice esa objetivación. La noción de “sujeto pensante” que insisto Kant identifica con frecuencia con la “mente”, sigue manteniendo los privilegios de una Idea trascendental: Es un principio absoluto o incondicionado. Y su hallazgo ha sido facilitado por un recurso lógico adicional, que ha reforzado el “hilo conductor” o “guía” proporcionado por los silogismos categóricos. Es decir, se trata ahora del principio supremo de la “Lógica trascendental” que se ocupa de las funciones puras del entendimiento. Y como corroboración de que ha sido este principio de la conciencia pura el que ha facilitado el hallazgo del *sujeto pensante*, hay que señalar que en la formulación del “yo pienso” figuran esas “representaciones” que aparecieron también en la “Dialéctica trascendental”, en A 333 / B 391, cuando se hizo la presentación de la Idea de sujeto pensante. Sólo que en la Dialéctica se trató de las representaciones que son *inherentes* (A 336 / B 393) a ese sujeto y no sólo de las representaciones a que se puede referir el “yo pienso” simplemente porque son *conscientes*.

Ahora bien, es evidente que, al considerar ese *sujeto pensante* como el sujeto al que son *inherentes* las representaciones, se ha ido más allá de la consideración meramente lógica que trató el “yo pienso” como la expresión de la pura conciencia que se tiene de cualquier representación. Ahora se sugiere que las representaciones *están en* un sujeto o que pertenecen a su entidad, que dependen de su *existencia* como procesos mentales que ese sujeto produce. Pues bien, creo que este hallazgo está reforzado por una tercera etapa de esta “deducción metafísica” de la Idea de mente. Se trata de una etapa que aparece mucho más adelante, en el Apéndice de la “Dialéctica trascendental” titulado “El uso regulador de las Ideas de la razón pura”. En efecto, después de aludir allí a la diversidad de los fenómenos o facultades que se presentan en la mente humana, como son “la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, el placer, el deseo, etc.”, añade

KANT: “De entrada una máxima lógica (*eine logische Maxime*) exige que reduzcamos lo más posible esa aparente diversidad descubriendo, por comparación, la identidad oculta (*die versteckte Identität*) y que examinemos si la imaginación, asociada a la conciencia, no equivaldrá al recuerdo, al ingenio, al discernimiento o acaso incluso al entendimiento y a la razón” (A 640 / B 677).

Es decir, ahora se apela también a un principio lógico, a una “máxima lógica”. Seguimos, por tanto, dentro de una “deducción metafísica” o, al menos, dentro de una prolongación de la que se inició con el análisis de la forma de los razonamientos categóricos. Sólo que este principio, que no es otro que el clásico *principio de identidad*, posee un manifiesto alcance ontológico. Y sugiere, por tanto, que la *mente*, concebida como el fundamento de la identidad de las funciones anímicas, sea pensada *como si* fuese una “sustancia” o una “facultad básica” (*eine Grundkraft*) que generase esas funciones o que fuese su raíz. Es decir, un *sujeto* que, además de *pensante*, fuese la entidad que diese de sí esas funciones, las representaciones de cualquier clase que pueblan la razón humana. O, dicho a la inversa, el sujeto al que fuesen *inherentes* esas representaciones.

Propongo, por consiguiente, que el hallazgo de la Idea de *mente* o *sujeto pensante*, como *sujeto absoluto o incondicionado* que es supuesto necesariamente en todo el campo de la razón humana, es sugerido por la misma forma lógica de la discursividad racional en tres etapas sucesivas: Por la forma lógica de los razonamientos deductivos categóricos que reclaman un *sujeto absoluto o incondicionado* en la cima de todo proceso deducivo de esta índole. Por la forma lógica trascendental de la conciencia pura que exige que toda representación lo sea de un “yo pensante”, de un sujeto que la piense intencionalmente o que la objective. Y por un principio lógico de alcance ontológico que postule que ese mismo *sujeto pensante* o *mente* sea una *identidad oculta*, subyacente a todos los procesos racionales como la *facultad radical* en que se hallen enraizados, que los genere y unifique.

