ponen este vínculo. Esta unidad fundamental no es otra cosa que la unidad misma de la conciencia de sí. Es la unidad del yo, como presencia inmediata a los objetos de conocimiento. Esta conciencia en sí, no es una síntesis pensada como la que me daría una reflexión sobre mí mismo, pero es el fundamento de la posibilidad de aquella síntesis.

El movimiento no puede ser concebido, sin la referencia a un "permanente". Esta permanencia es para Kant, la categoría -- SUBSTANCIA.

Es evidente que la substancia no es para Kant, lo que es para Aristóteles. El estagirita hace de ella una cosa en sí, -- más allá de las manifestaciones. Al contrario, sabemos que este "más allá", el nuómeno, el ser en sí, es concebible, pero no -- captable en Kant. En cuanto a lo referente a la substancia, no es sino la forma a priori de algunos juicios de experiencia. -- Sin embargo, ciertos pasajes de Kant parecen equívocos, principalmente los en los cuales vuelve a tomar por su cuenta la distinción aristotélica de la substancia y de los accidentes. Parece entonces, al hacer de la substancia un sujeto de atribución de los accidentes, amenazados con un cierto "cosismo", bastante inconciliable con su apriorismo.

En efecto, o bien esta substancia no es nada más que un - vínculo entre fenómenos. No es gran cosa entonces ya que este - vínculo, esta permanencia, están asegurados por la conciencia - misma, como presencia.

O bien, la substancia es una entidad permanente fuera de los accidentes. Entonces volvemos a caer en el dualismo sin sa-

lida: las apariencias solamente se revelan a nosotros, ¿qué - puede ser entonces esta entidad absolutamente desconocida?.

Surge una dificultad igualmente, al hacer de la nega--- ción una categoría a priori del entendimiento. Lo mismo que - la permanencia, no es otra cosa que la conciencia misma como presencia a un cambio, la negación no es nada más que esta -- misma como presencia a un cambio, la negación no es nada más que esta misma conciencia constituída por su arrancamiento al sér. La conciencia no es otra cosa que un rehusar, ser cualquier cosa que sea. Se constituye negando todo lo que no es ella, es decir, negando absolutamente todo lo que es. Presencia pura al sér, debe no identificarse con nada, negar de ella misma, todo lo que no es espejo puro. La negación no es pues solamente, según parece, una categoría a priori entre otras, sino el acto mismo por el cual, y en el cual la conciencia se constituye.

Esta negación que caracteriza a la conciencia como presencia pura, la vamos a volver a encontrar en cada uno de sus actos. La substancia no será otra cosa que el recorte hecho -- por la conciencia de una tajada de ser que ísola, negando todo lo con que hacia cuerpo.

Así en último análisis la substancia nos aparece como una cierta permanencia que no es ninguna otra cosa que la conciencia en tanto que negación. No hay "el muro", sino porque una conciencia negó todo el seŕ con el cual esta superficie - era una. Esa porción de ser extraída por la negación de todo lo demás, va a mantenerse presente todo el tiempo que la con--

ciencia rehuse el ser a todo lo demás. Permanencia de una negación que no es otra cosa que la constitución misma de la conciencia, la substancia no parece nada más.

Todo el recorte del sér y desde luego su ordenamiento, son pues, actos de la conciencia. Fuera de ella, el sér es sin orden conocible. "Somos pues nosotros mismos, escribe Kant, los que introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos naturaleza, y no podríamos hallarlos si no hubieran sido puestos allá originalmente por nosotros o por la naturaleza de nuestro espíritu". Frente a tal doctrina tres opciones solo son posibles: O bien, posición de Kant, más allá de este orden que introducimos, hay el de los inteligibles que quedan fuera del alcance de nuestra razón, o bien, la sóla organización del Universo, siendo el acto de mi conciencia y ésta sometiéndose a este orden que ella misma introdujo, todo queda injustificable y absurdo, el fundamento último del orden, siendo en último análisis la negación indefinida de todo lo que es.

La tercera opción es la de Hegel: el pensamiento y su orden -la dialéctica- constituyen el sér. Notemos a este propósito que Kant proporcionó a la lógica hegeliana muy importantes elementos. A las antiguas e irreductibles dualidades (Particular, Universal; afirmación - Negación; Contingencia- Necesidad; etc.), Kant substituyó una diversión tripartita. En cada clase de categorías, la segunda se opone a la primera como su antítesis, pero una y otra se reencuentran en la tercera, síntesis de ellas. Según la cantidad por ejemplo: la Pluralidad se opone a la Unidad;

pero ambas están contenidas en la Totalidad. Según la cualidad, la Negación es la antítesis de la Realidad; pero las dos se vuelven a encontrar en la Limitación; etc. ¿Cómo no notar todo el contexto hegeliano que evoca dicha constatación? Pero Kant se apresura a precisar, que no hay que concluir de aquello que la tercera categoría de cada serie sea un simple concepto derivado: "La unión, dice, de la primera y de la segunda categoría para formar el tercer concepto exige un acto especial del entendimiento que permanece así, trascendente a su propia lógica. En efecto, no hay síntesis necesaria y ni siquiera hay siempre síntesis posible. El concepto de número por ejemplo: síntesis de los de pluralidad y unidad no es posible en el infinito.

