

Razón práctica e imaginación transcendental

Practical reason and transcendental imagination

Francisco Garrido Peña¹

Universidad de Jaén, Espanha

fpena@ujaen.es

Resumen

Este artículo tiene como objeto la fundamentación y la realización de la racionalidad práctica y cómo problema la fundamentación nihilista de la razón práctica moderna. De esta última son deducidos los imperativos que rigen la práctica moderna y posmoderna: lo performativo y lo tecnológico. Para ello, inicia por Kant, fundador de esta propuesta. Esta discusión es esencial si se tiene en cuenta la gran pregunta que debe ser respondida por la razón práctica a partir de los problemas planteados por la bioética y por la crisis ecológica: ¿qué es hoy ser miembro de la especie humana?

Palabras clave: razón práctica, imaginación transcendental, Kant, Heidegger.

Abstract

This article discusses the foundation and realization of practical reason and the problem of the nihilistic foundation of modern practical reason. From the later two practical imperatives that govern modern and postmodern practice, viz. the performative and the technological imperative, are deduced. For this purpose, the article starts with Kant, the founder of that proposal. Such a discussion is essential if practical reason is to answer the following big question in the light of the problems raised by bioethics and the ecological crisis: What does being a member of the human species mean today?

Key words: practical reason, transcendental imagination, Kant, Heidegger.

¹ Universidad de Jaén. Campus Las Lagunillas, s/n, 23071, Jaén, España.

Crítica de la fundamentación nihilista de la razón práctica

El divorcio, de apariencia kantiana, entre racionalidad pura teórica y racionalidad práctica envía a la política, a la ética y a la moral al abismo insondable de la libertad del sujeto trascendental que es la antesala encubierta del nihilismo. De igual modo la división insuperable entre la sensibilidad (sensaciones) y el entendimiento (conceptos) sitúa la fundamentación, y la realización incluso, de la racionalidad práctica en el espacio supuesto de la razón junto con las ideas transcendentales cuya única realidad consiste, como dice Marzoa, en que “creer en esas cosas es lo mismo que no creer en nada” (Marzoa Martínez, 1989, p. 140).

La gravedad de estos divorcios para cualquier nuevo intento de fundamentación de la razón práctica es evidente y los dos siglos de ilustración que nos preceden dan cuenta histórica de ello. Posiblemente cualquier intento de nueva fundamentación esté condenado a vagar en las nebulosas retóricas del sujeto, la voluntad o la libertad y por tanto en el nihilismo. Puede ser pues que no sea necesario ninguna nueva fundamentación ética o moral. Pero de lo que no cabe duda es que son necesarias nuevas propuestas morales, éticas y políticas. La crisis ecológica, la multiculturalidad, la dialéctica de género o las cuestiones derivadas de la biotecnología requieren una nueva respuesta al gran agujero negro nihilista de la política y la ética moderna.

Hemos pues nombrado el problema teórico fundamental: la fundamentación nihilista de la razón práctica moderna. Nuestra propuesta docente e investigadora ha girado, y girará en el futuro, en torno a la resolución, o mejor dicho al planteamiento, de esta cuestión. De esta fundamentación nihilista se deducen los dos imperativos que gobiernan gran parte de la teoría y de la praxis ética y política, tanto moderna como postmoderna:

(i) *El imperativo performativo*. La legitimación ética de una acción o institución proviene de la acción misma o lo que es igual del éxito o eficacia de esta. No hay pues distancia crítica, ni otredad legitimadora. La legitimación es inmanente a la facticidad misma del acto. En este imperativo se reconocen gran parte del desarrollo de las éticas utilitaristas y consecuencialistas (aunque no todas evidentemente) y los intentos derivados de la teoría de la elección racional de fundamentar las decisiones éticas en análisis de coste y beneficio. Es la invasión de la racionalidad económica en la racionalidad moral.

(ii) *El imperativo tecnológico*. Vinculado directamente con la primacía de la acción, el imperativo tecnológico se puede resumir en la siguiente regla: “Todo lo

que puede ser hecho debe ser hecho”. Es la inversión de la lógica de la legitimación ética. El deber ya no se impone sino que se deduce no ya del ser, propio de la supuesta falacia naturalista y de todo tipo de iusnaturalismos, sino del poder hacer, de la praxis técnica. La onto-tecnología construye su propia legitimación moral que consiste, en coherencia con su raíz nihilista, en la ausencia de legitimación moral. Este es el imperativo que rige la investigación en la ingeniería genética y en general en la biotecnología o la mistificación de los avances tecnológicos frente a la crisis ambiental.

La emergencia de estos dos imperativos hubiese sido imposible sin la irrupción totalitaria de la ideología del progreso. Una concepción del tiempo histórico teleológicamente definido y cuya estimación moral reside en su misma dinámica interna. La legitimación moral del progreso reside en la acción continua de progresar. El progresar no es otra cosa que la movilización en el tiempo de la acción, teleológicamente determinada, es decir de la “voluntad de poder” que la tecnociencia realiza y auspicia.

La ideología del progreso reside en la creencia de que avanzamos irremisiblemente, por el simple hecho de pasar el tiempo, hacia estados morales superiores; ha sido, y es, fundamento del instrumentalismo marxista y de los imperativos performativos y tecnológicos economicistas. En ambos casos estamos ante una pseudo-secularización del concepto de eternidad de la onto-teología tradicional.

Las consecuencias de la hegemonía de estos dos imperativos es la realización de aquello que ya estaba al principio (en el fundamento): la sustitución nihilista de la ética por una supuesta “mecánica o fisiología social”. La pasión y la reflexión morales son sustituidas por procedimientos automatizados de legitimación. Este, y no otro, es el sentido de la presente centralidad del mercado-capital como institución legitimadora de las acciones individuales, del diseño y construcción del saber (investigación), de la actividad política. El mercado-capital aparece como una institución que determina fisiológicamente - sin los costes de la decisión reflexiva jurídico-política, ni la libertad e incertidumbre de la pasión de los sentimientos morales - la organización social del mismo modo en que regula y mecánicamente atribuye los precios.

Por ello proponemos ir primeramente al origen más significativo de esta “fundamentación nihilista”: ir a Kant. Nuestra intención será recuperar una otra lectura de Kant no tanto como el primer fundamentador de la ética moderna sino como el último fundamentador y el primer fundador de una propuesta de racionalidad

práctica no nihilista. Esto comporta describir un estatuto ontológico de la racionalidad práctica fuente y origen común de la filosofía política y de la filosofía moral.

La razón práctica es la forma del poder que en términos kantianos es denominada también como libertad. Kant dirá que “práctico es todo lo que es posible mediante la libertad” (Kant, 1986, p. 627, A800I, B829). Práctico es pues todo lo que es posible, lo que es resultado del poder, lo no dado, ni espontáneo. La moral (individual y cultural), la ética (social y política) y la política (institucional y jurídica) junto con el arte forman regiones de esta geografía de la libertad y del poder.

