

# **El apunte foucaultiano sobre Kant en *La question anthropologique*: materiales para una interpretación ontológica de la “revolución copernicana”**

*The Foucauldian note on Kant in La question anthropologique: materials for an ontological interpretation of the ‘Copernican revolution’*

**Marco Antonio Díaz Marsá**

Universidad Complutense de Madrid, España

ORCID: 0000-0002-5528-1968

[madiazma@ucm.es](mailto:madiazma@ucm.es)

**Resumen:** En este trabajo se exponen y analizan los apuntes kantianos sobre la intuición finita y la imaginación en *La question anthropologique*. El análisis de los pronunciamientos foucaultianos sobre el carácter no antropológico de la crítica kantiana, sobre la necesidad de una interpretación no sensualista de la intuición finita y, en fin, sobre la “imaginación” como el nombre -necesariamente mítico- que designa el fundamento, él mismo originariamente sintético, de la síntesis trascendental, mostrará la significación ontológica del apunte sobre Kant en LQA, los rendimientos críticos que se derivan de la extraña “posición” de este pensador en la historia de la emergencia de la pregunta por el hombre y la extrema cercanía del joven Foucault con los planteamientos del libro de Heidegger sobre Kant.

**Palabras clave:** antropología; ontología; finitud; intuición; síntesis.

**Abstract:** This paper presents and analyses Kantian notes on finite intuition and imagination in *La question anthropologique*. The analysis of Foucauld's pronouncements on the non-anthropological character of Kantian critique, on the necessity of a non-sensualist interpretation of finite intuition and, finally, on ‘imagination’ as the -necessarily mythical - name designating the foundation, itself originally synthetic, of the transcendental synthesis, he will show the ontological significance of the note on Kant in LQA, the critical yields that derive from the strange ‘position’ of this thinker in the history of the emergence of the question of man and the extreme closeness of the young Foucault to the approaches of Heidegger's book on Kant.

**Keywords:** Anthropology; Ontology; Finitude; Intuition; Synthesis.

---

Fecha de recepción: 17/07/2025. Fecha de aceptación: 27/11/2025.

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación, concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación, *La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault*, dirigido por Rodrigo Castro Orellana y José Luis Villacañas Berlanga (ref. PID2020-113413RB-C31). Una primera versión de lo que aquí se expone se presentó, en parte, en el “Laboratorio Foucault: La cuestión antropológica”, organizado por el Seminario Foucault Complutense y coordinado por Rodrigo Castro, Víctor Berrios y Agustín Colombo. El “Laboratorio” se celebró los días 4 y 5 de noviembre de 2024 en la Facultad de Filosofía de La Universidad Complutense de Madrid.

Marco Díaz Marsá es Doctor en Filosofía y Profesor Contratado Doctor en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosos artículos y capítulos de libro sobre las relaciones entre Foucault y Kant, entre sus libros cabe destacar *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault* (Escolar y Mayo. Madrid. 2014), *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault* (Escolar y Mayo. Madrid. 2016) y *Foucault y la cuestión del derecho* (coordinado junto con J. L. Pardo, Guillermo Escolar ed. Madrid. 2017).

## **1. El lugar de Kant en la historia de la antropología de *La question anthropologique*<sup>1</sup>**

Es muy conocido el interés de Foucault en la primera mitad de los años 50 por ofrecer una vía para la superación de la psicología en su versión positivista, tomando apoyo en la fenomenología y el marxismo. Pero este curso sobre la antropología, del que sólo contamos con los apuntes que el propio Foucault utilizaba para su desarrollo, destaca por «un contenido puramente filosófico»<sup>2</sup>. En él, Descartes, Malebranche, Kant, Hegel, Feuerbach, Dilthey, Nietzsche y Heidegger son convocados, entre otros, para volver a trazar el destino de la pregunta por el hombre. Al igual que en trabajos posteriores como *Introduction à la Anthropologie* (IAK) o *Les mots et les choses* (MC), Foucault no centra aquí su interés en una disciplina académicamente constituida, tal como podría ser la antropología cultural o la antropología biológica, y tampoco se interesa por las contribuciones de la antropología filosófica como proyecto filosófico fundamental. Así, si Foucault evoca la corriente de una antropología fundamental alimentada por la cuestión “¿Qué es el hombre?” a comienzos del siglo XX (Scheler), sólo lo hará para designar el camino teórico que rechaza recorrer, centrándose más bien en «el movimiento efectivo por el cual la reflexión contemporánea se halló confiscada por la *elucidación del sentido de ser del hombre*»<sup>3</sup>. Con “movimiento efectivo” no se alude aquí, tal como indica Sforzini en la *Situation* del curso, a una historia intelectual de la antropología (deudora de la postulación de una esencia humana) y se trata más bien de localizar «las etapas y los efectos de un desplazamiento en el pensamiento occidental»<sup>4</sup> que da cuenta «tanto de la emergencia de las ciencias humanas como de la forma moderna y dominante del *Philosophiren*», atrapadas, todas ellas, en el marco de interrogación común abierto a partir del postulado no cuestionado del hombre como sujeto. La cuestión kantiana *Was ist der Mensch?*, en la línea de lo que Foucault, años después, expondrá en *Préface à la transgression* sobre la relación entre la crítica kantiana -originariamente ontológica- y la antropología, marcaría en el curso el inicio de la incautación de la filosofía por la antropología. Se trataría de un golpe de fuerza efectuado sobre el saber filosófico que sólo en Nietzsche encontrará el punto de su inversión, pues en su pensamiento se «desanudaría esta implicación de la verdad y del hombre que se encontraría designada por la cuarta pregunta kantiana»<sup>5</sup>. Con todo, a pesar del

1 FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Ehess/Gallimard/Seuil, 2022 (trad. cast. CASTRO, Edgardo; MOREY, Miguel (eds.). *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso 1954-1955*. Trad. Edgardo Castro. Siglo XXI España ed., Madrid, 2024). (En adelante LQ4).

2 SFORZINI, Ariadna. «Situation du cours» en FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 231 (trad. cast., 260).

3 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 18 (trad. cast., 30).

4 SFORZINI, Ariadna. «Situation de cours», 235 (trad. cast., 263).

5 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 158 (trad. cast., 182). Con Nietzsche se desanudaría la implicación que impide la emergencia de otro modo de entender la libertad en sus relaciones con la verdad, ya no mediado por el postulado antropológico.

movimiento contra-antropológico nietzscheano, Foucault presenta el pensamiento de la primera mitad del siglo XX, tanto en sus producciones filosóficas como en sus desarrollos en ciencias humanas, como «la expresión a la vez obsoleta y masiva de un dispositivo de pensamiento establecido en el siglo precedente, y ya denunciado por Nietzsche como una farsa teórica»<sup>6</sup>. Nietzsche aparece así en el curso como el foco de pensamiento de una transformación posible no efectuada, mucho más que como uno de los nombres con los que podríamos identificar el dispositivo antropológico.

La determinación de las tres grandes etapas del curso permite dar cuenta, de un modo sumario, de la medida de este desplazamiento en el pensamiento occidental, que marcará el inicio de la *edad del hombre*. Un *primer momento* del curso aborda la cuestión de «la antropología imposible»<sup>7</sup> en la edad clásica<sup>8</sup>, en un pensamiento de la naturaleza infinita (en lo grande y en lo pequeño) que, escrita en un lenguaje matemático y concebida como la superficie de inscripción de leyes divinas, trasciende la medida y el proyecto de sentido de un *kosmos* o de un mundo humano, dependiente siempre de las formas de una imaginación impotente para revelar la verdad en su infinitud inimaginable. En esta primera etapa, acompañándose fundamentalmente de Descartes y Malebranche, Foucault expone, a partir de lo que presenta como el *primado de la naturaleza sobre el mundo* de la imaginación humana, las condiciones de una *imposibilidad* clásica para pensar al hombre en su autonomía y a partir del privilegio de su derecho al sentido. Una *segunda etapa* muestra el sentido en que la crítica kantiana, sin reducirse sin embargo a ella, hará posible, por primera vez, una antropología que será presentada como el *acabamiento* histórico-filosófico de aquella crítica (*“acabamiento”* tanto en el sentido de la realización de la *Critica* como de su supresión), a través de Hegel, Feuerbach y Dilthey. Finalmente, en la *tercera etapa* del curso, la *metafísica de la verdad* de Nietzsche<sup>9</sup>, no asimilable a la *metafísica del mundo verdadero*<sup>10</sup> (platonismo) o de la verdad como *presencia*<sup>11</sup>, será expuesta como el punto de inversión que marcará la posibilidad del final del dispositivo antropológico, bajo un primado práctico en el pensamiento por el que la verdad llegará a enlazarse, *sin mediación antropológica*, con la libertad.

Pero, más precisamente, ¿cuál es el *lugar* de Kant en esta historia de la antropología?<sup>12</sup> Se trataría de un lugar cuanto menos curioso, pues bajo

6 SFORZINI, Ariadna, «Situation du cours», 235 (trad. cast., 264).

7 SFORZINI, Ariadna, «Situation du cours», 236 (trad. cast., 265).

8 «A pesar de la abundancia de tratados *Sobre el hombre* (...) la filosofía clásica nunca sintió la exigencia de definir la autonomía de la idea antropológica» FOUCAULT, Michel. *LQA*, 18 (trad. cast., 30).

9 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 179 y ss. (trad. cast. 205 y ss.). «El espacio de juego del mito es recubierto y retomado por el espacio de juego de la metafísica. La ruptura con Richard Wagner es el descubrimiento de que la esencia de lo dionisiaco no podía retomarse como mito, sino solamente como metafísica, y no era promesa de una vida nueva, sino de nuevas eternidades». FOUCAULT, Michel. *LQA*, 194 (trad. cast., 221).

10 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 173 (trad. cast. 189-190).

11 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 175 (trad. cast. 200).