-Nos queda para concluir esta segunda parte de la Crítica de la Razón Pura, considerar las relaciones de Kant con el IDEALISMO. Kant distingue lo que llama el Idealismo <u>Problemático</u> de Descartes, quien no acepta como indubitable, sino esta única acercación (Behauptung): Yo soy; y el idealismo <u>dogmático</u> de Berkeley que considera el espacio con todas las cosas cuya condición inseparable constituye, como algo imposible en sí, y por consecuencia, las cosas en el espacio como simples ficciones.

Al idealismo problemático de Descartes, Kant contesta que nuestra experiencia interna indubitable para Descartes, no es ella misma posible sino suponiendo la experiencia exterior. Descartes en efecto, al admitir como sólo evidente la intuición de su Yo pensante, consideraba que el mundo exterior podía no ser sino una representación ilusoria. "Pero, escribe Kant, es

evidente que aún "solamente para imaginarnos algo como exterior, es preciso que tengamos ya un sentido externo, y que distinga-- mos así inmediatamente la simple receptividad de una intuición exterior de la expontaneidad que caracteriza esencialmente la imaginación". En otros términos el hecho mismo que Descartes supone por un momento, que mi experiencia del mundo exterior pueda no ser sino pura imaginación, implica ya que se opone esta imaginación a otra cosa que nos es inmediatamente dada, y que es la experiencia considerada independientemente, de la cual la imaginación no tendría ningún sentido. La conciencia está pues, necesariamente vinculada a la existencia de cosas fuera de mí, es decir, que la conciencia de mi propia existencia es en el -- mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otra cosa fuera de mí.

La argumentación kantiana es impecable, pero no hace mella según parece, en la posición de Descartes. Kant en efecto, se - coloca al nivel de la conciencia inmediata, no reflexiva; y a este nivel Descartes sería el primero en reconocer que esta con-- ciencia, pone al mismo tiempo que su propia existencia, la de su objeto. Hay entre la conciencia y el objeto, una relación indubitable en el acto de conocer. Pero queda a la conciencia la posibilidad de justificar este acto, es decir, de tomar hacia él cierto retroceso. Eso es, la actitud de la conciencia reflexiva, y finalmente la de la conciencia metafísica.

Ahora bien, la disociación que no se podía operar entre el pensamiento y el objeto en el acto mismo de conocer, puede muy -

bien efectuarse al reflexionar sobre este acto. Mejor dicho, el vínculo conciencia- objeto exterior puede ser necesario, - in re, es decir: inmediatamente; esto no implica que lo sea, in ratione, es decir: apodícticamente, como diría Husserl. A partir del momento en el que el orden del hecho y el de la razón coincidieren como lo querrá más tarde Hegel, se aca - - - bará la reflexión filosófica que consiste precisamente en tomar distancias para con lo inmediato.

Cuando Kant declara que "el idealismo no admite, sino - que la sóla experiencia inmediata es la experiencia interior", no atañe a Descartes, quien nunca pretendió ésto. Al contra-- rio en las "Meditaciones", Descartes expone todas las dificultades a las que se tiene que hacer frente para crear en si, - la duda hiperbólica. La experiencia única del "Yo", es tan poco inmediata para Descartes que nos la pinta como el resultado de un largo y paciente esfuerzo. Después de haber expresado su resolución de dudar de las cosas exteriores, y de su -- cuerpo mismo. Descartes añade en efecto: "Pero ese propósito es penoso y laborioso, y una cierta pereza me trae insensiblemente el curso de mi vida ordinaria". Que el "Yo" pensante, - sea la única certidumbre no significa para Descartes que sea el primer elemento de mi conocimiento, y que capte inmediatamente, sino que es el único elemento de mi conocimiento hacia el cual no puedo tomar ninguna distancia.

La reputación kantiana de Descartes, reputa admirable-- mente a alguien que no es Descartes. Notamos por otra parte,

que Kant concede a Descartes lo que éste pedía, cuando aquel - escribe: "En cuanto a saber, si tal o cual pretendida experiencia no es una simple imaginación, es lo que habrá que descubrir". Mejor dicho, podemos dudar de las experiencias, pero no de la - Experiencia, no es otra cosa que la totalidad de las experiencias. Se sigue de ésto que dudar por hipótesis de todas las experiencias, será dudar de la experiencia general. En otras palabras, para volver a tomar una imagen ya familiar, si para asegurarme del estado de las manzanas que llenen una canasta, decido quitar cada una de estas manzanas, hice el vacío total y no me queda más que la pura canasta. Nada me prohibe- y Kant mismo me autoriza a ello, poner en duda tal o cual experiencia. La experiencia de un mundo exterior, es una experiencia como otra de - la que me es permitido querer asegurarme.

