

# EL ÁNIMO EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

Por: Carlos Másmela Arroyave

Universidad de Antioquia

La interdependencia de crítica y metafísica constituye el enigma más inquietante de la filosofía de Kant. Por un lado, se pronuncia contra la tradición racionalista de la metafísica y por el otro, propone para el futuro una metafísica inalterable. Para la transformación de la una en la otra muestra la necesidad de someter la razón a una crítica de sí misma y con base en ésta, quiere arrasar con una metafísica en la que se apoya por mucho tiempo, y fundamentarla como ciencia. Remite ambos casos a la razón, pues su presencia da sentido a la pregunta por la metafísica.

Su objeto es lo suprasensible. Por esto ve Kant en ella una necesidad inherente a la naturaleza humana, aunque niega rotundamente la pretensión de cualquier conocimiento teórico de lo suprasensible. Pero, si bien corresponde a la propia razón invalidar toda pretensión racionalista, al mismo tiempo está destinada a preguntar, de acuerdo con su naturaleza, por el fin último de la metafísica, lo suprasensible. De ninguna manera éste es negado por Kant, quien sólo cuestiona la forma de acometerlo. En efecto, la pretensión de la metafísica de querer alcanzar racionalmente su fin último, está condenada para siempre al fracaso, pues dicha metafísica es la ciencia que progresa de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón. De esta forma la metafísica deja de ser un océano sin fondo y sin orillas y toma la vía segura de la ciencia. Pero, a su vez, la exhaustiva crítica a la que debe sujetarse la razón, recién se establece en su previa tendencia a lo incondicionado como el fundamento de todas las condiciones que ella instaura. Ella se encuentra así agobiada por un preguntar que por naturaleza no puede evadir y al que tampoco puede darle respuesta por exceder su propio poder. Su poder tiene límites, su aspiración los desborda. A este dilema está inevitablemente abocada la razón humana, de no ser así, dicho preguntar no cesaría de agobiarla.

Esto quiere decir que sólo puede tender al interés más alto de lo incondicionado a costa de sobrepasar la experiencia y violentar sus límites. Es así como la razón se enfrasca en una lucha consigo misma. El escenario de esta disputa es la metafísica, el motivo del conflicto su incesante tendencia a lo incondicionado y la restricción de su uso especulativo. Ésta le proporciona certeza y seguridad, con aquélla, en cambio, se sume en la contradicción, el error y el engaño. Al tiempo que tiende a transgredir los límites de la naturaleza, busca seguridad en la delimitación de los dominios sobre los que ejerce poder. Pero, para fijar los límites del conocimiento que le permite trazar una vía segura, es necesario que se interne en el inhóspito territorio de lo incondicionado. No es posible hacer depender, por tanto, la posibilidad de la metafísica de su tránsito por la vía segura de la ciencia. Para ello es indispensable que la razón se aventure por los caminos intransitables de la metafísica o,

como dice Kant, de las Indias que brindan una constante ilusión a causa del espejismo que hechiza a quien procura lo incondicionado.

La razón cuenta así con un carácter esencialmente dinámico en su movimiento desde y contra sí misma. Ella se resiste por ello a ser encasillada en el dominio racionalista. Antes que identificarse con cualquier forma de racionalismo, la razón busca el esclarecimiento de sí misma a partir de la lucha que sostiene consigo misma y a lo largo de un camino que debe rehacer constantemente, en cuyo inicio se encuentra inevitablemente incomprendida a sí misma. A pesar de ello, la razón marcha sin descanso en su procura de lo incondicionado, pues éste toca a la disposición natural del hombre. Kant es enfático en afirmar que para la razón lo incondicionado constituye el fin último de la metafísica, que ella anhela por su propia naturaleza. Sin embargo, sostiene al mismo tiempo que el procedimiento metafísico seguido hasta él, ha sido un mero tanteo racional de conceptos. Para combatir este proceder dogmático es necesario remontarse a la razón y someterla a una severa crítica que extirpe de una vez por todas el error y asegure para siempre la legitimidad de sus pretensiones. En esto consiste la tarea que debe emprender la crítica que la razón hace de sí misma. Con base en ella Kant cree demoler los cimientos de la filosofía del pasado y suministrar a la posteridad una metafísica sistemática completamente invariable.