12 En una historia de la antropología marcada por discontinuidades (por ejemplo, entre la época clásica y la

expresiones como “Kant”, “Crítica” o “crítica kantiana” sólo hallaremos en este curso la designación de una *transición* o de un *pasaje*. En rigor con el rótulo “Kant” no podría tratarse aquí de una disposición ya constituida, sino de un foco de posibles caminos del pensamiento que no se agotan en ese orden o disposición históricamente establecida llamada “antropología”<sup>13</sup>. Digamos que “Kant” designaría en el curso algo así como el intervalo sin solución de continuidad o necesidad entre una suerte de *ya no* y un *todavía no*, el foco de una verdadera virtualidad histórica entre *Dios* y el *hombre*, el punto en el que *ya no hay Dios* (es decir, no cabe «la tesis [de un] entendimiento infinito»<sup>14</sup>), pero *todavía no tiene lugar un hombre (destinado a la verdad y origen de lo que luego será la verdad del hombre)*<sup>15</sup>). En fin, “Kant” designa el foco de una posibilidad de pensamiento aún -y acaso siempre- por realizar. Desde esta perspectiva cabría apreciar el vínculo subterráneo que, en el curso, mantienen Kant y Nietzsche. Y es que, como veremos en los próximos apartados, el pensamiento de Nietzsche parece recoger aquí el testigo de una crítica kantiana de la finitud radicalizada (ausente en la historia de los efectos del pensamiento) que, al margen de la antropología, abriría el espacio para un cuestionamiento genealógico del ser. Pero lo que, en este punto y en referencia a todo esto, debemos ya empezar a retener es que, según su singular posición en el curso, la crítica kantiana no podría ser, *en origen*, una antropología<sup>16</sup>, una crítica que en un sentido fuertemente estructural o de manera necesaria fuera, o estuviera abocada a la, cuestión del hombre. Ésta, a su vez, habría de entenderse -al menos en su primera configuración, tal como a ella da pie la *cuarta pregunta* kantiana-, como una forma de cuestionamiento general bajo la asunción no problematizada de una *copertenencia* entre la verdad y el hombre, mucho más que como un efectivo cuestionar sobre el hombre.

De manera coherente con lo recién apuntado, sería preciso ahora hacer notar que el sentido original de lo que Foucault considera en el curso las *tres revisiones* en que se articula y concreta la inversión copernicana de Kant, no

---

modernidad y, por tanto, entre Descartes y Kant) y emergencias que a la luz de esta nueva publicación se presentan como motivos de una suerte de *protoarqueología* del dispositivo antropológico. Se trata de un abordaje de una de las problemáticas del presente foucaultiano más acutantes, que luego volveremos a encontrar en *MC*, si bien en una forma mucho menos improvisada y experimental y ya desarrollado con una conciencia metódica que no se deja entrever en las notas foucaultianas de este curso.

13 Algunos años más tarde, en su conversación con Badiou en 1965, Foucault dará una definición de “Antropología” que, nos parece, recoge muy bien lo que comienza a gestarse en el marco de la elaboración del curso 54-55: «Cuando digo antropología no pretendo referirme a la ciencia específica a la que damos ese nombre, y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo la estructura propiamente filosófica en virtud de la cual todos los problemas de la filosofía se sitúan ahora dentro de un dominio que podemos llamar el de la finitud humana. En la medida en que ya sólo se puede filosofar sobre el hombre en cuanto es un *homo natura*, e incluso en cuanto es un ser finito, ¿no será toda filosofía, en el fondo, una antropología. La filosofía se convierte así en la forma cultural dentro de un dominio que podemos llamar el de la finitud humana» FOUCAULT, Michel. «Philosophie et psychologie» en *Dits et écrits* (I) (en adelante *DE*), Gallimard, París, 1994, p.439 (trad. cast. «Filosofía y Psicología» en *Michel Foucault ¿qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 40).

14 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 40 (trad. cast.,54).

15 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 63 (trad. cast.78).

16 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast., 69-70).

podría tener, *en origen*, un carácter antropológico. Nos referimos a las revisiones de los conceptos de *totalidad*, de *negatividad* y de *imaginación*. En este trabajo, por razones evidentes de extensión, nos ocuparemos sólo del desplazamiento que opera la crítica kantiana sobre el concepto de imaginación (así como de lo que éste supone para la noción de *intuición finita*)<sup>17</sup>. De un modo general baste en este momento con señalar que si la crítica kantiana -«a pesar de la cuarta pregunta»<sup>18</sup> de la *Lógica*- solo es asimilable a la antropología fundamental en «un sentido derivado», entonces se abre la posibilidad de una comprensión en Kant de las estructuras del *mundo* como totalidad crítica según una clave no antropológica y, por tanto, ya no como un *mundo humano* en el que la temática antropológica habría de ocupar un lugar central. Todo ello de acuerdo con una significación de “mundo” como mundo humano que encontramos precisada en la nota 24 del curso<sup>19</sup>. Del mismo modo, se abre la posibilidad, en Kant, de una consideración genuinamente crítica de la noción de *negatividad* y, por ello, sin que ésta pueda deslizar un pensamiento de la historia de carácter dialéctico a partir de una identificación indebida de la finitud esencial (justamente, *el hombre*) con una noción positiva de la negatividad. Más allá de esta identificación derivada, la noción kantiana de negatividad podría habilitar una idea genuinamente crítica de la subjetividad, de carácter práctico y, por tanto, no antropológica<sup>20</sup>, en cuyo marco las relaciones entre la libertad y la verdad ya no estarían mediadas por las formas del conocimiento y de la antropología. Y no sólo eso: la asunción consecuente y radical de esta negatividad positiva, conduciría a un pensamiento de la *disconformidad esencial a fin*: la propia de una historia irreductible a los juegos de la contradicción y la totalidad.<sup>21</sup> Finalmente, y bajo estos mismos parámetros, “imaginación” podría revelarse como el término -mítico- que designa el poder de una unidad no antropológica y *originariamente sintética*, anterior -en un sentido trascendental, no cronológico- tanto al “entendimiento” como a la “sensibilidad”, como la palabra para el fundamento *sui generis* de una verdad trascendental u ontológica que define las condiciones, esencialmente sintéticas, bajo las cuales algo *es* o tiene lugar (lo veremos en los apartados siguientes).<sup>22</sup>

17 En futuros trabajos espero poder ocuparme de la noción de *totalidad*. Sobre la noción de *negatividad* puede consultarse ya: DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 2024, 69-95.

18 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 55 (trad. cast., 70).

19 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 17 (trad. cast., 89).

20 Hemos explorado esta posibilidad en el apartado *Los conceptos de oposición real y mal positivo como operadores de una comprensión radicalmente práctica del ser del sujeto*. En DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*», 80-88.

21 DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*», 69-70.

22 Jules Vuillemin ha analizado, en el marco de la interpretación heideggeriana de Kant, el primado de la imaginación sobre la apercepción trascendental, el cual no significaría otra cosa que el pasaje, en Kant, hacia un análisis verdaderamente trascendental u ontológico. VUILLEMIN, Jules. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*,

Así las cosas, la peculiar posición de Kant en el curso hará posible un conjunto de pronunciamientos tendentes a mostrar que *la crítica no es antropología*<sup>23</sup>, pero *hace posible* (no necesaria) *a la antropología*<sup>24</sup> o, en la misma línea, que *la antropología es el “acabamiento” de la crítica* (“acabamiento” como *realización* o *cumplimiento*, pero también como *supresión* o *cancelación*)<sup>25</sup>. Ciertamente, en este contexto, Foucault llega a presentar a la antropología como el *destino de la crítica*, pero el término “destino” sólo detentaría aquí una significación histórica y en ningún caso estructural. Así, el «destino común» al que se refiere Foucault, en que se une en la obra kantiana la crítica y la antropología, sólo expresaría lo «característico del pensamiento del siglo XIX»<sup>26</sup> y, por tanto, difícilmente podría considerarse una necesidad interna a la obra crítica kantiana. Sólo así, nos parece, puede comprenderse lo que señala Foucault acerca de la «triple exigencia»<sup>27</sup> por cuyo cumplimiento la antropología no solo llegaría a ser posible, sino necesaria. Así, si la «paradoja» estalla, como indica Foucault, en el pensamiento crítico, ello no puede deberse a lo que, de raíz, se hallaría en el pensamiento crítico mismo, sino a causa del «peso de la cuarta pregunta». Y es que la crítica kantiana, de manera coherente con el mandato que impone el principio de la finitud del pensamiento, mantendría sin ambigüedad ni deslizamientos la diferencia entre lo trascendental y lo empírico y, por tanto, entre el punto de vista crítico y el propio de la antropología (que, en Kant, de acuerdo con la enseñanza de *ApH* realizada bajo el mandato de la *Critica*, es siempre empírico) y será más bien la influencia de la cuarta pregunta la que conducirá a la activación de todas las ambigüedades antropológicas que alberga el lenguaje de la *Critica*. La cuarta pregunta, pues, con su influencia hegemónica en el pensamiento moderno, será la que abra la «necesidad de hacer que la crítica se enuncie desde el contenido mismo de la experiencia», la necesidad de que «la *antropología* y la *crítica* se deslicen una hacia la otra» y, con ello, también, será la que inaugure, en rigor, nuestra modernidad antropológica. De este «término del pensamiento kantiano» surgen, pues, las tres exigencias de la crítica moderna, marcada por los deslizamientos propios de un trascendental que se quiere verdadero a nivel natural: «la triple exigencia de una fenomenología, de una crítica de la crítica y de una crítica del hombre real». Así, si en un primer momento el pensamiento crítico sólo mostraba la copertenencia, según un régimen trascendental, entre la verdad en general y la finitud -enunciada como el famoso “nosotros” de la *KrV*- «enseguida se plantea la cuestión antropológica: ¿cómo puede manifestarse ese parentesco de origen con la verdad (...)?»<sup>28</sup>. Dicha pregunta comporta los deslizamientos

PUF, Paris 1954, 263.

23 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast., 70).

24 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 57 (trad. cast., 71).

25 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 63 (trad. cast., 78).

26 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 63 (trad. cast., 78).

27 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 66 (trad. cast., 81).