Pero esta ontologización de la racionalidad práctica ya no busca encontrar un nuevo suelo o una nueva sustancia para la siempre débil textura de la ética o la política. No se trata, como ya hemos dicho, de fundamentar sino de fundar una nueva temporalidad de la razón práctica y esto implica construir conceptualmente los vínculos posibles (relaciones) de la racionalidad práctica y de la ontología general.

Y esto es hoy imprescindible si tenemos en cuenta que la gran pregunta a que ha de responder la razón práctica desde los retos que plantean en estos momentos la bioética o la crisis ecológica; es una nueva definición de lo específicamente humano y de sus fronteras y vínculos. ¿Que es ser hoy miembro de la especie humana? Esta pregunta es definitiva para las controversias éticas y políticas de este siglo que acaba.

Es necesario de nuevo reformular las preguntas kantianas sobre lo que puedo saber y esperar y lo que debo hacer (Kant, 1986, p. 630-631, A805, B833). Kant en la Antropología vinculará estas preguntas a una última y decisiva interrogación “¿que es el hombre?”. Los problemas de la ética postmoderna confluyen con los dilemas kantianos en la necesidad de una nueva definición de lo humano: una nueva antropología. Pero la antropología que ha de sobrevenir a esta reformulación no puede ser ya una antropología monista, ni individualista sino una socio-antropología ecológica.

La fundamentación nihilista del antropocentrismo moderno nada nos dice sobre estas preguntas y todo lo deja en el fondo sumergido en el misterio del voluntarismo individualista y subjetivista que captó Nietzsche cuando dijo que los hombres modernos preferían “una voluntad de nada a nada de voluntad”. El nihilismo ético y político deviene irremisiblemente en fundamentalismo economicista, como muy bien ha sabido analizar Alain

Badiou, donde la preferencia intercambiable es el único fundamento del valor (Badiou, 1993).

Trataremos brevemente de indicar una comprensión de la naturaleza de la razón práctica por medio de la “imaginación trascendental” kantiana. Indagaremos sobre el anclaje ontológico de la razón práctica a través del cual la decisión y el mundo, el sujeto y el objeto, la sociedad y su ambiente se interrelacionan y se determinan mutuamente, para intentar una aproximación intuitiva al estatuto ontológico de la razón práctica.

Contra la ontología nihilista: otra lectura de la imaginación trascendental en Kant

La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando este no se haya presente. Ahora bien, teniendo en cuenta que toda intuición nuestra es sensible, la imaginación, debido a nuestra condición subjetiva, sin la cual no podría suministrar a los conceptos del entendimiento la intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad. No obstante, en la medida en que su síntesis es una actividad de la espontaneidad (que no es meramente determinable, a la manera del sentido, sino determinante y puede, por tanto, determinar a priori el sentido con respecto a la forma de este y de acuerdo con la unidad de la apercepción), la imaginación es una facultad que determina a priori la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuadas por esta facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la imaginación de acuerdo con las categorías (Kant, 1986, p. 166, B152).

Vamos a dirigirnos a la raíz de la escisión (o de la síntesis) entre la razón teórica y la razón práctica en la arquitectura kantiana. Dicha escisión está en la base del exilio nihilista de la razón práctica y por tanto de la ética o de la política. La razón práctica sólo está determinada, según la perspectiva de la escisión, por la libertad y la libertad es la ausencia absoluta de cualquier determinación externa. La indagación sobre la imaginación trascendental como la forma de la dialéctica, insuperable, entre la síntesis y la diferencia entre entendimiento y sensibilidad, entre razón teórica y razón práctica, entre causalidad y libertad nos puede acercar a una redefinición ontológica de la racionalidad práctica.²

La imaginación trascendental, la síntesis o el esquematismo puro, según distintas denominaciones usadas por Kant y que responden a diferentes momentos

² Sobre la terminología kantiana es interesante mirar: Vreeneaux (1967).

y ángulos, es la forma de la construcción, de la capacidad de construir. Pero la construcción, a diferencia de la creación, es finita (tiene límites, o mejor dicho, actúa a través de los límites; hace de los obstáculos medios, como gustaba decir a Deleuze). La imaginación constructiva es evolutiva (tiene, o mejor, es historia), sintética (articula relaciones que preexisten a la síntesis) y es sistémica (nace en relación a un ambiente).

¿Que le añade el adjetivo de “trascendental” a la función constructiva de la imaginación? Kant nos dice en la introducción a la Crítica de la Razón Pura: “Llamo transcendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (Kant, 1986, p. 58, A12, B26). Por lo tanto la “imaginación trascendental” establece las condiciones de posibilidad *a priori* de la misma imaginación, es decir, del acto constructivo. La aprioricidad exigida separa a la “imaginación trascendental” de cualquier interpretación psicologista. Las “condiciones de posibilidad” no remiten a la experiencia empírica posible de ningún sujeto individual concreto sino a otro tipo de “experiencia” que Kant nunca denominará de esta forma: la experiencia del sujeto transcendental que es siempre *a priori*, innata, formal e universal.

¿Pero hemos por ello dar por cierto la interpretación idealista e individualista de Kant? ¿Estamos obligados entonces a asumir que el sujeto transcendental es una especie de eidos platónico supremo y metaempírico y extrasensorial? ¿Tendremos que concluir, en fin, que el giro kantiano es un giro estrictamente epistemológico enfrentado al cualquier componente ontológico?

Entendemos que es posible otra lectura de la obra kantiana basada en la centralidad de la “imaginación trascendental” como función de la sensibilidad y no del entendimiento, según la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura. Se trata de recuperar críticamente la lectura de Kant que realiza Heidegger en el texto “Kant y el problema de la metafísica” (Heidegger, 1993).

De esta manera se abren las puertas para una relectura de Kant, y en gran medida parte de la fundamentación de la ética moderna, que salva a esta de los lastres de la ontoteología tradicional y de las ilusiones del progresismo moderno, recuperando todo el caudal crítico y secularizador que en estas propuestas ilustra-

das había para adecuarlo a las necesidades de la razón práctica a final del siglo XX. La aprioricidad, la formalidad y la universalidad de la racionalidad kantiana pueden cobrar un sentido distinto si la observamos desde esta otra lectura de la “imaginación trascendental”.³

La síntesis y la ley

Las definiciones y valoraciones que Kant hace de la “imaginación trascendental” oscilan continuamente a lo largo de su obra y en especial en las dos ediciones de la Crítica de la Razón Pura. Parece como si hubiera miedo a ir “demasiado lejos” en la importancia conferida a algo que como dijo Heidegger “carece de patria” (Heidegger, 1993, p. 120). Algo que Kant rechaza ubicar ni en la Estética transcendental (sensibilidad) ni en la Lógica transcendental (entendimiento). Pero esto no es obstáculo para que Kant defina a la imaginación como “lo primero a lo que debemos atender si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento” (Kant, 1986, p. 112, A78, B103).