Pero la realización de esta tarea no significa la cancelación del viaje por ese vasto y tormentoso océano de lo suprasensible, pues no es posible que la facultad crítica de la razón establezca sus propios límites ateniéndose simplemente a su lado interno, sin tener en cuenta, por tanto, aquello frente a lo cual solamente la crítica puede poner límite a la razón. Por supuesto, la crítica origina un nuevo concepto de razón que la desliga del racionalismo metafísico. No obstante, el proceso por medio del cual ejerce una autocrítica y fija sus límites, debe orientarse previamente por una razón que por naturaleza aspira a lo incondicionado como fin último de la metafísica. Esta relación enigmática entre crítica y metafísica se constata en el desarrollo de la estructura interna de la *Crítica de la razón pura*.

Su asunto principal es expresado en la pregunta por las condiciones de posibilidad de establecer juicios sintéticos a priori, esto es, juicios independientes de la experiencia y sobre la experiencia. Sólo este tipo de juicios puede asegurar la legitimidad de las pretensiones del conocimiento; una legitimidad, que sólo concierne a las condiciones de posibilidad de la experiencia. En esto consiste la nueva alternativa de Kant frente a los juicios de la experiencia, pero también a los juicios sin relación alguna con la experiencia. Con dicha alternativa quiere destacar el concepto de experiencia posible y delimitar las condiciones que deben orientar el conocimiento de las cosas, en tanto son posibles para nosotros. De este modo, la crítica garantiza la posibilidad de un conocimiento sintético a priori que libera al metafísico del racionalismo dogmático. Las condiciones que posibilitan establecer este conocimiento, soporte de todo el edificio de la *Crítica*, remiten a los elementos de la estructura del conocimiento humano. En éste introduce Kant una novedosa distinción

entre sensibilidad y entendimiento. Este descubrimiento es la gran luz que ilumina su pensamiento en el año de 1769. Sensibilidad y entendimiento son facultades irreductibles entre sí, no obstante, sólo en su interacción producen un conocimiento sintético a priori. Así como el entendimiento, también la sensibilidad hace un aporte originario a este conocimiento y contiene igualmente, por tanto, algo necesario para la constitución de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

La sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento, la facultad de los conceptos. Tanto la intuición como el concepto son representaciones, sin embargo, mientras la intuición es la representación inmediata y singular por la cual es dado el objeto, el concepto es una representación mediata y general por la cual el objeto es pensado. El ser dado y el devenir pensado son entonces los dos nuevos rasgos que en su unificación erigen el conocimiento. La intuición representa de un modo directo una singularidad y no una generalidad. No es posible intuir una cosa en su generalidad. En cambio, el pensar no representa el objeto en su concreta singularidad, esto es, directamente, sino por medio de la intuición. En su relación con el objeto él debe referirse, como una representación indirecta, a la dabilidad intuitiva. Por ello, el pensar es para Kant la representación de una representación. Él aborda más de cerca ambos tipos de representación al atribuir la afección y la receptividad al ser dado y la espontaneidad y la función al devenir pensado. Sin embargo, no es comprensible de suyo cómo puede ser el pensar mediato e indirecto y tener un carácter espontáneo ¿Cómo puede lo dado receptivamente ser pensado espontáneamente por el entendimiento para producir así un conocimiento?

Tampoco la multiplicidad dada en la intuición es pensada inmediata y directamente por la unidad del concepto. Antes de su unificación conceptual la dabilidad intuitiva debe ser recibida, recorrida y enlazada en virtud de una acción a la que Kant da el nombre de *síntesis*. Ésta se genera entre intuición y pensamiento sin identificarse con ninguna de estas dos representaciones. Mediante ella, la multiplicidad es determinada previamente por el pensamiento o, en un sentido específico, la síntesis pura procura a los conceptos puros del entendimiento el contenido a priori que ella produce en la multiplicidad pura de espacio y tiempo. Tales conceptos proceden entonces de la unidad sintética de lo múltiple y no de la simple función lógica del entendimiento, pues ésta no puede proporcionarles ningún contenido a priori, es decir, mostrar cómo se constituyen en cuanto tales en su relación a priori con los objetos de la experiencia. Pero si no es posible fundar analíticamente el conocimiento, es necesario buscar su origen en la síntesis y preguntar, ¿cómo asegura con su acción un contenido a priori del conocimiento? Para saberlo hay necesidad de acudir nuevamente a la intuición, pues la síntesis se apoya y se proyecta en la multiplicidad pura de espacio y tiempo aportada por la estética trascendental.