28 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 63 (trad. cast., 78-79).

ilegítimos de la crítica hacia la antropología, activados bajo el peso de la cuarta pregunta; por ejemplo, aquel que tiene lugar cuando la finitud trascendental de las formas de la sensibilidad se interpreta en términos de *sensorialidad* (lo veremos en el apartado 3), o aquel otro que desentendiéndose de la crítica kantiana al paralogismo cartesiano (y de los párrafos 25 y 26 de la *KrV*) anima la cuestión: ¿cómo puede la síntesis de la experiencia anunciarla misma en las figuras de lo condicionado? La «“fenomenología”» se muestra, así, como una *primera exigencia* de la *unidad confusa* generada por el prestigio de la cuarta pregunta. Pero no sólo eso, la *cuarta pregunta* introduce una *segunda exigencia*, no menos ilegítima que la anterior desde el punto de vista genuinamente trascendental de la *Critica*. Se trata de aquel requerimiento que conduce a responder a la pregunta que establece los cimientos de la antropología como paradójica *crítica de la crítica*: «¿Qué debe ser este hombre para estar así emparentado con la verdad?»<sup>29</sup>. Sobre esta pregunta Foucault afirma que se trata de un problema formulado en la cuarta pregunta, pero «cuya presencia ya se advierte [en] la crítica». Sin embargo, esa presencia no debería entenderse como la propia de una antropología implícita en la *Critica*, sino mucho más en el modo de la ambigüedad terminológica de la *Critica* (de nuevo el “nosotros” o el “al menos para nosotros, seres humanos” tan utilizado por Kant) y del malentendido en torno a la finitud de la intuición. La *tercera exigencia*, en fin, a la que alude Foucault se deriva de la anterior, a poco que la mirada filosófica se oriente hacia el presente bajo el dominio de la cuestión antropológica. Y es que al hallarse en el hombre la importancia fundamental de las posibilidades de la *Critica* no ha de extrañar que ella llegue a articularse como una *crítica histórica del hombre real* que habría de poner de manifiesto su estado de alienación presente, y a entenderse como «ejercicio para el retorno de todo hombre futuro»<sup>30</sup>. La pregunta crítica por la posibilidad de la metafísica -que el comienzo de los *Prolegómenos* desvela como una *pregunta esencialmente histórica*, en la que se halla en juego el futuro de la metafísica o su «nuevo nacimiento» (y, por tanto, no un futuro sin metafísica)- se malinterpreta y deforma como un nuevo tipo de cuestión, también histórica, pero de carácter dialéctico, con la que se tratará de «saber si en general algo como el hombre es simplemente posible»<sup>31</sup>. A la vista de lo señalado y de los textos citados, y bajo una mirada más matizada sobre los pronunciamientos en el curso sobre la antropología como necesidad o destino de la *Critica*, y teniendo, en fin, en cuenta el cúmulo de advertencias de Foucault en punto a lo «erróneo»<sup>32</sup> de una lectura antropológica de aquella, no podemos estar de acuerdo con Cristina López cuando afirma, después de referirse a las tres exigencias indicadas, que con esta exposición del curso 1954-1955 Foucault explicitaría su convicción sobre la paradoja interna al pensamiento crítico y la idea de que «el pensamiento crítico (...) a través de sus

29 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 64 (trad. cast., 80).

30 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 65 (trad. cast., 81).

31 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 65 (trad. cast., 80).

32 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast. 69).

*propios planteamientos* [cursiva nuestra] no puede evitar deslizarse hacia ese enfoque [se refiere aquí al enfoque antropológico, *nota nuestra*] promoviendo entonces que la antropología devenga no sólo posible, sino además necesaria»<sup>33</sup>.

Para terminar ya este primer apartado quisiéramos realizar una última observación: el curso de 1954-1955, recién editado, y, en particular, estas notas sobre el extraño lugar que ocupa Kant en la historia de la pregunta por el hombre, unidas con la interpretación del pensamiento de Nietzsche como expresión señalada del final de la antropología y de un nuevo comienzo, no sólo de la filosofía, sino de la metafísica, constituyen un material precioso que, sin duda, habrá de contribuir a la aclaración de algunos de los pronunciamientos más enigmáticos y, para muchos, inesperados de Foucault: los que encontramos en *IAK*<sup>34</sup> y en *Préface à la transgression*<sup>35</sup> sobre la filiación de Kant y Nietzsche.

Entramos ahora a analizar de un modo un poco más concreto algunos aspectos de la lectura foucaultiana de Kant en *LQA*.

## 2. El significado no antropológico de la revolución copernicana de Kant en *LQA*

Foucault comienza sus consideraciones sobre Kant en *LQA* advirtiendo sobre un posible *error*<sup>36</sup> a la hora de considerar la emergencia histórica del pensamiento antropológico. El error consistiría en ver en la *Critica kantiana*<sup>37</sup> «el primer movimiento antropológico» en la historia de la emergencia de la pregunta por el hombre. Un poco más adelante, y en la misma línea de lectura, señala: «la crítica no es el esfuerzo para resituar el sentido de la verdad bajo la constelación antropológica del hombre»<sup>38</sup>; y, con la misma contundencia y ausencia de ambigüedad, indica en la página 58 de la edición original: «La crítica y la inversión copernicana de la que se acompaña no son un retorno al hombre y no indican la exigencia de un fundamento antropológico de la filosofía»<sup>39</sup>.

Estas declaraciones sobre la crítica kantiana no pueden dejar de sorprender a los estudiosos de la obra de Foucault, pues ¿acaso no era el Kant de la *Critica*

33 LÓPEZ, Cristina. «Un filósofo en sus vísperas: Foucault y la cuestión antropológica». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*, 108-109. Se trata de una contribución que consideramos, por lo demás, muy rigurosa y bien trabajada, que además tiene el mérito de ser, si no el primer trabajo sobre la lectura integral de Foucault sobre Kant en el curso, al menos sí uno de los primeros trabajos.

34 FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, París, 2008, 68 (trad. cast. *Michel Foucault. Una lectura de Kant*. Trad. Ariel Dillon. Siglo XXI España, Madrid, 2010, 114-115).

35 FOUCAULT, Michel. «Préface à l'transgression». En *DE* (I), 239 (trad. cast. «Prefacio a la transgresión». En GABILONDO, Ángel (ed.). *Michel Foucault. De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996, 130-131).

36 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast., 69).

37 El contexto de la cita evidencia que en este punto Foucault se está refiriendo a la *KrV*.

38 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast. 70).

39 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 58 (trad. cast., 73).

-y en particular de la *KrV*, en la visión consolidada de la arqueología del saber foucaultiana, el fundador de la antropología fundamental moderna? ¿No era Kant, en cierto modo, el fundador de la *discursividad antropológica*, o al menos no era la *marca* para referirse al comienzo abrupto de un nuevo modo de pensar que haría de la finitud del hombre tanto el objeto como el sujeto fundamental del pensamiento? ¿No habría de considerarse la crítica kantiana, en la visión del pensamiento del francés, en esencia una antropología y, es más, algo así como la medida para toda antropología posible? Con esta publicación de sus apuntes del curso en la *ENS*, en el periodo 1954-1955, Foucault nuevamente nos sorprende, y, al leerlos, retorna a nuestros oídos el extraño eco de ciertas palabras -futuras, para el joven Foucault de estos años, presentes, sin embargo, bajo el resguardo de la memoria, para nosotros lectores: «no me pregunten quien soy, ni me digan que permanezca invariable»<sup>40</sup>. La sorpresa se desata desde el momento en que consideramos otras publicaciones de Foucault, anteriores en su cronología editorial, pero posteriores según el orden de su concepción y producción. Y es que once años después de impartir este curso, en el capítulo 9 de *MC*, Foucault llegará a presentar la *finitud del hombre* como «la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros»<sup>41</sup>, señalando igualmente que la explicación kantiana, al desactivar la presuposición de una infinitud fundamental en la fundamentación de la objetividad, convertiría «en necesaria» la disposición antropológica, de la que llega a decir que habría tenido, en Kant y a partir de Kant, «con certeza una función constituyente en el pensamiento» moderno<sup>42</sup>. De este modo, y según esta caracterización, la antropología habría llegado a ser necesaria en ese momento en que, por obra de la crítica kantiana, llegó a irrumpir la finitud como el nuevo principio del pensamiento, siendo así que la pregunta de la *Lógica*, *Was ist der Mensch?*, no podría funcionar aquí sino como la formulación de esta necesidad antropológica de la Crítica (repárese en que la pregunta antropológica no tendría en este texto las funciones de confiscación o reducción de una crítica originariamente no antropológica, propias de *LQA*):

[La antropología] se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del pienso. Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre -finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo

40 FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, 28 (trad. cast. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2004, 29).

41 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses (MC)*. Tel/Gallimard, Paris, 1999, 353 (trad. cast. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Frost. Siglo XXI México, Mexico D.F., 1995, 333).

42 FOUCAULT, Michel. *MC*, 351 (trad. cast., 331).

saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, “dependen” (et mises en quelque sorte «à son compte») de ella: *Was ist der Mensch?*<sup>43</sup>

Del mismo modo, es posible notar, a la luz de las declaraciones sobre la *KrV* contenidas en esta nueva publicación<sup>44</sup>, un importante y enjundioso cambio con respecto a lo afirmado sobre esta primera obra crítica en *IAK*. Así, en *IAK*, en el contexto de un análisis acerca de las relaciones entre la *síntesis* y lo *dado* en la *ApH* y en la *KrV*, Foucault localizará en este último texto el fundamento de la objetividad en la vacía unidad funcional de la subjetividad trascendental. Se trataría así del yo como «mera forma de la síntesis»<sup>45</sup>, como una unidad sintética plenamente activa, enteramente ajena a la *interna pasividad* de un yo pienso que, como constitutivo *yo hablo*, sería también, ya siempre, un *yo hablado*, de acuerdo con la «estructura indisociablemente primera y segunda» de una subjetividad verdaderamente temporal. Ciertamente, al presentar de aquella manera formal la noción de subjetividad de la *KrV*, no estaríamos ante lo que nuestro pensador entiende en sentido estricto por “antropología”, cuya característica fundamental es, como es bien sabido, el *paralogismo* por el que el pensamiento de la finitud se arroga el derecho ilegítimo de tomar conocimiento de lo fundamental en lo positivo o de lo trascendental en lo empírico, mas sí ante una lectura de la *Critica de la razón pura* como una suerte de *analítica de la subjetividad trascendental*, que, tal como Deleuze muestra con mucha agudeza, sólo podría significar, en el abandono «de la más grande iniciativa de la filosofía trascendental»<sup>46</sup>, es decir, la de «introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal», la resurrección teórica del prejuicio teológico en la *Critica*. Y ello al establecerse, tras la crítica al yo sustancial que aquí encontraríamos, una nueva identidad no menos dependiente de Dios que la de aquel yo: la que Deleuze denomina «la identidad sintética activa». Así, la consideración del *tiempo de la Critica*, como *tiempo externo* a la unidad sintética, y, por tanto, como «aquel en lo cual, a través de lo cual, y por lo cual se hace la síntesis»<sup>47</sup> de la subjetividad, no podría ser sino un nuevo modo de conjurar la temporalidad efectiva, ya no cartesiano, en la apelación a un Dios garante, sino propiamente kantiano, el que comportaría una cierta resurrección de Dios y del sujeto cognosciente que aquel hace posible, ya no, insistimos, en la forma de una identidad sustancial, pero sí en el modo de una identidad funcional sintética puramente activa.

43 FOUCAULT, Michel. *MC*, 351-352 (trad. cast., 331).

44 Por ejemplo, Foucault se refiere al párrafo 27 de la *KrV* (*LQ4*, 55, trad. cast., 70) donde Kant se extiende en la idea de que las categorías no podrían ser «disposiciones subjetivas de pensar, implantadas en nosotros juntamente con nuestra existencia» (KANT, Inmanuel. *Critica de la Razón pura*. Edición bilingüe alemán-español. Trad. Mario Caimi. FCE, México D.F., 2008, 187, B-167). La razón de estas observaciones es que, en Kant, las categorías tienen un estatuto ontológico y no antropológico, que cabe apreciar ya desde el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, y además en la forma de un reconocimiento expreso (B-XVIII).