Es cierto que Kant añade que, la certidumbre de aquella - experiencia particular, "tendremos que descubrir (la.) por medio de sus "determinaciones particulares y de su acuerdo con -- los criterios de toda experiencia real". Debemos entonces distinguir dos categorías de experiencia: la de los hechos que constituyen el objeto de la ciencia, y la del mundo exterior en su conjunto. ¿Cómo en este último caso podré referirme a "determinaciones particulares" y a un "acuerdo con los criterios de toda experiencia real" La experiencia particular de que se trata aquí, es la de la realidad misma. Tengo que reconocer que, en - este caso singular, me será necesario, si quiero escapar al círculo vicioso, que el criterio sea buscado fuera de la realidad,

puesto que es la realidad misma la que me conviene juzgar. Esto es la razón por la cual Descartes hace un llamado al concepto de la Veracidad divina. Que esta noción esté validamente establecida o no, es otra cuestión. Pero solamente una noción de esta índole puede establecer un puente entre el "Yo", sujeto de la experiencia y la realidad total que es el objeto de ella; eso bien entendido, al nivel de la reflexión y no -- del conocimiento inmediato.

En cuanto a la categoría de las experiencias que tenemos de los objetos que componen el mundo exterior, Kant tiene razón en querer que los criterios con los que nos asegurarémos de su certidumbre, sean buscados en un acuerdo entre las condiciones generales de la experiencia y los datos de esta - experiencia particular que estoy juzgando. Pero entonces, Descartes no es enfocado. La realidad objetiva de un concepto en el cartesianismo, no es otra cosa que el acuerdo entre los datos de la intuición externa y las condiciones de toda certidumbre, es decir, para Descartes, la claridad y la distinción de la idea.

Finalmente, como ya lo hemos notado, una vez admitida - la garantía del mundo exterior por la Veracidad divina, estaremos colocados con Descartes en un terreno menos amenazado - de idealismo que el de Kant, ya que esta veracidad no va solamente a garantizar la existencia del mundo exterior, sino también la correspondencia de sus estructuras con la de mi pensamiento, dándome la posibilidad de conocer el sér en-sí, y no solamente en último análisis, como es el caso de Kant, las --

categorías de mi entendimiento a donde viene a alojarse una -- cierta realidad que no conoceré jamás en sí misma.

No es aquí el lugar para estudiar, si la concepción cartesiana del conocimiento es mas o menos válida que la de Kant. Pero podemos establecer, que no es más idealista.

En lo que se refiere al idealismo "dogmático", el de Berkeley, Kant cree abolir el principio que lo fundamenta al evitar considerar el espacio como una propiedad que pertenezca a las cosas en sí mismas, constituyéndolo como categoría a priori de la sensibilidad. Pero entonces nos podemos preguntar si no es conceder a Berkeley lo que precisamente pedía. No, contestaría un kantiano, puesto que esta categoría no es formal, sino trascendental, es decir, condición a priori de una experiencia exterior necesaria. Pero los datos puros de esta experiencia nos quedan inconocibles para siempre. ¿En nombre de qué entonces, contestaría Berkeley, afirmar la existencia de estos datos? -- Kant, al rehusar el argumento ontológico y su complemento, la Veracidad divina, se privó tal vez, de la única posibilidad -- que tiene una filosofía crítica de escapar al idealismo.

La Dialéctica Trascendental.

Los conceptos de la Razón Pura.

Hemos con Kant, considerado bajo qué condiciones las -- ciencias eran posibles. Hemos visto que suponían un dato recibido primero en las categorías respecto - tiempo del conocimiento sensible: Esto es, la intuición a su vez sirve de materia a formas a priori del entendimiento. La síntesis de esta

materia y de estas formas constituye el juicio de la experiencia. Después de haber considerado el conocimiento sensible y luego el entendimiento o facultad de juzgar, Kant aborda en - la dialéctica Trascendental, la razón o facultad de encadenar juicios en un cierto orden, para lograr ciertas conclusiones. Se trata de saber, qué valor tiene un conocimiento que la razón deduce, pero que la experiencia no confirma; es decir, -- los conceptos metafísicos: el alma, el universo, Dios.

En el umbral de este estudio, Kant define la razón por oposición al entendimiento del que se preocupó en la Analítica Trascendental. La razón es groso modo la facultad de los - principios, sea que, a partir de consecuencias observables, - remonte hacia los principios sea que, a partir de principios, deduzca efectos o consecuencias.

Pero desde esta primera definición surge la amenaza de la que tiene por fin exorcizarnos la Dialéctica entera. "Principio", en efecto, puede entenderse de distintas maneras y -- los paralogismos de la Razón Pura, tendrán precisamente como - origen la confusión entre esas distintas acepciones. El lenguaje kantiano, por su precisión, distingue tanto más facilmente estos tres sentidos cuanto que disfruta de tres expresiones diferentes. Kant llama "Princip" a una proposición que no es principio, sino relativamente a un cierto campo del conocimiento; el postulado de Euclides, por ejemplo: "Principium" es una proposición que sería en sí principio de conocimiento. La tercera expresión "Grundzätza", ya no se refiere solamente