La dabilidad es la condición para que tenga lugar la intuición, pero a su vez, el ser dado descansa en la afección. Lo afectado en la afección es el ánimo (*Gemüt*) y lo que lo afecta es el objeto. Mas no puede ser el objeto dado en la intuición, porque de ser así la

afección residiría en el ser dado y tendría que obviarse sin más la afección como una impresión sensorial de nuestra alma, en la que los objetos de la percepción dejarían su huella. Pero si el conocimiento se rige por el objeto, no podría entenderse cómo sería posible producir el conocimiento a priori del objeto. Además, si se reduce la afección a las afecciones fácticas de nuestros sentidos, carecería de sentido hablar de las intuiciones puras de espacio y tiempo.

La sensibilidad es, según Kant, una fuente de conocimiento que emana del ánimo. En éste se encuentran dispuestas de antemano las formas a priori de la intuición. La razón de ello está en la afección del ánimo. El objeto que lo afecta no es el de la percepción, porque él no nombra la dabilidad, sino un objeto que lo afecta espontáneamente, no de manera receptiva. El objeto de la afección pura es un objeto en sí, no un objeto para nosotros. Kant lo denomina *objeto trascendental*. Éste afecta el ánimo así como el fenómeno afecta nuestra sensibilidad. La intuición está sujeta a la afección, no la afección a la intuición, de tal suerte que de ella depende el tipo de intuición. Cuando un objeto de la experiencia afecta los sentidos se da una multiplicidad empírica en la intuición sensible. Cuando, al contrario, el objeto en sí mismo afecta el ánimo, en éste se dispone la aprioridad de una multiplicidad de relaciones de la intuición pura.

En ésta es aprehendida una multiplicidad pura. La multiplicidad pura de representaciones tiene un carácter esencialmente temporal. El tiempo es la forma en la que se da inmediatamente no sólo lo múltiple del sentido interno, bajo la forma de lo uno después de lo otro, sino también la multiplicidad a priori de una intuición pura. Ésta articula la forma como pura dabilidad o bien como la estructura formal de lo temporal en general.

Ahora bien, si el tiempo ofrece por sí mismo una multiplicidad secuencial pura de lo uno después de lo otro, debe ser igualmente la condición de posibilidad a partir de la cual pueda ofrecerse la articulación de la dabilidad. Pero para que se efectúe una ligazón secuencial pura de representaciones, tiene que implantarse una actividad en la articulación que ponga en acción lo uno después de lo otro, lo cual implica rebasar el plano de la sensibilidad. Este rebasamiento permite la representación de la multiplicidad en cuanto tal. Ciertamente el tiempo contiene una multiplicidad pura, pero no está en condiciones de proporcionar por sí mismo la representación de la multiplicidad dada de lo uno después de lo otro. La razón de ello está en que el tiempo no es una afección pura de sí mismo, y ésta encierra la actividad de un poner que escapa a la sensibilidad.

La afección pura de sí-mismo es una actividad espontánea y originaria del ánimo. El ánimo es afectado en sí mismo, mas no por sí mismo. Esto significa que él no puede establecerse por sí mismo como autoafección, tiene que contar con algo otro diferente de sí mismo para poder afectarse a sí mismo. Aquello por lo que es afectado en sí mismo no reside en el sujeto, tampoco en el objeto empírico, sino en la contraposición con un objeto en sí que lo afecta espontáneamente. Esta afección suscita en él una actividad, por medio



de la cual procura lo incondicionado. Esta disposición alberga una tendencia hacia aquello que originariamente lo afecta. Actividad y afección no son entonces dos cosas distintas, sino que se siguen simultáneamente una a otra.