Ahora bien, hasta aquí sólo se ha registrado la necesidad trascendental de que *se conciba* un sujeto absoluto o incondicionado que, como *sujeto pensante*, esté presupuesto en toda representación y en todo proceso realizado conscientemente. Pero, en rigor, se trata sólo de una Idea vacía, meramente conjetural y problemática, a pesar de su necesidad. Y, evidentemente, esto era muy poco para KANT: su vocación empirista le exigía que sacase a esa Idea de su vaciedad por medio de cierto cumplimiento empírico. Ciertamente, tenía que ser un cumplimiento acorde con su índole de principio absoluto o incondicionado, que sólo había sido postulado como una exigencia deducible a partir de las formás lógicas que rigen las actividades de la razón. Y, por otra parte, no es fácil señalar qué elementos empíricos pueden manifestar algo tan remoto como esa *mente* que ha sido presentada como una “identidad oculta” subyacente a todo proceso anímico.

Y, sin embargo, KANT apela a una peculiar experiencia para justificar el “uso regulador” que debe tener la Idea de *mente*, es decir, su eficacia sistematizadora en beneficio de toda la actividad racional. Y lo hace recurriendo a lo que él mismo llama una “deducción trascendental”, con la advertencia de que por medio de ella no pretende poner de manifiesto la función de las Ideas “como principios *constitutivos* destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios *reguladores* de la unidad sistemática de la diversidad del conocimiento empírico general, que refuerza y justifica así sus propios límites más de lo que podría hacerlo sin esas Ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento” (A 671 / B 699). Es decir, esa “deducción trascendental” pretende poner de manifiesto el “uso regulador” que las Ideas tienen en relación con la experiencia, pero no para *constituirla* (como hicieron los conceptos puros del entendimiento), ni para lograr un genuino conocimiento de objetos que cayesen fuera de lo que determinan esos conceptos puros: El “uso regulador” que se va a conceder a las Ideas tiene por objetivo la sistematización del “conocimiento empírico en general”, reforzando y justificando sus límites. Es decir, recluyéndolo en el campo de los fenómenos y ahuyentando las veleidades especulativas que pretendieron conocer de modo absoluto los seres pensados por medio de esas mismas Ideas.

Ahora bien, ¿cómo pueden ejercer las Ideas ese “uso regulador” efectuando una “unidad sistemática” del “conocimiento empírico en general” cuando éste ya ha sido sistematizado por los conceptos puros del entendimiento?. Es decir, el material fenoménico es asumido por el *sistema* de los conceptos puros del entendimiento que *constituyen* una experiencia categorialmente determinada, una *naturaleza* cuyos elementos sensibles han sido entendidos como “sustancias”, “causas” o “efectos”, “unidades”, “pluralidades” o “totalidades”, como objetos “reales”, “posibles” o “necesarios”, etc. Por consiguiente, la sistematización que realicen las Ideas ha de superponerse a la que efectuaron los conceptos puros del entendimiento o ha de realizarse al margen de la experiencia que éstos sistematizaron por medio de un conjunto de categorías que KANT no dudó en considerar “completo” y “suficiente” (A 65 / B 90). Por otra parte, no cabía pensar que lo significado por las Ideas, si era de suyo “incondicionado”, podía ser hallado dentro de ese campo de la experiencia categorialmente constituida. Se podía decir que en él todo estaba “condicionado”: Los fenómenos están condicionados por los conceptos puros que los objetivan. Pero, al mismo tiempo, también estos conceptos puros del entendimiento están condicionados por el material sensible: Sin él son “pensamientos vacíos” (A 51 / B 75), carentes de “significación y sentido” o de “referencia” (B 148; A 147 / B 186-187; A 155-156 / B 194-195).

Por tanto, se trataba de hallar ciertos *excedentes* que rebasaran lo que forma parte de esa experiencia constituida por unos fenómenos que casaban con las objetividades categoriales instituidas por los conceptos puros del entendimiento. Esos *excedentes* deberían llenar empíricamente de alguna manera a las Ideas, liberándolas de su vaciedad, proporcionándoles un campo de fenómenos que las Ideas pudieran regular, sin que por ello pusieran de manifiesto, con rotunda inmediatez, los seres pensados con ellas.