45 FOUCAULT, Michel. *IAK*, 41 (trad. cast., 78).

46 DELEUZE, Gilles. *Differencia et répétition*, PUF, Paris, 2000, 117.

47 FOUCAULT, Michel. *IAK*, 56 (trad. cast., 99).

La novedad hermenéutica de *LQA* respecto a la consideración foucaultiana del pensamiento crítico de Kant se aprecia incluso en la comparación con textos que van mucho más allá del llamado “periodo arqueológico”. Así, en la misma línea de lectura de la *KrV* que encontramos en *IAK*, muchos años después, en el curso del 83, Foucault presentará la obra crítica (y fundamentalmente la *KrV*) como el texto fundacional de esa tradición crítica de la filosofía moderna que se articula como «analítica de la verdad»<sup>48</sup>, es decir, como cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero. La crítica kantiana en general, pero «sobre todo la primera de ellas», se presenta en este curso como un trabajo eminentemente teórico que pretende asegurar la objetividad de los conocimientos y que, difícilmente, podría llegar a compadecerse con la forma de interrogación y con los objetivos desplegados en esa otra forma de interrogación crítica moderna que Foucault denominaría «ontología de la actualidad»(también fundada por Kant, pero esta vez en los trabajos sobre la *Ilustración* o la *Revolución*). Pues bien, es justamente aquél primado del conocimiento en la cuestión crítica el que no hallaríamos en el breve apunte kantiano en *LQA*, donde la cuestión del *sentido de la verdad* aparece en diferentes momentos y formas. Así, *ApH* se presentará aquí como el texto en que se abre una dimensión enteramente sometida al mandato de la Crítica y, por tanto, no antropológica o, en algún sentido, más fundamental que aquella (como dominio de «la regla de las reglas»). Con todo, en este espacio se llegaría a expresar el *sentido práctico* de la Crítica. Lo que *ApH* evidenciaría, así, es el fin práctico de todo uso crítico y la dimensión no antropológica del ejercicio de una crítica que haría posible una *filosofía en sentido mundano*, referida a lo que interesa a todos.<sup>49</sup>

Basta, pues, un simple vistazo a los apuntes del curso 1954-1955 para apreciar, al menos a un nivel programático, una consideración y valoración muy diferente de la crítica kantiana, y, en particular, de la *Crítica de la razón pura*. Y es que, como ya señalamos, Foucault advierte repetidas veces que «sería muy erróneo» ver en la *Crítica*, «y en la inversión copernicana que la acompañía», algo así como una operación de reconducción del sentido de la verdad al hombre como sujeto y la revelación de «la exigencia de un fundamento antropológico en Filosofía». De este modo, si la *Crítica* habilita toda una revolución copernicana en nuestro modo de pensar, ella no podría quintaesenciar -a la vista las declaraciones de Foucault en este curso- en una nueva consideración según la cual el centro de referencia en el conocimiento ya no podría hallarse en el objeto, *sino en el sujeto*. La llamada revolución copernicana de Kant no podría tener en ningún caso este sentido y alcance antropológicos. Con ello, Foucault parecería estar siguiendo la línea de lectura de este motivo propuesta por Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik*, en ese punto del *Kantbuch* en el que pensador alemán, desmarcándose de las interpretaciones antropológicas y epistemológicas de la *KrV*, se refiere al

48 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983.* Gallimard/Seuil, Paris, 2008, 21-22 (trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2001, 29.).

49 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 56 (trad. cast.,70-71).

«verdadero sentido» de la revolución copernicana: «verdadero sentido -dice Heidegger-, por ser metafísico, de lo que se ha llamado la revolución copernicana (puesto que tiene a la metafísica por único tema)»<sup>50</sup>.

Esta impresión se confirma tan pronto nos hacemos cargo del contexto textual de estas afirmaciones de *LQA* sobre el “error” antropológico en la interpretación de la *Critica* kantiana. El análisis cuidadoso de este conjunto de apuntes sobre Kant sitúa, a nuestro ver sin lugar a dudas, la lectura foucaultiana de Kant en la pista de pensamiento abierta por el Heidegger del *Kantbuch*. Para justificar lo que acabamos de señalar vamos a proceder de la siguiente manera: citaremos, en primer lugar, el texto del prólogo a la segunda edición de la *KrV*, donde Kant hace referencia a la “revolución copernicana”. Posteriormente, a la vista de un somero análisis de este y de otros textos kantianos, analizaremos el alcance y significado de las declaraciones de Foucault sobre la revolución crítica de Kant:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos, pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos (...) quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados.<sup>51</sup>

Repárese, en primer lugar, en que el tema, el único tema, de la llamada revolución copernicana de Kant es la metafísica. Con esta inversión en el modo de pensar se trataría de un ensayo que busca avanzar «en los asuntos metafísicos» -no cancelarlos de manera definitiva- a partir del nuevo punto de gravitación. En segundo lugar, Kant en ningún momento dice que el ensayo propuesto para solucionar el problema de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de objetos en metafísica estribe en suponer que los objetos deben regirse *por el sujeto* o por el *conocimiento del sujeto*. Kant dice, más bien: ensáyese si no avanzaremos mejor si suponemos que los objetos «deben regirse por nuestro conocimiento». Ninguna referencia, por tanto, al sujeto -de conocimiento- sino a «nuestro conocimiento». Indiquemos ya que Foucault parece ser bien consciente de ello en su apunte sobre la revolución copernicana, cuando advierte sobre el carácter apresurado e ilegítimo de esa operación hermenéutica en la que se identificaría el problema de la finitud, en la *KrV*, con la cuestión antropológica<sup>52</sup>. A la vista de ello, el apunte foucaultiano sobre Kant podría leerse como una contribución, completamente inesperada, para la desactivación de ciertas lecturas tan improcedentes como extendidas y

<sup>50</sup> HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem der Metaphysik». En *Gesamtausgabe* (Band 3). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, 12 (trad. cast. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. FCE, México D.F., 1986, 21).

<sup>51</sup> KANT, Inmanuel. *KrV*, B-XVI.

<sup>52</sup> FOUCAULT, Michel. *LQA*, 43, 46 (trad. cast., 70, 73).

exitosas de la *KrV*, un aporte para la neutralización de un conjunto de *habladurías* ampliamente divulgadas sobre Kant<sup>53</sup>: por ejemplo, sobre la consumación trascendental, en el pensamiento kantiano, del viraje hacia la subjetividad como fundamento del conocimiento, ya iniciado por Descartes<sup>54</sup>.

Más precisamente, ¿a qué nos referimos con esta habladuría? ¿Qué desactivación está implicada en el desarrollo de las afirmaciones de Foucault sobre Kant en el curso? Dicho aún de una manera muy provisional: se trataría de inhabilitar la centralidad de la cuestión del sujeto en la analítica kantiana de la *finitud* del conocimiento. Pero ¿cómo entender eso de “la centralidad del sujeto” en este contexto? Evidentemente dicha centralidad habría de ser la propia de un *sujeto finito*, y, por lo tanto, no podría ser deudora, de un modo u otro, de la idea de una *intuición originaria* omnímodamente productiva, cuyo correlato “subjetivo” no podría nunca llamarse “hombre”, sino “Dios” -como el único ser al que podría corresponder tal tipo de intuición- y cuyo correlato “objetivo” nunca podría ser un “fenómeno” o un “objeto”, sino una *cosa en sí misma*. En este marco, *nuestro* conocimiento podría regirse de *iure* por las cosas en sí mismas, sin que esto en ningún caso pudiera ser cuestionado, porque las cosas en sí estarían de antemano regidas por el conocimiento *divino*, considerado, éste, la forma de *iure* del conocimiento como intuición intelectual, ahí donde necesariamente habría de regir la presuposición que precisamente dinamitará Kant: la presuposición de un fondo de infinitud fundamental como garantía del conocimiento (cuarta meditación metafísica de Descartes). Por lo tanto, en un contexto crítico, en el que la finitud llega a estar en primer plano y, por tanto, en el que ya no puede operar la infinitud divina como fondo de precomprensión del ser ¿cómo habría de entenderse la idea de un primado del sujeto sobre el objeto en el conocimiento? O dicho de otra manera: ¿cómo entender la revolución copernicana en el marco de la habladuría sobre el sujeto finito en Kant? Dicho a bote pronto: según las formas y maneras del *constructivismo*, en el modo de la interpretación constructivista de la realidad, entendiéndose aquí por “constructivismo”, no tanto un *apriorismo*, muy evidente por otra parte en Kant, cuanto una corriente de pensamiento de procedencia multidisciplinar que vendría a defender el carácter de “constructo” de la realidad, el que la realidad sea hasta un cierto punto una invención de aquel que la observa. De acuerdo con esta interpretación nunca llegaríamos a conocer “la realidad tal como es”, pues el conocer se interpreta aquí como una actividad mental en la que se trata de ordenar una pluralidad de datos (percepciones, impresiones, aficiones) en el interior de un marco teórico o, sin más, en un marco puramente mental; datos procedentes de “la realidad” que afectaría a nuestros

53 La expresión “habladuría” remite al *contar historias* de Platón en el *Sofista*, y la encontramos en Martínez Marzoa. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992, 39.

54 HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Prometeo libros, Buenos Aires, 2008, 58-59, 139-143. Que Foucault indique en varias ocasiones que no ha de verse en la *Critica* una suerte de retorno al Hombre o una vuelta al fundamento antropológico de la filosofía parece obedecer a un intento de desmarcarse de la lectura sobre la historia de la filosofía que encontramos en la *Krisis* de Husserl.

órganos sensoriales. Ello significa que el conocimiento nunca podría ser un “reflejo especular” de la realidad en sí “fuera de nosotros”, sino una construcción con base en nuestros datos empíricos.

Pues bien, esta interpretación constructivista de lo real *aplicada al pensamiento de Kant* nos obligaría a decir cosas tales como las siguientes<sup>55</sup>: bajo condiciones críticas, el conocimiento no puede ser creación y sólo es concebible como *receptividad* y *sensación*. La sensación, a su vez, consistiría en que “las cosas en sí mismas nos afectan”, de tal manera que, a partir de esas afecciones o impresiones, la mente construye los objetos, enlazándolas según ciertas reglas que tendrían su origen *en el sujeto*. El llamado objeto sería aquí una ficción o un constructo de la mente, un *fenómeno*, si bien el material, *de suyo informe*, con el que esta mente construye el objeto procedería de “las -verdaderas- cosas”, causa de nuestras sensaciones, pero en sí mismas incognoscibles. Importa destacar que en este planteamiento la forma es una *posición del sujeto* y que las reglas de enlace antes mencionadas solo podrían tener un estatuto subjetivo-trascendental y, por tanto, en ningún caso una significación y alcances propiamente ontológicos. Por otra parte, lo que Kant llama «pluralidad de la sensación» o «materia del fenómeno» sería aquí algo carente de forma, estructura o anatomía *propia*, no consistiendo en nada más que en un montón de materiales de construcción (el material caótico de las sensaciones)<sup>56</sup>. Sentadas estas bases, puede llegar a entenderse que el principio del orden o del mundo sólo pueda serlo aquí *el sujeto*, que im-pone, con la complicidad del tiempo, la forma o la estructura sobre un material dócil e indeterminado, «salivándola -la forma- de sí mismo», como diría Ortega<sup>57</sup>, al igual que la araña saliva la red que le permite capturar las cosas.