Kant establecerá en la primera edición de la Crítica de la Razón Pura un vínculo especial entre la Estética transcendental y la imaginación, al definir a esta última dentro del campo de las intuiciones *a priori*. Una intuición sensible que tendrá como característica esencial el no necesitar de la “presencia del objeto” para su estimulación formativa. Es por tanto una intuición sensible pero sin objeto. Esto lo convierte en una intuición *a priori* desconectada de cualquier dependencia del ente o de la experiencia empírica del sujeto. Esta “intuición sin objeto” nos muestra ya, desde muy temprano, la referencia directa de la imaginación a la “intuición interna” que no es sino el tiempo. Sobre esta conexión fundamental tendremos oportunidad de volver, extensamente, más adelante.

De esta manera más que una intuición sensible más, la imaginación se muestra como una tercera facultad junto con la sensibilidad y el entendimiento. Una facultad cuya función central es la síntesis, la unidad entre sensación y concepto: una síntesis constructiva y formadora (Kant, 1986, p. 222, A191, B236). Esta función de unir no es reducible a las partes unidas. La imaginación transcendental es originaria y constitutivamente unitaria. Bajo el

³ El origen de esta otra lectura se encuentra en Heidegger y en su obra “Kant y el problema de la metafísica”. Las continuas descalificaciones de la obra de Heidegger en virtud de su paso nazi constituyen una vergüenza para la filosofía, pues suponen confundir personaje y obra; algo muy propio del humanismo nihilista que Heidegger tanto combatió. El intento de reducir su obra a un mero panfleto críptico pro-nazi es insostenible y de una miseria intelectual pavorosa. La acusación de haber ignorado la ética sólo es plausible si por ética se entiende la cháchara nihilista de gran parte del pensamiento occidental contemporáneo. En la obra de Heidegger hay una ética, como muy bien nos hace ver Pedro Cerezo Galan (1991, p. 11-79). Para una mejor contextualización de Heidegger ver: Nolte (1998). Mirar también la crítica de Sacristán, dura pero mucho más noble y legítima desde el ethos intelectual: Sacristán (1995).

manto semántico de la imaginación Kant incluye la idea, la fantasía, la invención, el enjuiciar, etc. Es coherente pues que Kant considere que la política y el arte son productos directos de la imaginación trascendental. Los juicios morales lógicamente también se inscriben dentro de las capacidades constructivas de la síntesis.

La capacidad formadora de la imaginación tiene un doble componente que le añade aún más ambigüedad a su ubicación trascendental. Por un lado, es pasiva (sensible) en cuanto otorga forma a la intuición, mientras que, por otro lado, es activa (entendimiento), en cuanto es constructiva. Pasividad (sensibilidad) formativa y actividad (entendimiento) constructiva son funciones que pertenecen, simultáneamente, a la esencia de la síntesis trascendental, sin que se pueda prescindir o privilegiar a ninguna de ellas. Y es esta ambigüedad lo que hizo a Kant situar en ocasiones a la imaginación entre las intuiciones, y en otras, en especial en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, en el entendimiento.

La situación difusa de la imaginación trascendental dentro de la arquitectura de la razón teórica no debe ser despreciada como un dato sin valor, o como un mero problema técnico derivado de la anfibología kantiana. Esta naturaleza “apátrida” de la imaginación nos aporta una información preciosa sobre las funciones constructivas y originarias de la síntesis. En primer lugar, nos indica que las funciones tanto activas como pasivas no son en ningún caso actividades creativas (entendiendo como tales, la producción *ex nihilo*) sino constructivas y formativas. Tanto cuando percibe (formaliza la sensación), como cuando representa (vuelve a traer a la presencia) o cuando inventa (construye una presencia nueva modificando representaciones o presentaciones anteriores o exteriores) lo hace en el uso sintético de elementos y partes que ya están previa y exteriormente dadas. La imaginación trascendental no inventa al ente, sólo lo interpreta (organiza) de modo nuevo y distinto. La imaginación trascendental opera como opera el proceso evolutivo por medio de una formalización de los cambios temporales en virtud de las proyecciones internas de los organismos y de las determinaciones externas del ambiente.

La imaginación trascendental se muestra, por medio de esta ambigüedad, como la raíz común, no hipostática (entitativa u óptica) sino formal (procesal o temporal o modal u ontológica) de las dos fuentes (facultades) de la razón teórica: la sensación y el entendimiento. Esta capacidad de “poder intuir sin objeto” no hay que entenderla en virtud de innatismos idealistas o iusnaturalistas sino de la referencia a la memoria histórica y social (filogenética) de la especie. Así la imaginación

sintetizando construye de igual manera que construye el sistema central del conocimiento humano: el lenguaje. El lenguaje crea a partir de la metáfora y la analogía. Sintetizando significados existentes en virtud de usos temporales distintos se producen nuevos significados.

La naturaleza *a priori* de la imaginación en cuanto trascendental hay que comprenderla en cuanto que esa síntesis o raíz común no es algo dado u óptico, algo que está “ante los ojos” o “ante las manos”, por usar expresiones de Heidegger, sino un modo de operar filogenético o un esquematismo sin esquema o un finalismo sin fin, como le gusta decir Marzoa. Las condiciones de posibilidad no son sino las condiciones de validez de la experiencia. Esas condiciones de validez de la experiencia no pueden ser establecidas por la misma experiencia individual y contingente. Tiene que haber otro tipo de experiencia que sea capaz de autovalidarse, esa es la “experiencia trascendental” que sólo el “sujeto trascendental” puede desarrollar. Esa experiencia y ese sujeto no son otros que la especie en su dimensión social e histórica. La especie vista filogenética y no ontogenéticamente. Kant construye las condiciones de validez de la experiencia a partir de la experiencia filogenética contra la experiencia ontogenética. La experiencia contra la que Kant recela es la reducción de esta a un individuo aislado o a un momento histórico (un *nunc*) concreto y contingente. La encarnación (formalizadora e institucional) de esa experiencia filogenética es la ley y la forma del imperativo categórico. En el centro de la imaginación trascendental encontramos la ley. Por el recorrido de esta indagación no sólo hayamos a la imaginación trascendental como síntesis constructiva entre las sensaciones y el entendimiento sino también encontramos en esta raíz común el vínculo entre los “dos usos” de la razón: el uso práctico y el uso teórico.

De esto último hablaremos más adelante, pero de momento nos vamos a detener más en analizar mejor esa relación entre la experiencia filogenética y ontogenética que presuponemos, como hipótesis, en Kant. Recordemos el comienzo de la *Crítica de la Razón Pura*:

No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por si mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de ese modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vista a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, en el orden temporal, ningún conoci-

miento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Pero aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo el de la experiencia (Kant, 1986, p. 41-42, B1 y 2. 13).