La actividad espontánea del ánimo pone la forma de lo múltiple de la intuición pura en función de la afección de sí mismo. En la afección de sí mismo el tiempo es puesto como multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Por medio de su actividad pone espontáneamente en relación lo dado receptivamente. Esto quiere decir que tal multiplicidad es producida sobre la base del tiempo, mas no por el tiempo. El tiempo como algo dado, no se origina en la dabilidad misma sino en la actividad del ánimo, en tanto que por medio de ésta la afección pura de sí mismo produce la relación de lo uno después de lo otro del tiempo y articula de esta forma su estructura interna.

Dicha actividad establece en la secuencia de lo uno después de lo otro de la multiplicidad pura una diferencia entre sus diversos momentos. La inserción de la distinción en la separación tocante a lo múltiple permite su articulación. Lo articulado en la articulación es recorrido y compuesto en un todo, es decir, aprehendido. Recorrer y componer la multiplicidad pura implica una actividad que ponga lo uno después de lo otro en el tránsito de lo uno hacia lo otro. De no contarse con esta actividad potencial sólo tendría cabida un estado aislado en cuanto tal o, como diría Kant, una unidad absoluta, mas no una multiplicidad. Esta unidad hace imposible lo múltiple y, en consecuencia, innecesaria la posible unidad que actúa en la sucesión de lo múltiple. La unidad absoluta tan solo se da en el instante de la representación. El instante hace de ella un esto absoluto. Uncidas por el instante, las representaciones sólo tendrán un carácter discreto, expresado por la inmediatez del momento presente. Pero lo dado es dado en la intuición y no en la inmediatez del momento, porque ésta carece por completo de cualquier relación, y lo dado es dado en una relación, de acuerdo con la forma pura del tiempo.

La aprehensión pura produce lo múltiple como múltiple, en la medida en que reúne en una unidad la adición sucesiva de lo uno a lo otro. Su actividad unificadora le confiere el carácter de una función en la cual se constituye la intuición pura del tiempo. Ésta porta en sí la actividad libre y espontánea de la aprehensión, en cuanto imprime en la multiplicidad pura el vínculo que lo configura como multiplicidad pura de las fases que se siguen unas a otras en lo uno después de lo otro, y que conforman la fluidez del tiempo.

Según Kant, este fluir expresa la estructura interna del tiempo. Su naturaleza se manifiesta en la actividad ocasionada por la contemporaneidad de ánimo y de objeto en sí. En esta tensión del entre se forja la trascendentalidad que potencia la multiplicidad pura del tiempo. Sobre la base de la fundamentación del tiempo en la síntesis aprehensiva de lo múltiple, se manifiesta la necesidad del llamado a una reproducción pura.

Así como la primera versa sobre la producción del tiempo y no simplemente del tiempo, la segunda no trata sin más de la imaginación sino de su constitución como facultad trascendental. El tema central de estos modos de síntesis es, entonces, antes que tiempo o imaginación, su constitución y conexión en razón de la actividad trascendental del ánimo. Mediante su actividad es reproducida la síntesis aprehensiva de una multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Ella abre la posibilidad del tránsito constante de lo uno a lo otro, en el que se pasa de la retención a la reproducción a priori. Tal actividad instaure la condición que posibilita la relación con lo intuible que no es percibido en la actualidad, por cuanto determina a priori el tránsito a las representaciones siguientes, es decir, la reproducen. Esta reproducción se fundamenta en la afección pura del ánimo, presente en la síntesis aprehensiva del tiempo, en la que se instaure la posibilidad de la contraposición de algo como objeto. La imaginación como una acción sintética no es entonces otra cosa que la puesta en obra del ánimo por medio de su propia actividad. Ésta determina igualmente la síntesis del reconocimiento.

El reconocimiento en el concepto busca una identificación en la que se efectúa la unificación de la multiplicidad aprehendida y reproducida. La posibilidad de establecer una identificación remite a la conciencia, pues sin ésta no habría unidad de lo múltiple. La conciencia hace mención a lo mismo. Sin embargo, lo mismo no se manifiesta por sí mismo de manera absoluta, porque debe contar con una reproducción en el tránsito de las representaciones. Lo reproducido debe ser reconocido por la conciencia como lo mismo. Lo reconocido en ella como lo mismo es la identificación de algo presente con lo representado anteriormente. Lo que en la transición de lo anterior y de su actualización se sostiene como lo mismo es el yo en cuanto sujeto de todos mis pensamientos, un yo idéntico consigo mismo.