En el caso de la Idea de *libertad* se podía comprobar con facilidad la existencia de ese *excedente*: Lo constituyen los impulsos pasionales y los sentimientos y emociones sobre los que actúa la libertad moral y que presentan situaciones que, en la medida en que atraen o repelen, no son asumidas por los conceptos puros del entendimiento. Por ejemplo, el concepto puro de “sustancia” puede hacer inteligible el *oro* como un elemento químico, enlazando y unificando sus propiedades sensibles. Pero ese concepto puro no tiene nada que hacer con la atracción emocional que despierta el oro. Y precisamente esa atracción es la que tiene en cuenta la conducta moral; sobre ella se ejerce la libertad cuando se decide reprimir el impulso de apoderarse de una joya que pertenece a otra persona. De modo similar la Idea de *Intellectus archetypus* ha de sistematizar la experiencia por encima de la sistematización que ya realizaron los conceptos puros del entendimiento, contando con que esa experiencia ofrece “leyes particulares” que, según dice en B 165, “no pueden derivarse totalmente de las categorías, si bien están sujetas a éstas”. Es decir, el hecho de que el agua hierva a 100º no deriva sin más del concepto puro de “causa-efecto”: Este sólo impone que un suceso (la ebullición) *dependa* de otro suceso (la acción del fuego). Pero que se trate en concreto de *esa* causa (el fuego) y de *ese* efecto (la ebullición) es algo que *excede* la pura conexión de *causa y efecto*. La peculiaridad de esos fenómenos rebasa la simple regularidad impuesta por dicha categoría. Y sobre esas peculiaridades específicas y genéricas de las cosas, sobre las “leyes particulares” que se constituyen con esos conceptos empíricos, trabaja la Idea de *Intellectus archetypus*, buscando una síntesis universal de todas las leyes particulares, una coherencia general entre sus diversas peculiaridades fenoménicas específicas o genéricas.

Por consiguiente, las Ideas de *libertad* y de *Intellectus archetypus* proponen unas entidades que caen fuera de toda experiencia por ser principios absolutos, incondicionados con respecto a la conducta moral y la organización unitaria del universo, respectivamente. Pero, debiendo “llenarse” con algún tipo de experiencia, para no perderse en la vaciedad de puras menciones de seres que no tuvieron nada que ver con una realidad que sólo se configura como tal en relación con lo empírico, esas Ideas han de apoyarse en ciertos fenómenos que exceden o rebasan la experiencia categorialmente constituida. Cuentan así con la experiencia extra-categorial de los impulsos afectivos o de la peculiaridad genérica y específica de los seres que obedecen a las leyes particulares que aparecen en nuestro mundo fenoménico.

Pues bien, la Idea de *mente, sujeto pensante o alma* dispone también de un material fenoménico que excede el que es asumido por los conceptos puros del entendimiento y que facilita un campo empírico para su función reguladora o sistematizadora. Al plantearse su “deducción trascendental” en el Apéndice sobre “El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana”, se propone que “de acuerdo con el hilo conductor de la experiencia interna (*an dem Leitfadenden der inneren Erfahrung*)”, debemos relacionar “todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestra mente (*Gemüts*) como si esta fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida), a pesar de que

cambien continuamente sus estados, entre los cuales sólo figuran los del cuerpo como condiciones externas” (A 672 / B 700). Es decir, se trata de una sistematización de *todos los fenómenos, actos y receptividad de la mente*, que toma como “hilo conductor” para su síntesis la *experiencia interna*. Pero, en definitiva, hay un asunto que importa solucionar cuanto antes: ¿Qué es propiamente lo que se experimenta con el *sentido interno*? ¿Cuál es el contenido sensible que lo diferencia de los sentidos externos? Pues no cabe duda de que, si bien es posible señalar con facilidad un fenómeno de cualquier sentido externo (de la vista, del oído, del tacto, etc.), la perplejidad se presenta cuando hay que indicar en concreto un fenómeno del sentido interno.

Y no parece que esa perplejidad se disipe si se tiene en cuenta que muchos textos de KANT dan a entender que el sentido interno tiene el mismo contenido fenoménico que los sentidos externos. Así, en “La estética trascendental” (A 34 / B 50), dice que “todas las representaciones, tengan o no por objeto cosas externas, corresponden en sí mismas, como determinaciones de la mente (*als Bestimmungen des Gemüts*), al estado interno, el cual se halla bajo la condición formal de la intuición interna y, consiguientemente, pertenece al tiempo”. Y unas páginas después insiste: “...Las representaciones de los *sentidos externos* constituyen la verdadera materia con que llenamos nuestra *mente* (*Gemüt*) ...” (B 67). Y, más adelante, en la “Refutación del Idealismo” que se halla en las postrimerías de “La Analítica trascendental”, insiste: “La experiencia interna en general sólo es posible por medio de la experiencia externa” (B 278-279). También en la primera edición de la *Crítica*, en la impugnación del cuarto paralogismo dice: “... (El objeto empírico) se llama *exterior* cuando es representado *en el espacio* e *interior* cuando sólo es representado *en su relación temporal*” (A 373).