El conocimiento “comienza” con la experiencia; el verbo “comenzar” es un verbo temporal que indica el inicio, en el tiempo, de algo. Kant afirma que el conocimiento comienza en el tiempo de cada individuo (ontogenéticamente) con la experiencia, entendiendo por tal el ámbito de las sensaciones externas. Sin objetos exteriores no hay comienzo, en el tiempo biográfico, de ninguna experiencia. En el orden pues de la *quaestio facti* (óntica) la ontogénesis del conocimiento comienza con la experiencia sensible. ¿Pero esa información que da lugar al conocimiento como puede ser formalizada y organizada sin una estructura *a priori* de toda experiencia sensible? Esa estructura existe y es la que junto con los datos sensibles hace posible el conocimiento. Por eso Kant dirá que aunque todo conocimiento comienza con la experiencia, no todo conocimiento “procede” de la experiencia. Aquí “proceder” debemos entenderlo como fundamentar o validar. El conocimiento humano no es posible (no es válido) sin las estructuras *a priori* de la razón (*quaestio iuris*). ¿Pero de donde viene esa “estructura *a priori*”? ¿o cuál es su asiento ontológico?, ¿no ha comenzado nunca? ¿no hay ninguna experiencia ni en su origen ni en su despliegue?, ¿es inmune al tiempo? La respuesta real de Kant es que esa estructura es inmune al tiempo porque es el tiempo mismo tamizado por la experiencia filogenética de la humanidad en cuanto sociedad especial (o especie societaria).

Para la especie es también válido aquello de que “todo conocimiento comienza con la experiencia” y es esa experiencia filogenética la que construye las condiciones de validez (posibilidad) *a priori* para la experiencia ontogenética. ¿Como se transmiten estas condiciones de la experiencia trascendental de la especie a la experiencia empírica del sujeto? Por medio de las disponibilidades biológicas hereditarias (el habla, las capacidades del aparato raciomorfo y otras bastante bien determinadas por la paleoantropología) y la herencia cultural (básicamente el lenguaje y los conocimientos técnicos).

La forma esencial de esa experiencia original de la especie, que aparece *a priori* para el sujeto individual, es la ley. En la “imaginación trascendental” tal como la esencia constitutiva es la intuición sensible y la forma constructiva; toda ella remite a una forma primordial de percepción y construcción de la temporalidad por medio del sujeto trascendental. ¿Pero el sujeto trascendental que es sino la forma universal de la ley? Es la

misma ley que según Lacan gobierna el inconsciente. Es por ello que Kant dirá que de la “imaginación trascendental” “raras veces somos conscientes”: “Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes” (Kant, 1986, p. 112, A78, B104).

Este vínculo con la ley, por un lado, y la fuerza constructiva, por otro lado, de la “imaginación trascendental” hacen posible pensar que la razón práctica también está íntimamente relacionada con la raíz común del esquematismo trascendental: “En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiende a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen” (Kant, 1986, p. 184, B180).

El esquema, como producto de la imaginación, no tiende hacia ninguna representación sensible particular (la imagen), sino a la “unidad de la determinación sensibilidad” y por tanto hacia la forma universal de la sensibilidad y por ello realiza la función de la ley.

Parecería esta hipótesis en alto grado incorrecta si tenemos en cuenta lo expuesto por Kant en la Crítica de la Razón Práctica cuando opone de manera irreconciliable al esquema con la ley moral:

Pero bajo la ley de la libertad (como causalidad no condicionada sensiblemente) no puede y, por tanto, también bajo el concepto del bien mencionado, no puede ponerse ninguna intuición, por consiguiente ningún esquema para su aplicación en concreto. Consiguientemente, la ley moral no tiene más facultad de conocimiento, que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza, que el entendimiento (no la imaginación), el cual puede poner para el juicio, debajo de una idea de la razón, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, pero sin embargo, una ley tal que puede ser expuesta in concreto en objeto de los sentidos, por lo tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo según su forma, y esa ley podemos, pues, nombrarla el tipo de la ley moral (Kant, 1997, p. 92).

Hay aquí primeramente que observar que Kant alude al esquema sensible y no al esquema trascendental, y que, por tanto, lo que Kant realiza al oponer la ley moral al esquema sensible no es sino reiterar la conocida oposición a la inducción empírica individual de cualquier tipo de reglas ya sean epistemológicas (razón teórica) como ética, jurídica o política (razón práctica). La “incausalidad sensible” de la libertad refiere, igualmente, al carácter no mecánico ni contingente (individual) de

las leyes morales. Afirma que la “ley moral” no tiene más facultad que el entendimiento (y niega explícitamente a la imaginación), pero tal posición sólo es comprensible si entendemos que Kant está, una vez más, hablando de la imaginación sensible, y no de la imaginación trascendental. Es por esto que postula la necesidad de la ley, como verdadero esquema trascendental de la experiencia moral válida. La ley que aúna y sintetiza la naturaleza a priori del entendimiento con la posibilidad de ser expuesta en concreto en objeto de los sentidos (sensibilidad). Pero tal síntesis, que la convierte en “ley de la naturaleza”, sólo es factible en cuanto “según su forma”. El esquema sensible en la razón teórica no es la ley en la razón práctica sino una máxima, que es una regla de aplicación subjetiva e inmediata.

Por tanto en el plano radical (por esencial) de la imaginación y del esquema trascendental la ley moral de la libertad y el esquematismo trascendental de la razón pura teórica encuentran una identidad común original. La libertad es más íntima, y su intimidad más ontológica, a la forma en acto de la construcción (esquematismo trascendental) que cualquier otro impulso formal u otra idea trascendental.

El esquematismo trascendental

Al igual que la imaginación trascendental es la facultad de la construcción, de la invención formal, el esquematismo trascendental es la imaginación (construcción) en acto, es el acto de construir. Kant lo vislumbra como una “representación mediadora”: “Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser intelectual, por un lado, y sensible, por otro. Tal representación es el esquema trascendental” (Kant, 1986, p. 183, A138, B177). Esta mediación no está exenta de una profunda oscuridad que Kant mismo reconoce al decir:

En relación con los fenómenos y con la mera forma de estos, el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana. El verdadero fundamento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto (Kant, 1986, p. 185, A142, B181).

La oscuridad de tal mediación no es sino la ignorancia sobre la autoconsciencia del origen del conocimiento en nuestra especie, de la historia y la estructura de la filogénesis.

Lo único cierto, afirma Kant, es que el esquematismo de los “conceptos sensibles” es el producto de la “facultad imaginativa pura *a priori*”; por eso, el “esquema

de un concepto del entendimiento puro” no puede ser llevado a imagen alguna. No hay dato sensible inmediato, “ante los ojos”, que pueda resumir y agotar, definiéndolo ónticamente, la facultad de la imaginación y el acto constructivo y productivo del esquematismo. Pero este “producto trascendental de la imaginación” está vinculado (“concierno” dirá Kant) directamente a la “determinación del sentido interno en general”, es decir, al tiempo (Kant, 1986, p. 185, A142, B181).

Si el esquema es la forma del tiempo en acción, ¿que relación podemos establecer entre el tiempo y la imaginación trascendental? La imaginación es la forma productiva del tiempo: la ley por la cual el conocimiento humano, la consciencia, el juicio reflexivo son posibles. Esta forma productiva del tiempo hace posible la ley moral de la libertad para cada uno de los sujetos empíricos individuales. Pero no hace posible al sujeto trascendental (la humanidad o la especie) sino que es el sujeto trascendental. La esencia del sujeto trascendental es la ley moral de la libertad. La infinitud (de la libertad ontológica) que se trasluce por medio de la imaginación trascendental es el signo más claro, a decir de Heidegger, de la finitud radical del ser moral tanto en la humanidad como en los individuos (Heidegger, 1993, p. 215). Esta naturaleza constituyente y trascendental de la libertad la expresa magníficamente Heidegger cuando dice: “No he sido yo quien se ha dado la libertad, por más que sólo por la libertad me sea posible ser yo mismo” (Heidegger, 1993, p. 221).