El acto de la unificación tiene lugar con respecto al contenido puro a priori del concepto y no a su mera forma. En la producción de su contenido están implicadas todas las facultades cognoscitivas, no solamente la del entendimiento. En este sentido, debe asimilarse el concepto a la conciencia y considerarse de acuerdo con la actividad trascendental del ánimo. Lo que esto significa puede evidenciarse en el concepto de apercepción trascendental, pues con éste se consolida la conexión de las tres síntesis y el fundamento de su unidad, en tanto ellas son condiciones subjetivas de la relación con el objeto. Kant distingue la apercepción trascendental de la empírica.

Él explica esta distinción en la contraposición de un yo como sujeto y un yo como objeto. El primero, tiene lugar cuando me percibo a mí mismo conforme a mis propios estados, el segundo, cuando me apercibo a mí mismo como uno y el mismo sujeto en el tránsito de tales estados internos. El yo de la percepción es un yo psicológico y temporal, y el de la apercepción, en cambio, es un yo lógico y atemporal. Aunque Kant opina que esta distinción es un *factum*, hay que preguntar si el sujeto es un ser que se limita a fluctuar entre un yo lógico y un yo psicológico, si la esencia de la subjetividad estriba en esta

dualidad, o si ninguno de ellos, ni por sí mismo, ni en su conjunto está en capacidad de cubrirla, haciéndose necesario acudir entonces a algo diferente, que ponga al descubierto la subjetividad y haga posible con ello el vínculo entre una apercepción empírica y una trascendental.

Se tiene entonces, por un lado, un sí-mismo fijo, permanente e inalterable y, por el otro, una conciencia sensible y alterable. Según Kant, entre ambas hay una relación necesaria. Esta necesidad se manifiesta en la imposibilidad de que la conciencia empírica pueda suministrar, además de un yo que aparece y desaparece de acuerdo con mis estados internos, un yo fijo y permanente. Pero con la necesidad de recurrir a una apercepción trascendental de ninguna manera se suspende el flujo de fenómenos o los estados internos del sujeto. El yo lógico que se arraiga en la apercepción trascendental debe contar siempre con un yo psicológico, pues a éste subyace la forma del sentido interno, el tiempo, solamente con base en el cuál él puede devenir uno y el mismo sujeto.

Al percibirme a mí mismo siempre me percibo como otro. La percepción de mis estados internos hace de mí una conciencia empírica. La percepción es la conciencia de una multiplicidad empírica de estados internos, conforme a la cual es unificado lo dado inmediatamente al sentido interno. La percepción es percepción de múltiples estados internos, no de un único estado. Lo percibido en la percepción siempre será algo otro y por esta razón es una conciencia carente de identidad. Es menester, entonces, distinguir la apercepción trascendental del flujo de estados internos en los que me mantengo, pero también, señalar la conexión entre ellos o, más exactamente, el modo como la percepción se funda en la autoconciencia.

La apercepción trascendental es un correlato del objeto trascendental = X, como la contraposición de un algo en general. A este algo corresponde un yo-sujeto, no un yo-objeto, esto es, del sentido interno. El yo sujeto como el yo pienso de la autoconciencia, expresa la condición de posibilidad de la representación de toda percepción y de toda experiencia. Ya está presente en el flujo de los fenómenos internos que se realiza en la secuencia de representaciones, un sí-mismo fijo y permanente bajo la forma de lo numéricamente idéntico e inalterable en dicha secuencia, porque su forma es el tiempo, la apercepción trascendental debe ser considerada con respecto al flujo a priori del tiempo.