Pero, sin duda, la perplejidad habrá aumentado al constatar que en dos de esos textos (y no serían los únicos) se ha relacionado el *sentido interno* con el *tiempo*, como si éste fuese su rasgo distintivo. Ello no se aviene con el hecho de que en “La Estética trascendental” se diga que “el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general” (A 34 / B 50). Y parece evidente que así sea, pues los fenómenos adjudicados a los sentidos externos (como un ruido, una luz, una impresión término, etc.) ocurren también en el tiempo, sin perjuicio de que dispongan de una localización espacial.

Sin embargo, la solución de estas dificultades puede hallarse unas líneas más abajo de las últimas que se ha citado. Precisa en ellas KANT que “... el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, la condición mediata de los externos” (A 34 / B 50-51). Ahora bien, ¿en qué consiste esa *mediación* que hace que el tiempo sea forma también de los sentidos externos? ¿Qué es lo que *media* en la temporalidad para que ésta valga para fenómenos y objetos que calificamos como “externos”? O, dicho a la inversa, ¿de qué *mediación*, de qué elementos mediadores que operan en los sentidos externos se prescinde cuando se dice que el tiempo concierne *de modo inmediato* al sentido interno?.

Conviene advertir que esta alusión a que “prescindamos” de ciertos elementos que *median* con el tiempo cuando aprehendemos fenómenos en los sentidos externos, no es arbitraria. En rigor, el tránsito de un fenómeno del sentido externo a su valoración como fenómeno del sentido interno se realiza mediante un proceso de “atención” (*Aufmerksamkeit*). Como dice KANT con cierta irritación en una nota de la página B 156, ante unos posibles lectores que no entendían cómo el entendimiento puede “afectar” a la sensibilidad interna, todo consiste en que el sentido interno se manifiesta como tal cuando el entendimiento *atiende* su temporalidad *prescindiendo*, haciendo *caso omiso* de aquellas estructuras objetivas que deciden la exterioridad de los objetos, es decir, su pertenencia al mundo objetivo desplegado en el espacio y constituido categorialmente. Pues bien, lo que queda como forma del mero “sentido interno” cuando se ha desatendido las formas objetivas que deciden la “exterioridad” de los fenómenos, que determinan su pertenencia a objetos desplegados en el mundo espacial de nuestro contorno, es la pura “sucesión temporal” (*die Zeitfolge*) de los fenómenos. Esta mera *sucesión* temporal es lo que constituye el tiempo como “condición inmediata” de los fenómenos que adjudicamos, desde esa perspectiva, al sentido interno. Dicho de otra manera, un fenómeno cualquiera de los que atribuimos a las propiedades de los objetos de nuestro mundo circundante pierde su carácter de “externo” cuando se atiende su pura *sucesión*, cuando se tacha mentalmente los rasgos que posee en tanto que “fenómeno objetivo” y se retiene sólo su estricta *sucesión* o *duración*, esa duración que tiene en tanto que está integrado en *mi* experiencia, en lo que *me pasa* cuando tengo esa experiencia. Así queda inserto ese mismo fenómeno en *mi vida empírica*, en lo que *me sucede*. Es entonces un fenómeno que vale como manifestación de *mi experiencia* de las cosas. Su simple duración se ha convertido así en parte de la *duración* que constituye *mi vida mental*. Se transforma en parte de mi biografía. Y todo consiste en que se desatienda las características que deciden la objetividad de aquello que se hace presente con ese fenómeno. Es decir, que se prescinda de las formas objetivas que *median* en la pura sucesión temporal de los fenómenos para convertirla en tiempo objetivado, en el tiempo que es “condición mediata” (o *mediada*) de los fenómenos externos.