La formulación misma de la ley moral por medio del imperativo categórico muestra como es la racionalidad finita de un ser finito (autocontenida según Kant) la que determina, en la ontologización del tiempo, por medio de la imaginación trascendental, la infinitud de posibilidades del ser temporal. Aquí, una vez más, vale de nuevo el recurso al lenguaje: un conjunto finito de signos, símbolos y reglas generan una potencial producción infinita. De igual modo la imaginación y el esquematismo pueden a partir de la finitud del sujeto trascendental generar una infinitud de síntesis.

En el esquematismo trascendental se ponen en acción las construcciones o invenciones de la imaginación. Esto no supone que la imaginación cree ilusiones o falsedades desde la nada. Hay que distinguir claramente entre ficciones, fantasías e invenciones, por un lado, e ilusiones y falsedades, por otro. Es interesante traer aquí a colación el extraordinario análisis que realizó Xavier Zubiri entre fantasía y falsedad. Para Zubiri la ficción o la fantasía constituyen una forma trascendental de la realidad: “Hay muchas maneras de llevar a cabo esta transcendencia en la realidad. Una de ellas es la ficción”

(Zubiri, 1996, p. 62-70). Nada hay de falseamiento en la fantasía o en la imaginación; lejos de esto, la realidad cobra su instancia más esencial: la trascendencia no de la realidad sino en la realidad.

La imaginación trascendental y la razón práctica

Pero la imaginación trascendental no sólo imagina (representa sin objeto) sino que hace posible aquello que imagina. Heidegger nos dice sobre esta función: “La imaginación trascendental no imagina cosas semejantes a la intuición pura, sino que las hace posible precisamente en lo que realmente puede ser” (Heidegger, 1993, p. 123). Este “hacer posible” de la imaginación trascendental denota que es productiva ¿pero que relación existe entre esa naturaleza productiva y el carácter sensible de la imaginación también resaltado por Kant? (“la síntesis de la imaginación es siempre sensible” (Kant, p. 1986, 147, A124). Sensible significa aquí remitir a los orígenes de la conciencia en cuanto “omnicomprensiva apercepción pura”, a la misma autoconstitución del yo. La imaginación trascendental es productiva y sensible porque se autoproduce a sí misma a partir de la experiencia colectiva e histórica de la especie.

Esto es evidente en la referencia de Kant al carácter sistémico (arquitectónico) de la “razón humana”:

La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros (Kant, 1986, p. 427, A502, B474).

Las estructuras *a priori* (trascendentales) del conocimiento humano determinan el espacio de cualquier conocimiento empírico posible. Conocer es conocer conforme (en la forma universal) a la síntesis que realiza la imaginación trascendental. El “interés de la razón” (que se expresa en su forma) demanda no una “unidad racional empírica”, que no es un presupuesto sino un producto, sino una “unidad racional *a priori*” que produzca (que haga posible) a la “unidad racional empírica”.

Estas dos notas constitutivas y *a priori* (sensibilidad y sistematicidad) de la razón humana se dan a conocer preclaramente en la imaginación trascendental en cuanto “posibilidad estructural” de la trascendencia (las condiciones de validez de la experiencia y por tanto del juicio). La imaginación trascendental tiene como

fin productivo primero, por medio de la síntesis de la apercepción pura, el generar la conciencia del sujeto empírico en cuanto a su intuición o sentido externo (espacio) e interno (tiempo). La sensibilidad en cuanto autoapercepción y heteropercepción y la sistematicidad en cuanto unidad en la síntesis establecen la conexión ontológica más que óptica de la imaginación trascendental y la razón práctica.

“Práctico es todo lo que es posible mediante la libertad” (Kant, 1986, p. 627, A800, B828); según esta definición de la Crítica de la Razón Pura, la actividad de la razón teórica en cuanto está también dirigida por la libertad constituye, como muy bien ve Heidegger, una actividad práctica. De igual manera podemos presuponer que si la razón teórica es práctica y el origen de la razón teórica es la imaginación trascendental, esta se encuentra también en el origen de la razón práctica. Con lo cual todo lo dicho hasta ahora sería aplicable a la fundamentación de la razón práctica y quedaría desecha la interpretación nihilista y canónica de Kant, basada en una razón teórica con fundamento *in rem* y una razón práctica sin nada de fundamento.

Sin embargo no debemos descartar, y no hay contradicción por ello con las hipótesis mantenidas hasta ahora, las virtudes heurísticas que plantea la expresión “una razón práctica sin nada de fundamento”. Pues lo que estamos proponiendo no es “ponerle fundamento” a lo que está infundamentado. Esto sería volver al realismo metafísico de la onto-teología tradicional en cualquier de sus versiones, algo que supondría volver a entrar en la cueva del monstruo del nihilismo, que habita desde el principio en el seno de la onto-teología tradicional. De lo que se trata es de indagar que tipo de origen común hay entre razón práctica y teórica que sea capaz de hacer comprender la naturaleza ontológica de la razón práctica más allá del exilio nihilista del idealismo.

Para esto es necesario fijar que nuevo tipo de fundamento es el fundamento ontológico, distinto del fundamento óptico y del idealista centrado en el fundamento *in rem* del realismo metafísico o de la “falacia naturalista”. El fundamento ontológico es un fundamento formal y procesal vinculado al tiempo. Es por esto que estamos empeñados en establecer una interpretación de Kant que establezca la originalidad de la imaginación trascendental con respecto a la razón teórica y por ende de la razón práctica en cuanto comparten la ley moral de la libertad.

El fundamento de la razón práctica es la libertad (voluntad) del “yo si mismo práctico”; este “yo si mismo práctico” presupone la existencia de la conciencia autorreflexiva. El fundamento de la posibilidad del “yo

práctico” reside en la conciencia. A la conciencia le son aplicables todos los criterios propios de la razón teórica y del discurso cognitivo. Supone, al fin y al cabo, una forma de conocimiento. Aunque se trate de un conocimiento bien especial, basado en la “intuición de la aperccepción pura” y que es “condición de posibilidad” fáctica y trascendental de cualquier otro conocimiento.

Nos dice Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*:

Al mismo tiempo, la extraña, pero indiscutible afirmación de la crítica especulativa, de que incluso el sujeto pensante es para sí mismo, en la intuición interna, sólo fenómeno, recibe también aquí, en la crítica de la razón práctica, su plena confirmación, de tal modo que habría que venir a ella, aún cuando la primera crítica no hubiese demostrado esta proposición (Kant, 1997, p. 18).