El ser consciente de que algo que sale al encuentro es lo mismo que lo percibido anteriormente, se denomina reconocimiento empírico. Acoger de nuevo algo que se reproduce ahora como lo mismo que lo ofrecido antes, encierra una identificación. Reconocer es identificar algo con miras a un pasado y a un retorno al presente. Lo que en este acto se identifica o se recupera como lo mismo es lo que permanece inalterable. Aunque con ello se trata de un simple identificación fáctica, se destaca ya en ésta la imposibilidad de realizarla dentro de una actualidad aislada. El reconocimiento reclama una actividad que efectúe un vínculo.

Lo identificado en la identificación es reconocido como lo mismo con respecto a una multiplicidad de estados. Éstos se caracterizan por su transitoriedad e individualidad. El tránsito de uno a otro de estos estados psíquicos del individuo, es un proceso en el cual se produce un vínculo entre las diversas representaciones. El proceso por el cual se pasa de un estado a otro requiere una actividad que permita pensar el sujeto, en el proceso del tránsito, como uno y el mismo. En una secuencia de estados, el tránsito de un estado a otro está sujeto a la separación y vínculo de un desde dónde al hacia dónde, y de un hacia dónde que solamente se pone en camino en virtud del desde dónde del proceso. Sólo con relación al proceso así concebido tiene cabida la identidad. Comprender ésta implica entonces acceder a las condiciones por las cuales a un estado puede seguir otro estado cambiante, en cuya conformación se lleva a cabo una articulación entre los diferentes estados.

La identidad del sujeto no puede derivarse de una conciencia simple o formal, precisamente porque, en cuanto numérica, es atribuida a un sujeto al cual pertenece una multiplicidad de diferentes estados. Si bien la conciencia a la que se asigna la identidad es aquella cuya forma es el yo pienso al que tan solo se adjudica la unidad de determinados contenidos de pensamiento, dicha atribución debe pensarse entonces como una identidad de la conciencia yo pienso, en el sentido, no de una identidad lógica originada en un acto de introspección, sino de una identidad que sirve de condición para que la conciencia empírica de diversos estados pueda devenir conciencia de sí misma. De este modo, hay que tomar posición frente a la concepción racionalista de la identidad, ya que tales estados suponen la dabilidad en la intuición y la actividad a priori que sobre ella se ejerce.

Al pensarse el yo pienso como sujeto de todos nuestros pensamientos, debe hacerse con respecto a todas mis representaciones, es decir, no simplemente dentro de una unidad analítica de la apercepción, sino en relación con el complejo de pensamientos que debe poder acompañar. Aquello a lo que se refiere este acompañamiento no es en sí algo simple como el pensamiento yo pienso que se puede llegar a aislar en un acto de introspección del sujeto, sino algo que tiene que ser pensado como un transitar de lo uno a lo otro secuencialmente en un proceso. Ciertamente, en la autoconciencia, el yo se pone como sujeto y el yo sujeto se distingue de tal suerte de los contenidos de pensamiento que puede considerarse desprovista de toda determinación específica de un contenido múltiple. Aquí sólo tiene cabida el pensamiento que tenemos que pensar cuando nosotros mismos nos pensamos como sujetos pensantes, con lo cual la autoconciencia se encuentra a sí misma separada de la secuencia de representaciones que nosotros tenemos, retrotrayéndose sobre sí a espaldas de cualquier contenido de representaciones. La realización de esta operación de abstracción produce la representación yo pienso en la autorreferencia del yo con el pensar mismo. Esta introversión pone el yo como sujeto, acto por medio del cual logra la representación del sí-mismo. Esta forma lógica de la autoconciencia es la consecuencia del análisis extremo al que se ve sometida la conciencia yo pienso, en tanto se la toma sin relación con todos los posibles pensamientos.