Ahora bien, si Kant estuviera diciendo algo así estaría negando, en verdad, el giro copernicano y no estaría revolucionando nada. Pues estaría diciendo que: (a) las cosas -como cosas que nos afectan- son *de suyo*, con entera independencia del conocimiento (no se regirían ni dependerían, por tanto, de *nuestro* conocimiento o, dicho de otra manera, el conocimiento no podría ser aquí el medio de su *tener lugar o ser*). Igualmente se estaría diciendo (b) que no cabe verdadero conocimiento, como conocimiento de las verdaderas cosas, pues el conocimiento en este planteamiento nunca podría alcanzar las cosas en sí, que se hallarían más allá de él, y, por tanto, ser adecuado a ellas. Por lo tanto, si se insiste en este contexto en la idea de una adecuación en algún sentido, o, al menos, en la idea de una relación o en algún tipo de encuentro, este sólo podría tener lugar entre la sensación y las “cosas” que son su causa. (c) En este contexto lo que Kant llama “objeto” sería un *puro fenómeno*, en el sentido de una construcción o ficción de la

55 Seguimos aquí los desarrollos de MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. «Kant». En *Historia de la Filosofía* (vol. II) (primera edición), Istmo, Madrid, 1973, 177 y ss.

56 La forma aquí no podría serlo de las cosas. En esta presentación la materia carece de un límite propio y es sólo un mero material para la construcción ilimitada del *sujeto*.

57 ORTEGA Y GASSET, José. «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología». En HEGEL, G. F.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 1989, 23.

mente que en ningún caso podría adecuarse o representar la verdadera “realidad”, aunque el material a partir del cual la mente produce el constructo procede de alguna manera de la realidad<sup>58</sup>.

Pero nada más ajeno a la letra y al espíritu de Kant que esta interpretación constructivista de la revolución copernicana, deudora de presupuestos antropológicos que ni Kant, ni tampoco Foucault en su lectura de Kant en el curso, estarían dispuestos a admitir. A partir de aquí habría que entender lo siguiente: la llamada revolución copernicana, comprendida en su verdadera significado, incorpora, como no puede ser de otra manera bajo condiciones críticas, la tesis de la receptividad o de la pasividad del conocimiento, pero, en ningún caso, bajo la presuposición de que haya algo así como cosas en sí incognoscibles que nos afectan, ni desde luego tampoco presuponiendo que la forma o estructura del conocimiento tiene por origen y principio un sujeto que da forma al material dócil de unas sensaciones que tendrían por causa la cosa en sí misma. Es decir, Kant asumiría la tesis de la receptividad del conocimiento, pero *de forma enteramente inmanente*, digamos, fenomenológicamente, y, por ello, sin presuponer en su analítica del conocimiento la *doble trascendencia* de una referencia a un *sujeto* de conocimiento y a una *cosa en sí* más allá del conocimiento. En este sentido, nos parece que Kant suscribiría sin reservas, por ejemplo, lo que Ortega afirma, precisamente frente a un Kant víctima de la interpretación antropológica del giro copernicano: «la primera “condición de posibilidad de la experiencia” o del conocimiento de algo, es que ese algo *sea* y que sea *algo*, por tanto, que tenga forma, figura, estructura, carácter»<sup>59</sup>. Y es importante entender, y así lo señala el propio Ortega, que, con ello, no se está prejuzgando si ese *ser*, forma o estructura lo tienen las cosas en sí mismas o si sólo surge en ellas como el habérselas del ente humano con ellas. «Lo decisivo en el asunto -señala Ortega- es que ni aún en este último caso es el *ser* una “forma del sujeto” que este echa sobre las cosas». Ello significa que si llegamos a identificar eso que suele llamarse *logos* con lo que acabamos de mentar con “*ser*” o “*forma*”, no podría ser comprendido como la facultad distintiva de un cierto ente (el ser humano) en el plano general de los entes; un ente que, así concebido, tendría, al interior del género “animal”, un específico modo de ser determinado por el *logos* (se trataría así del animal humano, el ente animal cuyo específico modo de ser se determina por el *logos*). La valiosa indicación orteguiana tendría otro sentido: si no cabe prejuzgar que la forma lo es aquí de un sujeto antropológico, aún en el caso de que ella sólo surja en las cosas ahí y sólo ahí donde hay una *relación* o *encuentro* con el ser humano, y por tanto ahí y sólo ahí donde entra un juego el *logos*, parece entonces que lo que está en juego con el peculiar *ser* (= *logos*) del ente que somos nosotros, no es tanto un *específico* modo de ser o tener lugar sino el *ser* (= *logos*) o el tener lugar *en cuanto tal* y, por ello, de *todo cuanto es*. Pero

58 MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. «Kant». En *Historia de la Filosofía*, 177.

59 ORTEGA Y GASSET, José. «La filosofía de la historia de Hegel...», 23.

entonces la forma o el *logos* tiene aquí un claro sentido ontológico fundamental y un alcance general<sup>60</sup>, en ningún caso una significación antropológico-regional o, incluso, antropológico-fundamental.

Pero, de un modo más concreto, ¿cómo habría de entenderse en Kant la asunción de la tesis de la receptividad del conocimiento *en términos de inmanencia*?

El correlato de la intuición finita, como intuición receptiva, no podría ser, de acuerdo con lo dicho, una cosa en sí que, más allá de nuestro conocimiento, nos afectaría de alguna manera y se hallaría en algún tipo de relación o correspondencia con nuestras afecciones o impresiones. Por otra parte, el pensamiento, bajo condiciones de finitud, no podría consistir nunca en una relación inmediata con la cosa, es decir, en una *intuición*. Él es, más bien, *relación mediata*, en un doble sentido y nivel: relación mediata porque el pensamiento sólo se relaciona aquí con la cosa singular a través del *rodeo* del concepto universal, de tal manera que la universalidad del conocimiento lejos de ser una suerte de nota de la infinitud del conocimiento es, más bien, el sello de su finitud. Pero “relación mediata con la cosa” significa también, de un modo más originario, que: sólo en la referencia de la intuición empírica a un concepto *a priori*, (concepto) que ya no podría ser un universal, sino una regla de construcción de figuras objetivas (para la cual siempre tiene que haber sensación), cabe *referencia de la intuición empírica a la cosa*, cabe conocimiento como experiencia objetiva, un habérselas con las cosas como tales cosas o, si se quiere: sólo como referencia de la intuición sensible a la categoría algo *es* o tiene lugar.

Al igual que la palabra “intuición”, la palabra “conocimiento” envuelve un doble aspecto. Así, cuando preguntamos por el conocimiento, podemos preguntar por el acto de conocer (*intendere*), pero también podemos preguntar por lo conocido, el contenido de conocimiento (*intentum*). Según ello, la tesis de la receptividad o pasividad del conocimiento -prescindiendo de toda presuposición ajena a la argumentación kantiana- sólo dice que: los contenidos del conocimiento, *en el conocimiento mismo*, se hacen presentes como dados de hecho<sup>61</sup> (no dice nada acerca de “cosas” al margen del conocimiento que nos afectan, ni asume distinciones del tipo “órganos de los sentidos” y “*data* de sensación”), es decir, que los contenidos del conocimiento no comparécen como producidos u originados, sino como algo que está ahí, desde sí mismo y en sí mismo, es decir, con la consistencia y permanencia propia de algo que se resiste y enfrenta como un objeto, con autonomía propia, y que, por tanto, nunca podríamos ser ni nunca nos podría pertenecer. De acuerdo con ello el conocimiento se presenta siempre como un *reconocimiento* (no creación) de lo que, en un sentido ahora radicalmente

<sup>60</sup> “General”, pero sólo en atención al marco teórico de la ontología, pues la ontología, a su vez, encuentra su límite -el límite de su generalidad- y el sentido de su *lugar* en el uso práctico de la razón, sin este límite Kant se parecería demasiado a Hegel.

<sup>61</sup> MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. «Kant», 177.

crítico, *de suyo* se muestra<sup>62</sup>. Hemos dicho: “en un sentido radicalmente crítico” y, por ello, sin legitimidad para presuponer que de lo dicho pueda seguirse algún “al margen del conocimiento”, sino sólo que «el *conocimiento mismo* presenta en sí mismo el carácter de receptividad»<sup>63</sup> o, tal como ya señalamos, y con particular atención ahora al *intentum* del conocimiento, que en el conocimiento mismo los contenidos de conocimiento se presentan siempre con el carácter de algo dado, no creado.

En este sentido habría que decir que el análisis kantiano sobre el conocimiento trata únicamente del conocimiento (no del sujeto) y permanece siempre, en tanto análisis crítico, dentro de los límites del conocimiento (por eso no podría ser nunca una *teoría del “conocimiento”*). Lo que significa que la inversión copernicana de Kant, según la cual el objeto habría de regirse por nuestro conocimiento, sólo significa, comprendida en su radicalidad y verdadero alcance, que, en primer lugar, no hay cosas al margen del conocimiento y, por tanto, del concepto, siendo lo que Kant llama “objeto” aquí algo idéntico a la “cosa”. Pero, en segundo lugar, que el concepto como “universal” (como conjunto de notas), derivado de la experiencia de una pluralidad de casos singulares, es decir, la idea del concepto como algo que, por tanto, vendría siempre *después de la sensación*, es algo, cuanto menos, revisable pues, a la luz de la revolución copernicana, el conocimiento o la experiencia, críticamente comprendida, es el efecto de la síntesis de la intuición y el concepto.

Kant llama, como es sabido, al objeto (de conocimiento) también *fenómeno*. Según lo dicho el *fenómeno es la cosa*. Ahora bien, no podemos obviar que Kant habla de *cosas en sí* contraponiéndolas a los *fenómenos*. Ello ha dado pie precisamente a la interpretación de que las cosas en sí constituyen la *causa* de nuestras afecciones, siendo el fenómeno el objeto construido por la mente a partir del material indeterminado de las sensaciones. Pero esto a lo que, sin duda, ha dado pie Kant -y ello al utilizar una expresión, “cosa en sí misma”, que en nuestro lenguaje cotidiano significa justamente lo ente o la cosa a secas- no se halla propiamente en Kant y es enteramente ajeno a sus nociones críticas de “experiencia”<sup>64</sup>, de “fenómeno” y de “ontología”, como ontología siempre referida al *ser* de lo sensible o al fenómeno como lo ente<sup>65</sup>. Encontramos esta idea, por ejemplo, en *Los progresos*, donde Kant

62 Heidegger comprende bien esta idea al señalar en su interpretación de Kant: «sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto. Únicamente él está entregado al ente ya existente». HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 31 (trad. cast., 36). Nada más injusto, por tanto, que ver en la revolución copernicana, esto es, en la nueva referencia de los objetos a nuestro conocimiento algo así como la condición para un “dominio del sujeto” o, aún peor, una claudicación de la objetividad es favor de un mero juego de representaciones subjetivas.