El sujeto pensante es para el sujeto pensante en la autopercepción de la conciencia un fenómeno y por tanto un objeto cognoscible. Pero a la par, es el sujeto mismo de conocimiento. En esta dualidad perturbadora del sujeto se perdieron los neokantianos y se adentró fascinado Husserl y la fenomenología, pero en todos ellos, quizás menos en Husserl, el fundamento nihilista del olvido del ser (o lo que es igual de la vida) nubló cualquier posibilidad de comprensión ontológica (temporal y sistemática) de la esencia de lo humano, que es una esencia formal (significativa) y moral (finita). El sujeto pensante es en “la intuición interna” (tiempo) un fenómeno para sí. Aquí está la sensibilidad pura de la imaginación, en la conciencia de sí del sujeto en cuanto que tal conciencia no es el resultado sino de la ley operando sus funciones de síntesis trascendental.

Kant se atreve a indagar, a partir de esta reflexión sobre el “ser-mismo” de la conciencia, una definición de la esencia de la personalidad (el “yo-moral”): “la persona es la idea de la ley moral y el respeto inseparablemente unido a ella” (Kant, 1981, p. 40). El centro de la persona reside en respeto hacia la idea de la ley: “Todo respeto a una persona es propiamente sólo respeto a la ley” (Kant, 1981, p. 40). El sentimiento del respeto es el viático entre la sensibilidad y la ley moral pura. Kant lo denomina “sentimiento moral” y lo define como: “La conciencia de una libre sumisión de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo con una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones, sólo, empero, por la propia razón, es, pues, el respeto hacia la ley”. Este sentimiento produce “un interés en la observación de la ley”, aunque no “puede ser contado ni como placer ni como dolor”, es por esto un “interés moral” (Kant, 1997, p. 104).

El respeto aparece como la receptividad sensible ante la idea de la ley moral. La sensación de reconocimiento de lo trascendental (la ley). Unido a la autopercepción del “si-mismo”, el respeto se muestra como un sentimiento vinculado a la formación de la conciencia, ya que sólo en el reconocimiento del “yo moral”, que el respeto genera, se hace patente el “si-mismo” de la personalidad humana. Pero es un “sentimiento puro”, no determinado por la experiencia empírica individual y contingente. Un sentimiento producido “por uno mismo”, unitario y sintético, relacionado directamente con las funciones y modos de la imaginación trascendental.

Para determinar la posibilidad de un “sentimiento puro”, algo que puede parecer, a los ojos de la arquitectura kantiana, imposible por contradictorio, es conveniente que entremos a indagar la pregunta de Heidegger sobre que puede ser “el sentimiento en general” (Heidegger, 1993, p. 137). En todo sentir hay un doble movimiento inseparable: por un lado, es sentir-se, y por otro lado, es un sentir hacia... el objeto del sentimiento. Por el primero el sentimiento hace patente el “ser-mismo” que siente, y, por el segundo, el “ser-mismo-que siente” choca y encuentra el límite refractario del objeto externo hacia el que siente y en ese choque se encuentra también a sí mismo. Ambos movimientos hacen patente la presencia del “ser-mismo” del yo. La relación entre el ser-mismo que se siente y el objeto es de codeterminación: la conciencia del ser-mismo se hace patente por medio de esta codeeterminación que nos recuerda la co-pertenencia o a la composibilidad de la tradición univocista de Duns Scotto o de Enrique de Gante.

Por tanto en todo sentimiento hay una participación, en mayor o menor grado, de las estructuras esenciales del conocimiento. Es posible, o lo que es igual es legítimo, un “sentimiento puro”, *a priori* y no determinado sino por la forma de la ley. El respeto no es el ejercicio, por medio del juicio, de la ley moral sino su percepción. No puede por tanto ser propuesto como fundamento de la ley; pues, como dice Heidegger, no hay ley porque haya respecto sino al contrario. Es un sentimiento puro, o dicho de otra manera, inmanente a la especie; algo cercano a la piedad o la mimesis constructiva del reconocimiento inicial (ontogenético) de la identidad humana. Por ello sobre el respeto o contra el respeto se moldean todo la sentimentalidad posible humana. Este sentimiento moral dibuja la línea del horizonte hermenéutico de la razón práctica. El deber que emana del respeto es un deber *a priori* que resulta imposible ignorar, aunque sí es posible de negar y contradecir: pero este deber puro del respeto es la condición

de posibilidad de cualquier otro tipo de deber. El interés puro, que nace también del respeto, y que se identifica con el deber puro, es el interés de la ley.

El sentimiento de respeto a la ley es, como ya hemos dicho, el sentimiento de respeto ante el sujeto trascendental y por tanto ante “si-mismo”; es sentirse respeto por uno mismo. El sujeto trascendental no es sino la síntesis trascendental del conjunto de condiciones de posibilidad del fenómeno. Es, digámoslo una vez más, el producto formal de la experiencia filogenética. Pero este respeto por uno mismo no está mediatizado por el amor propio individual, no es un “sentimiento patológico”, sino una imagen de uno mismo como fenómeno de la humanidad toda. En este respeto se identifica la fórmula y la forma del imperativo categórico.

Si tenemos en cuenta que el fenómeno no es la cosa tal como aparece (objeto) enfrentada a la esencia (*noumeno* o cosa en-si), tal como cierta interpretación platonizante de Kant nos ha querido hacer ver, sino la ocurrencia misma del aparecer (la fantasía, la acción de la síntesis constructiva): entonces hemos de convenir que el respeto al “uno-mismo” que el respeto a la ley implica es también el respeto de lo real en cuanto temporalidad *in acto*.

Admitir la distinción platonizante entre esencia y apariencia en Kant es admitir una concepción polémica de la temporalidad, donde el tiempo es el error a superar en beneficio del estatismo sustancialista del *Eidos* y las esencias *noumenicas*. Para esto no hacía falta que hubiera nacido Kant; con la tradición onto-teológica teníamos bastante. La transposición de esta distinción al desarrollo histórico de la racionalidad práctica ha dado lugar a la legitimación de una sociedad bipolar compuesta de dos mundos disociados: el mundo inteligible de la razón que gobierna a la sociedad política (derecho y ética) donde las formas del imperativo están plenamente en vigor, y el “mundo sensible” de la sociedad civil (economía, familia) donde impera el interés y la competencia.

Esta bipolaridad institucionalizada ha permitido legitimar la ilegitimidad racional de la sociedad civil en las sociedades liberales y capitalistas. Y no digo que tal bipolaridad no exista en la obra de Kant, incluso en la forma institucionalizada en que se nos ha mostrado en la modernidad; lo que digo es que eso no es lo originario que Kant trae con su filosofía al pensamiento occidental. Al igual que en la obra científica y filosófica de Isaac Newton aunque sea real la presencia de una enfervorizada

apología de la doctrina teológica del hereciarca Arrio, lo propio de su obra científica y de su pensamiento filosófico no es esto sino sus reflexiones y leyes de física y filosofía natural; lo singular en Kant no es esta reproducción simplista de la dicotomía platonista⁴. Toda la ontologización del tiempo que hemos venido, siguiendo en gran medida las lecturas kantianas de Heidegger, proponiendo a lo largo de estas reflexiones se vendría abajo estrepitosamente si admitiéramos tal distinción en el modo y en el sentido en que lo hace la lectura canónica de Kant. Es necesario pensar a Kant desde lo que hay de impensado en su pensamiento, aquello que no es que esté escondido sino que se muestra ocultándose en la forma misma de su pensar.⁵ El filósofo alemán ha liberado al tiempo de sus ataduras con el movimiento (física) o con el alma-mente (sicológica). Fenómeno y *noumeno*, razón práctica y razón teórica, mundo inteligible y mundo sensible son figuras kantianas a condición de no admitir que sean partes separadas sino figuras, momentos, dimensiones. Esto nos dice Marzoa con respecto a la relación entre los dos usos de la razón (especulativo y práctico):

Que no quepa pasar de lo uno a lo otro sólo se entiende si ‘lo uno’ y ‘lo otro’ no son partes, sino que cada uno de ellos abarca cualquier contenido, si bien, en uno y otro caso, en un modo de presencia distinto; cualquier cosa puede ser en principio un contenido del discurso cognoscitivo o del discurso práctico, pero, en cada contexto que esa cosa pueda aparecer, ella será contenido de uno y sólo de uno de los dos modos del discurso (Marzoa Martínez, 1987, p. 36-37).