Pero esto quiere decir que la relación de la conciencia yo pienso con un contenido de pensamientos es el presupuesto para pensar su logicidad. Esto quiere decir además que, dado que la autoconciencia es vacía, precisamente por ello se la debe comprender en relación con un contenido, pues de la introspección de la conciencia yo pienso no se desprende el modo como ella deba poder acompañar todo un contenido de pensamientos. El pensamiento que tiene que poder ser acompañado no es simple como la autoconciencia, ni puede pensarse separadamente de los demás que tienen la posibilidad de ser acompañados por ella. El acompañamiento no es entonces el seguimiento unívoco y separado del yo pienso a un pensamiento tomado por sí solo, sino en su relación con todos ellos. El seguimiento posible es aquel por el cual la autoconciencia se actualiza en los diferentes pensamientos, de los que puedo decir que son mis pensamientos, de tal suerte que éstos están referidos a uno y el mismo yo pienso. El poder ejercer la posibilidad de acompañamiento se debe a uno y el mismo pensamiento yo pienso. Éste los piensa siempre como uno y el mismo sujeto, recogidos en una unidad. El acompañamiento es la actividad por la cual el yo pienso reúne en la unidad de la autoconciencia la multiplicidad de las diferentes representaciones. Yo me hago consciente de los pensamientos complejos en su multiplicidad como de su unidad en la conciencia.

Con el poder del acompañamiento Kant no piensa solamente en esta unidad del contenido múltiple de los pensamientos, piensa también, y sobre todo, aquello que se involucra entre ambos: la síntesis trascendental, condición de posibilidad del yo pienso pensamientos. El yo pienso debe poder acompañar pensamientos que a su vez están relacionados entre sí. Esta relación es un vínculo, una síntesis. En esta operación, a cada uno de nuestros pensamientos puede añadirse el pensamiento de nosotros mismos, de tal suerte que este pensamiento pueda estar relacionado con todos sus pensamientos. Pero la posibilidad del tránsito entre ellos no puede inferirse del pensamiento de la autoconciencia, porque al carecer de contenido, no está en capacidad de producir la acción originaria del sujeto, mediante la cual se vinculan potencialmente los diferentes estados del sujeto.

La transición de un estado a otro se da en el tiempo. Además de ser la forma de tales estados del sentido interno, él es también la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. En esta secuencia pura se realiza la síntesis trascendental en la forma de la afección pura de sí mismo. Lo afectado espontáneamente en esta afección es el ánimo y lo que lo afecta, el objeto trascendental. En esta afección trascendental se efectúa la síntesis trascendental del sujeto como una actividad sintética originaria del ánimo. A ésta se debe la identidad en el conocimiento de las representaciones. La identidad resulta ser en estos términos la condición que garantiza la unidad de la conciencia. La posibilidad de la unidad de la conciencia tiene un fundamento trascendental. Por este fundamento la unidad de la conciencia es incorporada a la síntesis de la multiplicidad pura contenida en el tiempo. El ánimo constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de la unidad de la conciencia, por cuanto se comprende a sí mismo como la identidad que vincula entre sí autoconciencia y tiempo.

En vista de que ni la conciencia empírica ni la lógica y formal muestran realmente la necesidad de la relación de todas nuestras representaciones con los objetos, como tampoco la necesidad de su copertenencia en la unidad e identidad de una única conciencia, la confrontación entre ambas conciencias debe comprenderse como una confrontación que tiene lugar en la dimensión de una actividad prerreflexiva y preformativa del yo. Esta actividad a priori precede a la logicidad del yo pienso, pero también al empirismo de un yo privado, afectado por sus propios estados internos. Entre ambos extremos, igualmente insuficientes e inaceptables por sí mismos, Kant incorpora la función del ánimo como el presupuesto para pensarlos, en tanto reúne en sí las facultades cognoscitivas.

A pesar de la gran solidez que pueda presentar el concepto de autoconciencia y del, en apariencia, trivial significado del ánimo en la *Crítica*, un término que con frecuencia es mencionado, mas nunca tematizado por Kant, es necesario acudir a él para evidenciar la insuficiencia de la autoconciencia en la constitución del conocimiento sintético a priori y para mostrar, al mismo tiempo, su función de presupuesto en dicha constitución. El ánimo está dotado con una actividad libre y espontánea en virtud de la cual vincula la síntesis aprehensiva del tiempo con la autoconciencia. Esta actividad es producida al ser afectado por un algo que se le contrapone necesariamente como objeto.