Es evidente que el espacio es uno de los principales elementos que contribuyen a la objetivación del tiempo o que *median* para que valga como forma de los fenómenos externos. Pues, cuando contemplo el recorrido que un móvil efectúa en un trayecto determinado, si borro mentalmente (o desatiendo) el espacio por el que se ha deslizado, sólo queda la duración de la experiencia, la mera sucesión de los instantes que han llenado mi observación. Es decir, el tiempo ha quedado “subjetivado” como duración de *mi* experiencia. Y ésta se ha convertido, según la terminología de KANT, en “experiencia interna”, en el “sentido interno” que manifiesta mi vida mental.

Pero también las categorías cooperan en esa objetivación del tiempo, es decir, *median* para que quede objetivado como forma de los fenómenos externos. Así la *substancia* significa una permanencia que decide que los objetos que sean concebidos como sustancias se constituyan mediante una constelación de fenómenos que corroboren esa permanencia

temporal. Es decir, el tiempo vale entonces como condición de esos fenómenos en tanto que la permanencia sustancial ha *mediado* al objetivarlos como presencia empírica de una sustancia. Pero también aquí se puede prescindir de esa persistencia objetiva, atendiendo la sucesión de los fenómenos que han dado cumplimiento al concepto puro de sustancia. Pues el hecho de que esos fenómenos hayan registrado una cierta permanencia cuántica para valer como “criterio empírico” de una cosa sustancial, no impide que hayan aparecido sucesivamente en la inspección que de ella se ha hecho. Es decir, si se prescinde de la objetividad categorial que el concepto puro de sustancia ha puesto en juego, sólo queda en la conciencia de ese proceso la mera sucesión con que los fenómenos han ido desfilando. Y esa simple sucesión es lo que constituye el tiempo como “condición inmediata” del sentido interno, es decir, como condición de la “interioridad” que manifiestan esos fenómenos cuando sólo se atiende su pura duración, su integración en la duración de la vida mental. O, con otras palabras, condicionados por el tiempo tan sólo, reducidos a su estricta sucesión temporal, los fenómenos valen como manifestación empírica de la mente, aunque se trate de elementos sensibles que, asumidos por el espacio y por las categorías, constituyen determinaciones objetivas de las cosas.

Es innegable que esta concepción del “sentido interno” puede parecer decepcionante. Si se esperaba que con él se hiciese presente un repertorio denso de elementos fenoménicos que manifestasen la *mente* con una satisfactoria riqueza, el resultado es bien otro. En la teoría kantiana del “sentido interno” domina el lema que presidió el Apéndice sobre la “Refutación del Idealismo” que se añadió a la segunda edición de la *Crítica*. “La experiencia interna en general sólo es posible por medio de la experiencia externa” (B 278-279). O, dicho en términos fenomenológicos, la conciencia de las propias vivencias es esquiva, se esfuma en beneficio de la conciencia de los correspondientes objetos. Y sólo a partir de éstos, de su mera sucesión, se puede colegir la actividad de los procesos mentales que han hecho posible su presencia.

Pero, en definitiva, esa esquiva fluidez del sentido interno es congruente con la problematicidad de la *mente* o del *sujeto pensante* que con ellos se hace presente, o mejor dicho, se vislumbra fenoménicamente. Sería un contrasentido que una *mente* pensada como una “identidad oculta”, como un “sujeto pensante” que trasciende por su índole incondicionada todo lo que llena la experiencia y lo que está condicionado por los elementos que en ella se combinan, hubiera gozado de una rica donación empírica. A pesar de lo cual, todas las representaciones, engarzadas por su fluidez temporal, por la duración que las atraviesa, se convierten en delación fenoménica de la mente, en tanto que su enlace temporal coopera a la superación de sus diferencias. Es decir, vale como testimonio de la unidad que en todas ellas postula la Idea de un *sujeto pensante* único que, como una “facultad radical”, generase su flujo temporal.