63 MARTÍNEZ MARZOÁ, Felipe. *Releer a Kant*, 43.

64 «Por sensible no entendemos empero meramente aquello cuya representación es considerada en su relación con los sentidos, sino también lo considerado en relación con el entendimiento, aunque sólo en el caso de que los conceptos puros de este sean pensados en su aplicación a los objetos de los sentidos, o sea en favor de una *experiencia posible*». KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Trad. Félix Duque, epublibre titivillus, 2018, 172.

65 Esta misma idea es afirmada por Heidegger: «el término fenómeno mienta al ente mismo como objeto de conocimiento finito (...) El ente que se aparece es idéntico al ente en sí (...) Los fenómenos no son una mera apariencia sino el ente mismo». HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 31-32 (trad. cast., 36).

deja firmemente establecido que la ontología *crítica*, en cuanto primera parte de la metafísica, «constituye el sistema de todos los conceptos y principios de entendimiento, pero sólo en la medida en que se refieran a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia»<sup>66</sup>. La ontología así entendida no concierne a lo suprasensible, fin final de la metafísica, sino *a lo sensible* y es sólo un medio y una preparación para la tarea de la metafísica propiamente dicha. Ahora bien, lo decisivo en este contexto es que Kant llama aquí a la ontología así caracterizada «filosofía trascendental». Por lo tanto, “filosofía trascendental” es el nombre crítico que Kant reserva para esa ciencia con un «altivo nombre»<sup>67</sup>, marcada, hasta la intervención crítica, por la desmesura. A partir de dicha intervención la ontología será *puesta en su lugar*, pues los límites del fenómeno devendrán ahora los límites de la ontología. En la *KrV*, en BXVIII, hallaríamos la misma idea acerca del saber trascendental (es decir, esa especie del saber *a priori* que contiene una referencia a la experiencia) como saber ontológico:

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica la marcha segura de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada a aquéllos<sup>68</sup>

Y si Kant introduce en su exposición el concepto de *cosa en sí* (como siendo, por cierto, algo así como la cara de una moneda cuya otra cara se llama conocimiento como intuición absoluta o infinita), lo hace con un *sentido técnico* y con fines puramente explicativos, sin admitirse siquiera como hipótesis o posibilidad<sup>69</sup>. Digamos que aquí la cosa en sí, al igual que el tipo de conocimiento que le es correlativo, no es nada más que un recurso utilizado por Kant para determinar, por contraposición, los conceptos ontológicos de fenómeno e intuición finita. Según ello, cosa en sí, en sentido técnico, sería el correlato de un acto de conocer que es, en ese y como ese mismo acto, creación de lo conocido (de tal manera que lo conocido aquí *sería* por el hecho mismo de ser conocido). Ahora bien, esto es justo *de lo que nunca se trata en Kant*; y para subrayar que nunca se trata de esto, sino de un conocimiento finito, Kant utiliza cláusulas del tipo “para nosotros, seres humanos”, “nuestro conocimiento” o “conocimiento humano”, sin que estas expresiones tengan ninguna significación antropológica, designando, sólo, la finitud del conocimiento.

66 KANT, Immanuel. *Los progresos...*, 172-173.

67 KANT, Immanuel. *KrV*, A-247.

68 KANT, Immanuel. *KrV*, B-XVIII.

69 KANT, Immanuel, *KrV*, B-307. Admitir esto significaría que estamos admitiendo, en Kant, justamente lo que no podría admitirse, si comprendemos bien y en su radicalidad su concepto de ontología: que Kant supone que, de una parte, hay algo así como Razón Absoluta y, de otra, Razón finita. De tal manera que, de acuerdo con el concepto de Razón absoluta, lo conocido por ella *será* por el mismo hecho de ser conocido; y la Razón finita conocerá, sin embargo, algo que *ya es* y sólo en tanto ella es afectada, por tanto, no lo conocerá absolutamente. La Razón absoluta conocerá, pues, las cosas en sí y la Razón finita *simples fenómenos*. Esto sería desconocer la pura función de concepto-límite que la llamada “cosa en sí” tiene en Kant.

Como es sabido, Kant utiliza para referirse a la cosa en sí también la expresión “*noumenon*”. De acuerdo con lo dicho no cabe, ni siquiera como hipótesis, lo que Kant llama un noumeno en sentido positivo, es decir, «el objeto de una intuición no sensible» y, por lo tanto, el objeto de una intuición intelectual, de la cual dice Kant que «no podemos siquiera entender su posibilidad». Por lo tanto, la doctrina crítica de la sensibilidad nunca podría ser entendida, en ningún sentido, como una doctrina de los noumenos en sentido positivo. Ahora bien, es, sin embargo, una doctrina de los noumenos en sentido negativo, es decir, referida a algo -una cosa (*Ding*)- de lo no cabe intuición sensible y, por tanto, de lo que no cabe intuición en absoluto, esto es, ningún conocimiento (al menos en sentido teórico). La doctrina crítica de la sensibilidad como doctrina del noumeno en sentido negativo procura así una suerte de «ampliación negativa»<sup>70</sup> de nuestro entendimiento (al negar la posibilidad del noumeno en sentido positivo), una suerte de liberación y autonomía legítima de éste más allá de los límites de la sensibilidad (es decir, más allá de los límites de la ontología) y del uso significativo de las categorías -y ello al poner, él mismo, el límite a aquella y, con ello, a sí mismo-, en favor de su uso práctico, y al liberar el espacio de sentido para la legitimidad de la realidad -no teórica- de lo inteligible, como lo que no podría ser en absoluto cosa en sentido teórico, es decir, objeto de una intuición intelectual.

Teniendo todo esto en cuenta ¿cuál sería, de un modo más preciso, el sentido de la inversión copernicana de Kant?

Que Kant lleve a cumplimiento en filosofía toda una revolución copernicana, por la que los objetos, a partir de la intervención crítica, llegan a regirse por nuestro conocimiento, no podría significar, según lo expuesto, ninguna posición antropocentrista ni constructivista, ni mucho menos una suerte de disolución del objeto en la representación subjetiva. La revolución copernicana sólo dice que el conocimiento óntico o el conocimiento de las cosas nunca podría conformarse por sí sólo a dichas cosas sin un conocimiento *a priori* sobre la constitución de su ser, es decir, sin un conocimiento ontológico. El conocimiento óntico, por tanto, sin este conocimiento ontológico *a priori* carecería «de posible dirección, de un hacia qué»<sup>71</sup>. Dicho de otra manera:

El conocimiento óntico no puede adaptarse al ente (“los objetos”), sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser (...) la determinabilidad óntica de los objetos, tiene que ajustarse a este último conocimiento. La patentibilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica).<sup>72</sup>

Todo ello aparece claramente formulado en la introducción a la *Lógica trascendental*, en B-87, donde Kant señala que ningún conocimiento empírico puede hallarse en

70 KANT, Immanuel, B-312.

71 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 13 (trad. cast., 22).

72 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem», 13 (trad. cast. 21-22).

contradicción con el conocimiento puro como conocimiento trascendental, es decir, con los conceptos y principios sintéticos a priori del entendimiento puro «sin perder al mismo tiempo, todo contenido, esto es, toda relación con algún objeto y, consiguientemente, toda verdad». Pero esto significa que : «*la verdad trascendental vale aquí como criterio*»<sup>73</sup>. Es preciso atender al *nivel trascendental* en que opera dicho criterio. De acuerdo con ello, en la analítica trascendental se expondría el *canon trascendental* destinado a enjuiciar el uso empírico. En virtud de su carácter trascendental estaríamos *ya siempre* en la posibilidad de distinguir la verdad de una pura vivencia (acaso de gran viveza y nitidez, pero no siendo nada más que en sueño), y -de distinguir-la objetividad del puro enlace subjetivo de las percepciones, estaríamos ya siempre -incluso en la experiencia más común- en la posibilidad de discriminar la información empíricamente válida de la que no lo es, lo objetivo de lo subjetivo, la realidad, del sueño y la ficción. Todo ello, en primer término, *en la experiencia misma*, y de acuerdo con criterios que no podrían proceder nunca de ella, ya que estarían implicados en su homologación.

Ahora bien, es necesario notar ahora que los descubrimientos kantianos referidos a la distinción entre la verdad empírica (verdad óntica) y la verdad trascendental (verdad ontológica), y de ésta como condición de posibilidad de aquella, llevan aparejados *un nuevo concepto de juicio*, originalmente kantiano, que, nos parece, constituye la *clave* para comprender el significado de la inversión kantiana. Sólo en el marco de esta comprensión del juicio es posible resolver el problema de la síntesis *a priori* en el conocimiento objetivo. Heidegger entiende certeramente este punto cuando señala, en este mismo contexto de análisis de la revolución copernicana, que «Kant entiende por conocimiento los juicios sintéticos a priori, es decir, el conocimiento preontológico -u ontológico- de la constitución del ser del ente». Haciéndonos cargo de esta declaración bien podríamos decir lo siguiente: si la revolución copernicana de Kant es la clave para la solución del problema de conocimiento sintético a priori en metafísica, el concepto propiamente kantiano de juicio es, a su vez, la clave para la comprensión de la revolución copernicana en su genuino alcance y significación ontológica (no antropológica ni antropocéntrica). O dicho de otra manera: solo llegaremos a comprender la llamada revolución copernicana de Kant, si, ante todo, llegamos a comprender el significado, la estructura y el nivel de la síntesis a priori, es decir, del *juicio sintético a priori* implicado en el *ser o tener lugar* de las cosas como tales cosas, o sólo si llegamos a comprender con justicia lo que se halla implicado en eso de “un regirse las cosas por nuestro conocimiento”. Veamos esto de un modo más concreto.

La pregunta por el significado, la estructura y el estatuto del juicio sintético *a priori* ha de responderse a partir del desarrollo de la contraposición entre el

<sup>73</sup> HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft». En *Gesamtausgabe* (Band 25). Vittorio Klostermann, Frakfurt am Main, 1995, 56.