Mientras la conciencia busca a partir de sí misma y de manera subjetiva el dominio de un saber, el ánimo ve la necesidad de orientarse por algo otro diferente tanto del plano subjetivo como del objetivo, para poder devenir sí-mismo y convertirse desde este distanciamiento de sí mismo en centro de la subjetividad. La autoconciencia tiene la posibilidad de poder acompañar representaciones y moverse en este sentido en el ámbito subjetivo, porque el ánimo gana en sí un poder al dejarse afectar por algo que contrapone mediante su actividad y que debe corresponder al conocimiento y no depender de él. Y mientras la autoconciencia debe acudir a un yo que le sirva de soporte y, por tanto, tiene que internarse en la vacuidad subjetiva de su forma para asegurarse así la certeza de un saber de sí misma y del mundo, el ánimo en su tendencia a lo incondicionado permite descentrar el sujeto y fijar los límites a los que tiene que sujetarse la conciencia.

La autoconciencia como relación subjetiva consigo misma presupone una autoactividad que no es una relación interna del sujeto consigo mismo, sino que al ser ocasionada por el objeto, la rebasa y de esta forma hace posible la mismidad del sujeto. Su mismidad no se identifica con la identidad del yo. No hay una conciencia de la mismidad, porque a pesar de ser la autoconciencia el punto culminante del conocimiento a priori, no rebasa el concepto de sujeto, mientras que la mismidad lo trasciende para poderlo constituir precisamente como subjetividad. La mismidad del sujeto es el presupuesto para pensar su identidad, porque se efectúa en la correspondencia del objeto con el sujeto, y ésta es la condición para que éste pueda ser idéntico en la diversidad de sus representaciones. La identidad del sujeto es el presupuesto para que él pueda pensarse a sí mismo como el mismo sujeto en el proceso del tránsito de una representación a otra, en tanto la mismidad

pone de manifiesto una contraposición infranqueable, y con ello una diferencia esencial, indispensable para alcanzar la identidad del sujeto. Esta contraposición trascendental de sujeto y objeto se cimienta en la actividad trascendental del ánimo.

De esta forma, se gana la distancia para poner en franquía la idea de la *Crítica* como un todo. Ello supone ir más allá de lo dicho expresamente por Kant y atreverse a pensar lo propiamente dicho en su pensamiento. Pero la realización de esta tarea de ninguna manera significa hacer de la opinión expresa del texto algo superfluo, antes bien, arriesgarse a pensar lo no pensado por Kant tiene que efectuarse a partir de la comprensión expresa de lo dicho. Sólo así pueden asegurarse las condiciones para poder descubrir lo no dicho en cuanto tal. Sin embargo, no se comprende lo pensado por él cuando sólo se quiere describir y asegurar lo que dice explícitamente. Es imposible querer entender su pensamiento, si no se acomete la dimensión en la que lo dicho comienza a callar y el silencio se impone sobre lo dicho.



## EL ÁNIMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Por: Carlos Másmela Arroyave

*\*Crítica de la razón pura \*Kant \*Gemüt*

### RESUMEN

No pocas veces Kant emplea la palabra "ánimo" (*Gemüt*) en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, nunca llega a conceptualizarla. Quizá sea esta una razón para excluirla de las interpretaciones de su filosofía. En su lugar, ellas han abordado los más diversos aspectos de su terminología conceptual, y tejido sobre ella complejas y detalladas teorías, en las cuales se enfatiza la conciencia, la imaginación, la intuición, etc, o sea, conceptos a los que Kant dedica sus más profundos pensamientos. Aunque este no es el caso del ánimo, lo que esta palabra dice se arraiga en el asunto mismo de la *Crítica*. No casualmente Kant ve en él el origen de nuestra facultad cognoscitiva. Exponer las razones de este origen es el tema del presente artículo.

## GEMÜT (ANIMUS) IN THE CRITIQUE OF PURE REASON

By: Carlos Másmela

*\*Critique of Pure Reason \*Kant \*Gemüt*

### SUMMARY

Kant often recurs to the term *Gemüt* in his *Critique of Pure Reason* but he never defines it. Other terms such as consciousness, imagination or intuition to which Kant devoted his deepest thoughts have been the main topic of many interpretations while *Gemüt* has not. Nevertheless, this article assents that *Gemüt* is essential to the *Critique* and that not by chance Kant holds that our cognitive faculty origins on it.