Si el sujeto, como dice G. Deleuze interpretando a Kant, es constituyente de las condiciones de posibilidad bajo las cuales aparece, y en ello se da el fenómeno, entonces entre los fenómenos y el sujeto hay una relación difusa de codeterminación o de composibilidad (Deleuze, 1978). La ley es la forma como se muestra tal co-determinación, una forma que recuerda mucho a la topología de la Banda de Moëbius. La codeterminación deshace la interpretación platonista de la divergencia entre fenómeno y cosa en-si. El respeto es el sentimiento espontáneo que brota de esa codeterminación. El respeto se reconoce en el reconocimiento de este vínculo temporal entre sujeto y fenómenos.

La dignidad de la persona reside en el respeto, en cuanto reconocimiento, y como tal es esencialmen-

⁴ Digo “platonista” para diferenciar el platonismo de Platón.

⁵ Sobre la hermenéutica de lo no-pensado ha escrito Marzoa un magnífico trabajo (Martínez Marzoa, 1995).

te ley moral. Aquí reside la clave de la autodeterminación del sujeto como libre autoimposición de la ley, en cuanto y en tanto la ley no es ya el producto, sino el sujeto mismo. Es por ello que esta libre autoimposición es “espontaneidad pura” como expresión de la libertad constitutiva. Esto hace decir a Heidegger: “La estructura de la esencia del respeto pone de relieve en si mismo la constitución originaria de la imaginación trascendental” (Heidegger, 1993, p. 138). El origen de la razón práctica hay que situarlo, también, en la imaginación trascendental.

La imaginación trascendental y el tiempo

La interpretación canónica kantiana presenta esta revisión como el paso de un Kant más psicológico (primera edición), como si la imaginación trascendental fuera una especie de facultad del alma individual, a un Kant más lógico (segunda edición) en el cual la imaginación sería sustituida por el entendimiento. Es innegable que la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* supuso una revisión logicista contra los poderes reconocidos de la imaginación trascendental de la primera edición. Pero esto no significa que Kant abandonara el proyecto de fundamentación trascendental de la metafísica sino que sintió vértigo, como dice Heidegger, ante el abismo que situaba al pensamiento occidental ante la primacía de la imaginación:

Kant, por el radicalismo de sus preguntas, llevó la posibilidad de la metafísica al borde de este abismo. Vio lo desconocido y tuvo que retroceder. No fue únicamente la imaginación trascendental la que le produjo temor, sino que, mientras tanto, la razón pura como tal lo había atraído con más fuerza (Heidegger, 1993, p. 144).

Este retroceso ante el abismo no fue total pues la “atracción por la razón pura” siguió viva en la segunda edición (Kant, 1986, p. 166-668, B152-4).

Hay algo, presente desde el comienzo en la indagación kantiana, que atraviesa tanto el discurso cognitivo como el práctico, como es la finitud del conocimiento. No es posible un conocimiento de todas las condiciones posibles. No tiene sentido decir que existe algo que es la totalidad de las condiciones de posibles. La finitud del sujeto es consustancial a este de tal modo que es la nota que lo caracteriza y constituye. Esta finitud radical asumida por Kant es el reflejo, y a la vez el efecto, de la especial relación ontológica que existe entre la imaginación trascendental y el tiempo. El tiempo emancipado del movimiento físico, del que ya hablamos con anterioridad, cobra una importancia capital en la nueva

ontología kantiana. El tiempo es la verdadera nueva de la ontología kantiana. ¿Pero como puede ser el tiempo, enemigo a batir y síntoma de toda decadencia para la onto-teología tradicional, la sustancia y el substrato del ser? ¿Que consecuencias tiene para el pensamiento haber hecho de la contingencia y la pluralidad la base de aquello que no cambia y que es por definición uno? Estas preguntas se encuentran, a buen seguro, estrechamente ligadas con la sensación de vértigo que Kant, suponemos, sintió después de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*.

Temporalidad e imaginación trascendental se identifican en Kant tal como ha mostrado Heidegger. No hay que entender que el tiempo es algo donde está o donde actúa la imaginación, pues el tiempo es la razón sensible autoafectándose a si misma por medio de la intuición pura. La subjetividad trascendental es el asiento último de la capacidad constructiva e inventiva de la imaginación en la síntesis. Todas las representaciones están sometidas al tiempo porque el tiempo es la materia de la que está hecha toda representación. El tiempo produce las condiciones de posibilidad de cualquier representación, y por ende de cualquier experiencia.

La síntesis trascendental, al unir, actúa como el tiempo y con el tiempo, tiene una naturaleza temporal que todo lo somete a si misma. En la experiencia empírica del sujeto individual la sensación externa se encuentra asaltada por la contingencia, variabilidad y pluralidad de las sensaciones. La unidad sintética que hace posible la percepción, y con ella el sentir y el sentirse, son las formas puras y *a priori* (categorías, conceptos) que permiten conformar una posición y una identidad en el devenir caótico del mundo sensible. Estas formas puras son reducibles en última instancia al tiempo como intuición pura que sostiene al entendimiento.

La imaginación trascendental es formadora de tiempo y en este sentido es, como afirma Heidegger, el tiempo originario. Si la autoafección pura es el tiempo, la conciencia del “si-mismo”, básica en la racionalidad práctica, es un producto del tiempo en la acción concreta del esquematismo. De esta forma la radical copertenencia del tiempo y la imaginación se nos propone como la “estructura básica de la subjetividad” (Heidegger, 1993, p. 161-162). Podemos así entender que la voluntad o la decisión están ancladas en esta pasión del tiempo que asiste a todas las posibilidades del conocimiento humano, empezando por la posibilidad misma de la personalidad que en Kant se identifica con el “yo moral”.

En la doctrina kantiana sobre la imaginación trascendental, al igual que la *haecceitas* de Duns Scoto o la teoría de los modos de Suarez, encontramos un

intento de salir de la condena platónica, y en general de todo el pensamiento categorial del tiempo, y recuperar un sentido de la contingencia y la pluralidad que no sea caótico. El éxito de este empeño está en el giro ontológico, y no en ninguna nueva epistemología, aunque hayamos de reconocer que este giro conlleve necesariamente una nueva epistemología.