*juicio sintético* y el *juicio analítico*<sup>74</sup>. Podría llegar a pensarse que esta distinción se encuentra, antes que en Kant, ya en la concepción tradicional del juicio, y ello desde Aristóteles. Después de todo Aristóteles evidenciaba la estructura dual del *logos* en el análisis de éste como un λέγειν τί κατά τιος, como un enunciar *algo* de *algo*, un decir que es un referir un predicado a un sujeto. En el juicio hay, así, en juego, una σύνθεσις τις, una cierta síntesis ἡδη νοημάτων ὥσπερ ἐν οντών, de representaciones (o conceptos, νοημάτων) que vienen a constituir una cierta unidad. Ahora bien, esta caracterización -así lo hace notar Heidegger- en la doctrina tradicional del juicio «vale para el juicio en general»<sup>75</sup>. Así, en el marco tradicional, juicios como “Esta pizarra es negra”, “Todos los cuerpos son extensos” o “Algunos cuerpos son pesados” son indistintamente, todos ellos, sintéticos, pues en todos ellos se piensa una relación, un cierto enlace, una unidad. Pero no sólo eso: la adjudicación del predicado al sujeto es una síntesis entre dos “algos” que, para ser componibles (*síntesis*), han de ser separados (*análisis*). Siguiendo el ejemplo de Heidegger: en el juicio “Esta pizarra es negra” se piensa la síntesis, la relación entre dos elementos separados: “pizarra” y “negro”. De este modo «en toda síntesis hay un análisis y viceversa»<sup>76</sup>:

Por consiguiente, todo juicio como relación entre representaciones es -no sólo secundaria, sino necesariamente- al mismo tiempo analítico y sintético. Puesto que de acuerdo a esto todo juicio como tal es analítico y sintético, la distinción entre juicios analíticos y sintéticos no tiene sentido.

No tiene sentido, ciertamente, pero *sólo en el marco de la doctrina tradicional del juicio*, en la que *todo* juicio se presenta como siendo a la vez analítico y sintético. Kant parece ser muy consciente de esto cuando señala que «antes -de la *Critica*- no ha sido pensada y quizá incluso establecida la diferencia de los juicios *analíticos* y *sintéticos*»<sup>77</sup>. De esta declaración se seguiría que sólo a través de una *nueva* determinación del juicio cabe establecer el problema y pensar la diferencia entre los juicios sintéticos y los juicios analíticos, y no sólo eso, también hallar una solución. Por lo tanto, la comprensión de esta diferencia exige reparar en el modo -enteramente novedoso- en que Kant concibe la esencia del juicio. Es necesario señalar que Kant habría contribuido a mantener velada dicha diferencia desde el momento en que, en B-10, al plantearla por primera vez en su *Introducción a la KrV*, se vale para ello de la noción tradicional de juicio y, por tanto, de la idea de juicio que justamente no permitiría establecer la diferencia:

74 En este desarrollo seguimos a NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori». (Extracto de tesis doctoral) En *El fenomenismo kantiano. Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica*, Madrid, 1970. También a: HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Trad. E. García; Z. Szankay. Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, 121-162.

75 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 139.

76 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta...*, 143.

77 KANT, Immanuel. *KrV*, B-19.

En todos los juicios en lo que se piensa la relación de un sujeto con un predicado (...), esta relación es posible de dos maneras: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque esté en conexión con él.

De acuerdo con los términos en los que introduce la diferencia entre los juicios analíticos y sintéticos, Kant estaría aceptando, sin la menor distancia crítica, la noción tradicional del juicio como relación de un sujeto y un predicado. Hemos visto que Aristóteles piensa esa relación como una cierta síntesis o enlace entre representaciones o conceptos que en el juicio vienen a constituir una unidad. Pero justamente de esto se trataría también *aquí* para Kant, que asume, en todo el desarrollo explicativo que se inicia a partir de B-10 sobre la diferencia entre lo analítico y lo sintético, que el juicio es un enlace entre conceptos dados (que realizan en el juicio funciones de sujeto o predicado). Lo que implica además que Kant, en el marco de esta explicación, estaría también asumiendo sin crítica la noción tradicional de “concepto” (que, ha de observarse, en su planteamiento genuinamente trascendental tiene siempre un carácter derivado).

Pero ¿cómo se conciben en el marco tradicional los juicios analíticos y sintéticos?

En el juicio analítico es suficiente con analizar, en el sentido de *descomponer* y *detallar* en sus notas, el concepto que hace la función de sujeto en el juicio, para llegar a saber, a través de su inspección, que el concepto que realiza la función de predicado en el juicio ya estaba contenido como nota en el concepto del sujeto. Al respecto, es importante reparar en que, en el juicio analítico, (a) no salimos del ámbito comprensivo del concepto de sujeto, de modo que todo lo que de él sea afirmado correctamente habrá de estar ya pensado en dicho concepto, si bien no de un modo explícito o temático, sino, como dice Kant, en «forma confusa». De ahí (b) el carácter puramente *explicativo* de este tipo de juicios; y de ahí también el que (c) el *fundamento de la verdad* del juicio no sea otro que la *identidad* del concepto -en función de sujeto- consigo mismo, es decir, con lo ya pensado en él de forma implícita. Por otra parte, (d) el carácter *a priori* de estos juicios sólo significa la mera anterioridad del concepto de sujeto (con independencia de que este concepto tenga su fuente en la experiencia, tal como ocurre con el concepto de “cuerpo” en el juicio “todos los cuerpos son extensos”) -como base del juicio- sobre el concepto del predicado, en el sentido de que éste ya se halla contenido en la comprensión de aquél. Por último: (e) el concepto de análisis que Kant emplea en este punto de la *Introducción* nada tiene que ver con la noción propiamente kantiana de *analítica*. Así, la operación de análisis en los juicios analíticos es un mero proceder sobre conceptos dados, sin que en ningún momento se haga cuestión del origen de eso dado. Navarro Cordón, en la misma pista que recorriera Heidegger en *La pregunta por la cosa*, ha observado con acierto que de esta noción de análisis se deriva el

«carácter externo» del juicio analítico según la concepción tradicional; y “carácter externo del juicio” no sólo por relación al origen de los conceptos implicados en él, sino también por relación al entendimiento o la subjetividad, en un sentido que pronto precisaremos<sup>78</sup>. No queremos dejar de señalar ya en este punto de nuestra exposición, a fin de no perder de vista hacia dónde nos encaminamos, que en el juicio sintético *a priori*, por contraste con el juicio analítico y siempre según la forma original en que Kant concibe el juicio, tanto la actividad del entendimiento como los conceptos implicados en el juicio, en tanto originados o constituidos en él, son inmanentes o internos a aquél, y, por ello, han de ser comprendidos, en su forma originaria, de un modo *originariamente sintético*. Como veremos, esto tiene importantes consecuencias.

Veamos ahora el juicio sintético tal como lo presenta Kant en la *Introducción*, en el marco de la concepción tradicional del juicio.

(a) Cuando Kant afirma que, en el caso de los juicios sintéticos, el predicado B se halla «completamente fuera del concepto A», hay que entender, en primer lugar, que, al igual que ocurre en los juicios analíticos y aunque en este caso B se halle fuera del concepto A, o, como decíamos antes, no pertenezca al ámbito de comprensión del concepto-sujeto, “B” es *también un concepto*, no designando, por tanto, ni experiencia, ni existencia. Ahora bien, (b) este concepto -dice Kant- se halla, aún sin pertenecer a su comprensión, «en conexión» con el concepto-sujeto ¿Cómo habría que entender esta conexión? No podría tratarse, lo estamos viendo, de una vinculación analítica en el sentido ya expuesto, en cuanto aquí la conexión mentada no podría estar fundada en la identidad del concepto-sujeto, de modo que sólo podría pensarse el vínculo entre conceptos completamente distintos si el concepto de sujeto es *correlato de un objeto* cuya riqueza sólo es expresada *en parte* por aquel concepto, de tal manera que sólo saliendo de dicho concepto podríamos encontrar en ese mismo objeto -que el concepto sujeto no agota- el fundamento de la verdad del juicio. Ahora bien, ese objeto, fundamento de una conexión mediata o derivada entre conceptos, no es otro que el objeto (o la cosa) dada en la experiencia:

Aunque no incluya el predicado “pesado” en el concepto de cuerpo en general *dicho concepto designa un objeto de experiencia mediante una parte de ella* (*cursiva nuestra*). A esta parte puedo añadir, pues, otras partes como pertenecientes a la experiencia anterior (...) volviendo la mirada hacia la experiencia de la que había extraído ese concepto de cuerpo, encuentro conectada siempre a las características anteriores [es decir conectada a las características obtenidas en el análisis y descomposición en notas del concepto de cuerpo; *nota nuestra*] también el peso<sup>79</sup>.

78 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 6.

79 KANT, Immanuel. *KrV*, A-8.

Es pues la unidad del objeto de experiencia la que funda el vínculo mediato y derivado entre los conceptos del juicio sintético; y justamente porque se trata de un vínculo mediato y derivado que exige retornar a la experiencia de la que procede el concepto-sujeto para realizar el juicio, se trata aquí de *añadir* algo que no estaba en aquel concepto («algo completamente distinto» que no expresa el concepto-sujeto) o de una ampliación o enriquecimiento por relación a su contenido, es decir, justamente lo que Kant llama, en este contexto, una *síntesis*, la propia del juicio sintético<sup>80</sup>. De ahí que Kant diga que «los juicios de experiencia, en cuanto tales, son todos juicios sintéticos». Ahora bien ¿qué significa aquí “juicio de experiencia” y “experiencia”? Con vistas a la comprensión del concepto de experiencia que está implicado en este tramo de la *Introducción* (distinto, por cierto, del que cabe encontrar en A-1 o B-5) es conveniente tener en cuenta la distinción que Kant establece en los párrafos 18 y 19 de los *Prolegómenos* entre las dos especies de lo que llama allí el “juicio empírico”: los juicios de percepción y los juicios de experiencia.

Kant establece en la *Introducción* de la *KrV*, en A-8, una *identificación*, sin mayor especificación, entre el juicio de experiencia y el juicio empírico («juicio de experiencia o juicio empírico»). Ello es completamente acertado y bien podría decirse, a la vista de las distinciones de *Prolegómenos*, que todo juicio de experiencia es un juicio empírico, en tanto en cuanto éste se halla referido y fundado -al menos en parte o en un cierto aspecto, según el tipo de juicio empírico de que tratemos- en la percepción de los sentidos. Ahora bien, Kant señala que «no son por eso inversamente juicios de experiencia todos los juicios empíricos»<sup>81</sup>. ¿Cuál sería por tanto la especificidad de los juicios de experiencia? El juicio de experiencia es un juicio empírico *con validez objetiva*. El valor objetivo del juicio empírico depende de que en él la percepción, de suyo subjetiva, sea referida a un concepto *a priori* que la transforma en una “experiencia”: «*los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva son juicios de experiencia*; pero a los que son válidos sólo *subjetivamente* los llamo *juicios de percepción*». Los juicios de percepción no requieren de ningún concepto puro del entendimiento, sólo -dice Kant- «de la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante»<sup>82</sup>. Un juicio de percepción responde a la forma “(yo percibo que) cada vez que el sol ilumina la piedra, (entonces) la piedra se calienta”. Cada vez que tengo la percepción del sol iluminando la piedra, ésta es seguida por mi percepción de la piedra caliente. Este enlace de percepciones se expresa, por tanto, en enunciados con la forma “cada vez que (...) entonces”, donde se trata de la mera unión de diferentes percepciones en un mismo sujeto pensante. El juicio de experiencia posee una forma distinta. En él los términos “sol” y “piedra” no están ligados en razón de una repetición en la

<sup>80</sup> KANT, Immanuel. *KrV*, B-11.