Y, sin embargo, no todo ha de ser penuria, problematicidad y remota trascendencia en la teoría kantiana de la *mente* o de su delación por medio del *sentido interno*. Se recordará

que en el texto que antes se citó del Apéndice sobre “El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana”, aquél en el que se apelaba a la “experiencia interna” como un “hilo conductor” para la “deducción trascendental” de la Idea de *mente*, ésta fue presentada *como si* fuese “una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida)” (A 672 / B 700). No deja de ser sorprendente esta apelación a la “sustancia” para *pensar* la Idea de *mente*, pues en otros momentos (así en B 291 y en B 412-413) se había negado rotundamente que el sentido interno, por su incesante fluidez, pudiera casar con la permanencia significada por el concepto puro de *sustancia*. Y también se debe constatar que en una nota al pie de la página B 422 advierte Kant que la “existencia” (*Existenz*) que acompaña al “yo pienso” cuando éste es expresivo del sujeto pensante que se conoce mediante el sentido interno, “no constituye todavía, en este caso, una categoría, ya que ésta no se refiere a un objeto dado indeterminadamente...” Es decir, como se ha ido viendo, el sentido interno posee tal indeterminación que no puede satisfacer las exigencias de la categoría *existencia*. Esta requiere para su uso experiencias más precisas, de contenido más perfilado y concreto, que avalen la realidad de lo que con ellas se da a entender. Sin embargo, Kant ha reconocido que, a pesar de su esquivez, ese sentido interno delata la entidad de la mente. Y, por tanto, justifica de alguna manera que se piense en ésta como algo “existente” tras el repertorio de las representaciones que fluyen temporalmente desplegando una unidad progresiva de fenómenos. Como en el caso de la “sustancia”, la “existencia” que ahora se pone en juego posee sólo cierta analogía con la significación que tiene cuando es un concepto puro recabado y justificado por criterios empíricos ajustados a las condiciones rigurosas de su uso categorial.

Pues bien, este uso de los conceptos puros de *sustancia* y *existencia* con respecto a la *mente* supone que Kant no sólo consideró la “significación y el sentido” o la “referencia” que poseen esos conceptos cuando tienen un cumplimiento empírico. También apeló a una “significación meramente lógica” (A 147 / B 186) o a una “significación trascendental” (A 248 / B 305) que poseen por sí mismos los conceptos puros del entendimiento, en tanto que proponen unas objetividades que pueden ser pensadas en ausencia de todo cumplimiento empírico. En definitiva, esa “significación lógica o trascendental” es la que desarrollan los principios de “La Analítica trascendental” cuando exponen las correspondientes categorías. Ahora bien, faltándoles un adecuado cumplimiento empírico, esos conceptos puros sólo podrán esgrimir su significación trascendental de modo *análogo* al uso que tendrían si se aplicasen a la experiencia, objetivando sus contenidos fenoménicos. No obstante, esa significación análoga es la que permite enriquecer las Ideas de la razón pura. “... A la hora de formarnos algún concepto de las cosas inteligibles -que no conocemos en absoluto qué sean en sí mismas- no nos queda más que la analogía con el uso que hacemos de los conceptos empíricos” (A 566 / B 594). Pero de esta manera, con todas las insuficiencias que se quiera, se puede pensar la mente *como si* fuese una *sustancia* o poseyera una *existencia* oculta tras los fenómenos que la delatan en el sentido interno. Igualmente se puede pensar la libertad *como si* fuese una casualidad espontánea o al *Intellectus archetypus como si* fuese la comunidad de acción que programa teleológicamente la totalidad de la Naturaleza.

Si se acepta el desarrollo de estas reflexiones sobre la Idea de *mente* (y su complemento empírico, el *sentido interno*) se podría formular dos conclusiones en cierta medida opuestas. Por una parte, la Idea de *mente* bien puede recabar los derechos de ser la Idea cardinal en torno a la cual se constituye sistemáticamente la filosofía teórica expuesta en la *Crítica de la razón pura*. Como dijo KANT de la Idea de *libertad* en el Prólogo de la *Crítica de la razón práctica*, la Idea de *mente* es la “piedra angular” que sostiene todo el sistema de lo que la razón puede conocer y pensar. Pero es importante subrayar que ésta conclusión no es simplemente una posibilidad apuntada en los Apéndices con que se cierra la “Dialéctica trascendental”: Está presente en el curso de la *Crítica de la razón pura*, en cuantas ocasiones (que no son pocas) KANT apela a la *mente* o al sujeto pensante. y, a veces, se trata de ocasiones espectaculares. Por ejemplo, cuando al terminar la “Introducción” de la *Crítica*, se dice que “existen dos troncos del conocimiento humano, que proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: La sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través del segundo los *pensamos*” (A 15 / B 29). No cabe duda de que esa “raíz” es la *mente* pues más tarde, en otro momento espectacular, al comienzo de “La lógica trascendental”, se repite la misma tesis, mencionando ahora explícitamente a la *mente*: “Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la *mente* (*des Gemüts*): La primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto por medio de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). Por medio de la primera se nos *da* un objeto: por medio de la segunda, lo *pensamos* en relación con la representación ...” (A 50 / B 74).