El anclaje ontológico en el tiempo y en la especie de la razón práctica

La razón práctica kantiana no es pues una nebulosa vagando en el vacío de la idealidad autosupuesta del sujeto trascendental. Los *a priori* de la razón pura práctica son *a priori* sólo con respecto al interior de la evolución histórica de la especie pero no con respecto a la experiencia filogenética de la misma especie.

La política, la ética o el derecho son productos de la imaginación trascendental que unifican la pluralidad y estabilizan la contingencia de la constitución de subjetividades operativas en cada espacio de poder (de despliegue dominante de la racionalidad práctica) que, a su vez, se convierten en matriz de nuevas formas, esta vez sociales y culturales, de pluralidad.

El sujeto trascendental kantiano es el tiempo histórico constitutivo de la estructura identitaria y operativa de la especie. Las continuas alusiones en la racionalidad práctica a la ficción, a la fantasía o a la invención, no implican para nada, como ya hemos indicado, ni falsedad, ni irrealidad, ni mucho menos convención arbitraria. La razón práctica no es sierva ni del automatismo utilitarista y performativo del acto, ni de el imperativo compulsión del poder hacer; no es sierva, nace de la contingencia evolutiva que formaliza el tiempo histórico de la especie. La ley de la libertad domina el reino del discurso práctico porque el cambio y la variedad (tiempo y pluralismo) son las dos únicas constantes de esta ontología. Toda realidad, y toda la realidad, entendida en el plano trascendental, es milagrosa (incausada). Por esto la propuesta kantiana, pese a la abundante y engañosa retórica que sobre Dios hay en su obra, más que religiosa es también una propuesta misteriosa; abierta, contingente, inconclusa, dialéctica, plural, sin síntesis superadora alguna (a diferencia de Hegel).

El sujeto trascendental no sustituye a Dios, no es un Dios secularizado por más que el kantismo, y el propio Kant, en ocasiones, así lo interpreten. El sujeto trascendental es una estructura formal (una cristalización evolutiva) filogenética: la ley. La esencia lingüística de esa estructura formal determina las características morfológicas de esta estructura. El lenguaje es el alma

de la estructura no sólo del conocimiento o la comunicación humana sino de la constitución de sus creencias (inconsciente) y de su misma materialidad social. A su vez el lenguaje debe y puede ser comprendido por factores extralingüísticos que tienen que ver con la evolución biológica (genética y antropofísica) y ecológica (ambiental) de la especie.

La búsqueda y definición de un estatuto ontológico para la razón práctica no comporta, como ya hemos comentado, la reconstrucción de un nuevo fundamento al modo de la onto-teología tradicional (un principio absoluto por cuya participación todo lo restante existe). Tal aspiración sería contradictoria con el objetivo que nos hemos trazado, que no es otro sino la comprensión del “lugar” y las funciones que la razón práctica cumple en el contexto sistémico de descripción que sobre la racionalidad humana da la obra de Kant. Ubicar una función no es igual que fundamentar, pues no comporta ni participación ni jerarquía; sólo descripción. Lo que nos interesa, para combatir el exilio nihilista y sus derivaciones, no es detectar la estructura del fundamento sino la estructura de la fundación. Y la conexión de esa estructura de la fundación de la razón práctica con la estructura de fundación de lo real. Como conclusión podemos determinar que la razón práctica, en cuanto forma interna del tiempo, es la forma constitutiva de la identidad y de la posibilidad de la especie humana. Supone el resultado final de la evolución filogenética de la especie, y en ese sentido, meramente temporal. Los presupuestos y las condiciones innatas y *a priori* lo son para cada uno de los miembros individuales e históricos pero no para la especie como tal. Nuestra especie es esencialmente una especie práctica (constituida, que no gobernada, por la ley de la libertad). Que esta estructura originaria de la razón práctica es, en Kant, muy fuerte, más que cualquier dios o cualquier determinismo biológico. Existe pues según Kant una esencia de lo humano que aunque es una hecha por y de tiempo no deja de ser y esa esencia es la ley moral en cuanto la libertad de sentir y el sentimiento de la libertad. La pasión de la libertad (ser un ser continuamente abierto a otros seres), y la libertad como pasión, sentirse y sentir la necesidad de esa apertura. Es la vida, la apertura sistémica a la comunidad biótica por medio del respeto (sentimiento puro) lo que nos hace humanos y no el cierre mecanicista en el entendimiento lógico. La lógica es un instrumento de la pasión, no al contrario. Cuando la lógica toma el mando del timón, el imperativo categórico se ve desplazado por los imperativos tecnocráticos.

Hemos ido directo al corazón de uno de los focos más decisivos en la fundamentación nihilista de la

razón práctica. Hemos encontrado otra lectura de Kant que deshace esta fundamentación nihilista y ubica a la razón práctica en el espacio de la pasión y no del entendimiento autista del sujeto individual. Hemos encontrado una nueva definición de la esencia de lo humano no en la “inmortalidad del espíritu” (criatura divina), ni en la mecánica de la lógica (ser racional) sino en la especialidad abierta de la práctica (ser libre por su apertura sintiente y su conciencia de la finitud).

Toda la propuesta de Kant puede ser resumida en una idea y en un objetivo: la construcción de una nueva metafísica de la ley. La validez y la vigencia de ese objetivo es hoy más evidente y necesaria que nunca.

Referencias

- BADIOU, A. 1993. *L'éthique: essai sur la conscience du mal*. Haties, Paris, 79 p.
- CEREZO GALAN, P. 1991. De la existencia ética a la ética originaria. In: A.A.V.V. *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Colección Delos, Ediciones Serbal, Barcelona.
- DELEUZE, G. 1978. *Curso de los martes*. Kant-síntesis y tiempo (14/03/78). Edición electrónica. Disponible en: www.deleuze.fr.
- HEIDEGGER, M. 1993. *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 231 p.
- KANT, I. 1981. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Colección Austral, Madrid, Espasa-Calpe, 146 p.
- KANT, I. 1986. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Clásicos Alfaguara, 694 p.
- KANT, I. 1997. *Crítica de la Razón Práctica*. Salamanca, Editorial Sígueme.
- MARZOA MARTINEZ, F. 1987. *Desconocida raíz común: la balsa de Medusa*. Barcelona, Visor, 104 p.
- MARZOA MARTINEZ, F. 1995. *El sentido y lo no-pensado*. Murcia, Universidad de Murcia, 67 p.
- MARZOA MARTINEZ, F. 1989. *Releer a Kant*. Barcelona, Anthropos, 142 p.
- NOLTE, E. 1998. *Heidegger: política e historia en su pensamiento*. Madrid, Tecnos, 357 p.
- SACRISTÁN, M. 1995. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Crítica, 253 p.
- VRENEAUX, R. 1967. *Le vocabulaire de Kant*. Paris, Aubier-Montaigne, 203 p.
- ZUBIRI, X. 1996. *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid, Alianza Editorial, 714 p.

Submetido: 07/02/2012

Aceite: 02/05/2012