Y, sin embargo, por otra parte, no se puede ocultar que, a pesar de la reiteración con que la *mente* aparece a lo largo de la *Crítica de la razón pura*, falta un pronunciamiento solemne en favor de su importancia capital como Idea que sistematiza toda la obra. El propio KANT parece reconocer esa omisión cuando dice en las postrimerías de la obra, en el Capítulo sobre “La arquitectónica de la razón pura”: “Nos conformamos aquí con completar nuestra tarea, a saber, con esbozar (*zu entwerfen*) solamente la *arquitectónica* de todo conocimiento derivado de la razón pura, empezando por el punto en que la raíz general de nuestra capacidad cognoscitiva se bifurca en dos ramas, una de las cuales es la razón. Por razón entiendo aquí toda la facultad cognoscitiva superior y, por consiguiente, contrapongo lo racional a lo empírico” (A 835 / B 863). Evidentemente, esa “raíz” que sostendría la arquitectónica de la razón pura es la *mente*, como lo confirma una confrontación entre este texto y los dos últimos citados hace poco. Ese “esbozo” con que se presenta la “arquitectónica” de la razón pura coincide con la índole de “ensayo” (*Versuch*) con que se presentó la *Crítica de la razón pura* en el “Prólogo” de la segunda edición de la obra, al anunciar la “revolución copernicana” que se iba a realizar bajo el “supuesto (*Voraussetzung*) de que es la razón pura la que “pone” lo *a priori* que tiene vigencia en nuestro conocimiento de las cosas. Pues ese “supuesto” tiene sentido en la medida en que la *mente*, en la que se enraiza la espontaneidad de la razón, es una entidad sólo *pensada*, remotamente vislumbrada por medio del *sentido interno*, cargada con la problematicidad de su ser absoluto o

incondicionado. Era un principio sólo “heurístico” (a 671 /B 699), que ayudaba a investigar. Y como tal está presente en la propuesta de la “revolución copernicana”, como la Idea del *sujeto pensante* que posee la “facultad básica” de imponer la regularidad objetiva que valga *a priori* en nuestra experiencia.

Pero, si esto es así, ¿por qué no lo desplegó KANT de modo riguroso, mediante un programa explícito que desde un comienzo pusiera de manifiesto la eficacia sistemarizadora de la Idea de mente? Probablemente la respuesta es doble: En primer lugar, porque era una tarea que él mismo advertía sólo como una posibilidad. El despliegue de los *sistemas* que realizaron sus seguidores más cercanos, hasta culminar con el sistema dialéctico de HEGEL, no debe ocultar el hecho de que KANT era un pionero, en el que ni siquiera pudo influir decisivamente la difusión del sistema de SPINOZA divulgado por JACOBI. Pero, por otra parte, hay que reconocer que le interesó mucho más el desarrollo de la teoría del conocimiento empírico estudiado en la Estética y Analítica trascendentales. Así como la impugnación de las ilusiones dialécticas en que había incurrido la especulación metafísica. Y no le faltaban motivos para estimar que ésta era una importante contribución a la Historia de la Filosofía de todos los tiempos. Por ello dice en el texto antes mencionado de “La arquitectónica de la razón pura” que se “conformaba” con completar su tarea “esbozando” un sistema total del conocimiento derivado de la razón pura, enraizado en la *mente*. Pero ello no impide que nosotros, alertados por la importancia que tienen esos sistemas que elevan la arquitectónica de todo lo que realiza teórica y prácticamente el hombre, podamos dar a la Idea de *mente* o *sujeto pensante* una importancia mayor de la que le dió el propio KANT contando con que, en el “Prólogo” de la segunda edición de la *Crítica* él mismo nos autorizó al reconocer que “quedaba mucho por hacer en la *exposición*” de sus teorías (B XXXVIII).

Fernando MONTERO MOLINER
Universidad de Valencia