<sup>81</sup> KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición Bilingüe). Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999, 125.

<sup>82</sup> KANT, Immanuel. *Prolegómenos*, 127.

sucesión de las percepciones subjetivas correspondientes al juicio, sino que estas percepciones «están captadas en los conceptos de causa y efecto»<sup>83</sup>: «La relación ya no es: “cada vez que (...) entonces...”; ésta se refiere a la sucesión de un percibir. La relación ahora es la de “si (...) entonces” (“puesto que (...) por eso”), se refiere a la cosa misma». O, como dice Kant, la relación expresa «una propiedad del objeto»<sup>84</sup>. Es *en este sentido* que “experiencia” en Kant es sinónimo de conocimiento objetivo, y donde el “objeto” se hallaría aquí «doblemente determinado»<sup>85</sup>, siendo el efecto de una síntesis originaria de la intuición empírica y del concepto puro: «lo intuitivamente dado debe ser puesto bajo la universalidad de determinados conceptos, el concepto debe agregarse a la intuición y determinar, según su manera, lo que se da en ella»<sup>86</sup>. Es preciso notar no sólo que aquí la experiencia no es idéntica a la percepción, sino también que aquella nunca podría proceder de esta y a ella reducirse. Por eso dice Heidegger comentando estos textos de Kant que «el juicio perceptivo (...) no se transforma en el juicio de experiencia (...) de forma paulatina y después de un número suficientemente grande de observaciones». Y es que el juicio de experiencia, siempre en este sentido expuesto, exige ganar un concepto crítico de “experiencia”, el genuinamente kantiano, que incorpora en la consideración de aquella las estructuras de lo *a priori*: «la experiencia no nace “empíricamente” de percepciones, sino que se posibilita sólo metafísicamente, por un nuevo representar conceptual que anticipa de determinada manera lo dado, en nuestro caso en los conceptos de causa y efecto».

A la luz de la distinción de los *Prolegómenos* cabe hacer algunas observaciones:

(a) La noción del “juicio de experiencia” como juicio sintético, tal como se aborda en la *Introducción*, no podría poner en juego ninguna instancia *a priori*, en razón de la concepción del juicio desde la cual se determina y de la asimilación de la experiencia a lo empírico (esencialmente singular y contingente). De modo que aquí se asume, sin más, el puro carácter de *a posteriori* de la experiencia. O dicho de otra manera: las nociones que aquí se manejan de “experiencia”, “objeto de la experiencia” y “juicio de experiencia” son precríticas y de clara procedencia empirista. Lo que implica, nuevamente, lo que Navarro Cordón ha denominado el *carácter externo -o no constitutivo- del juicio*, esta vez con relación a la experiencia o al objeto de experiencia, que en ningún caso es cuestionado como el *correlato* y el *origen* de los conceptos en el juicio (incluso, como hemos visto, en el caso del concepto en que se funda el juicio analítico). (b) La función del entendimiento en los juicios de experiencia expuestos en la *Introducción* se reduciría aquí a un mero *enlazar percepciones*. Se trata del mismo tipo de acto del entendimiento que encontramos en el juicio analítico, si bien, en este caso, el enlazar (conceptos) no se realiza desde la inspección del concepto-sujeto según lo ya pensado en

83 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 124.

84 KANT, Immanuel. *Prolegómenos*, 127.

85 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 123.

86 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 125.

él, sino desde el rodeo de la experiencia, no lo olvidemos, aquí acríticamente comprendida<sup>87</sup>. El entendimiento en ambos casos es una mera facultad de enlazar representaciones, es decir, de representar la relación sujeto-predicado («En todo juicio se piensa la relación de un sujeto con un predicado de un doble modo...»). (c) El juicio sintético, en este marco tradicional de comprensión del juicio, sólo se deja pensar como *a posteriori*, por cuanto el afuera del concepto, la experiencia, el objeto de experiencia, es tomado, sin mayor reflexión, como un mero correlato externo al juicio empírico (correlato que también supone, insistimos, el juicio analítico, pues la referencia de la relación sujeto-predicado al objeto de experiencia se halla también implicada en este, sólo que aquí tenemos el objeto *según su concepto* y, por tanto, el objeto sigue siendo aquí la medida, pero sólo, justamente, *en cuanto concepto dado*)<sup>88</sup>. Desde aquí no se ve cómo podríamos llegar a concebir una síntesis que no fuera empírica y parece que se agota la cuestión de dicha síntesis en el problema de la verificación *a posteriori* en la experiencia. Es decir, a partir de aquí no se ve cómo podría resolverse la cuestión en la que se dirime la suerte de la metafísica: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*

La posibilidad de los juicios sintéticos *a posteriori*, «como juicios empíricos o de experiencia», «no ofrece dificultad alguna»<sup>89</sup>, pues basta acudir o, más rigurosamente, *retornar* a «la experiencia completa del objeto que pienso mediante un concepto A, el cual constituye sólo una parte de esta experiencia» para reconocer la conexión -sintética- entre los conceptos completamente diferentes del juicio. El objeto de experiencia es aquí el fundamento del vínculo judicativo. Por otra parte, la posibilidad *a priori* de los juicios analíticos tampoco presenta problema alguno, pues ellos no hacen sino explicitar lo que ya estaba pensado en el concepto. No ocurre lo mismo con los juicios sintéticos *a priori*, que, según lo dicho hasta ahora recorriendo la pista de la *Introducción*, no sólo presentan un problema, sino incluso una «insalvable dificultad»<sup>90</sup>, a causa de su *carácter contradictorio*<sup>91</sup>. Pues, en cuanto *a priori*, el fundamento de la síntesis aquí no podría ser nunca lo empírico, pero en cuanto *sintético*, tampoco podría serlo el concepto-sujeto, es decir, el fundamento deberá hallarse en un afuera de aquél, pero, como en la *Introducción* ese afuera o más allá del concepto sólo es conceivable como el objeto de experiencia, no se atisba la posibilidad de un tal fundamento (*sintético y a priori*). Dicho de otra

87 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 12.

88 Cuando decimos “Todos los cuerpos son pesados”, “Todos los cuerpos” significa «el cuerpo tomado según su concepto», HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 143. La relación con el objeto se piensa o representa aquí sólo hasta el grado en que aquel es nombrado en lo universal, en su concepto, en el que ya tenemos un conocimiento del objeto, al que nos limitamos en el juicio analítico, evitando el rodeo por el objeto empírico.

89 KANT, Immanuel. *KrV*, A-8.

90 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 13.

91 «(...) por lo dicho hasta ahora, el mismo concepto de un juicio tal es contradictorio. Ya que los juicios sintéticos son a posteriori, sólo tenemos que poner, en lugar de sintético, a posteriori, para ver el contrasentido de la pregunta. Ella reza: ¿cómo son posibles a priori los juicios a posteriori? O, ya que todos los juicios analíticos son a priori, podemos poner en vez de a priori, analítico, y formular la pregunta así: ¿cómo son posibles analíticamente los juicios sintéticos? Es lo mismo que si quisieramos decir: ¿cómo es posible el fuego como agua? La respuesta se entiende por sí misma. Dice imposible». HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 149.

manera: la imposibilidad se presenta aquí en tanto los juicios sintéticos a priori expresan la exigencia de una referencia a objeto (que transcienda el concepto de sujeto, síntesis) que tendría que prescindir de todo acceso al objeto (*a priori*). La contradicción parece palpable.

Ahora bien, lo que es preciso entender es que esta imposibilidad no afecta a la síntesis *a priori* como tal, y sólo se sigue de la concepción del juicio desde la cual pretende dilucidarse su posibilidad, pues si el juicio es considerado una relación entre conceptos, sólo caben dos posibilidades: o el fundamento del juicio se halla en el concepto-sujeto o él reside en el objeto empírico y, por tanto, la síntesis es necesariamente *a posteriori*.

Así pues, la concepción tradicional del juicio, de la que se vale Kant en la *Introducción* para establecer el problema y la distinción de los juicios analíticos y sintéticos, implica una interpretación de lo lógico y lo real enteramente ajena a la concepción que habilita la crítica, y no permite dar cuenta de dicho problema y, por ende, de la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori* o, más específicamente en este contexto, de un saber que contenga *a priori* una referencia al objeto de experiencia<sup>92</sup>. Se trata de una noción de juicio, lo recordamos, enteramente externa, tanto en relación a los conceptos dados que en él se vinculan -de los que no se cuestiona críticamente ni cómo ni dónde han sido dados, «antes bien en la creencia oculta de que proceden de la experiencia empírica»<sup>93</sup>- como en relación a la subjetividad o al entendimiento que juzga, cuya función y actividad se agota aquí en un mero referir un concepto a otro. Se trata de una noción de juicio que no podría dar cuenta de un saber sintético *a priori* y, por tanto, desde la que nunca podría asumirse en su justo alcance y significado -ontológico- la revolución kantiana. Por lo tanto: «la noción de juicio que permite una síntesis a priori habrá de ser radicalmente otra que aquella desde la que Kant introdujo la diferencia»<sup>94</sup>. Tal será la concepción *propiamente kantiana* del juicio, que no se deja reducir a la determinación tradicional, la cual no podría considerarse incorrecta pero sí claramente insuficiente para dar cuenta de las transformaciones kantianas, que exigen, como estamos viendo, una originariedad ontológica de la síntesis *a priori* y, por tanto, del juicio como tal, que la determinación tradicional impide captar. De ahí que Kant muestre su insatisfacción con dicha determinación en el parágrafo 19 de la deducción trascendental, donde hallamos también la noción de juicio propiamente kantiana: «Nunca ha llegado a satisfacerme la explicación que dan los lógicos acerca del juicio en general. Según ellos este consiste en la representación de una relación entre dos conceptos». Kant no manifiesta aquí su insatisfacción personal relacionada con ciertos deseos particulares, sino la insuficiencia de la explicación tradicional del juicio para satisfacer las exigencias que provienen de la *esencia misma* de la cuestión planteada acerca de la posibilidad

92 Tal es la especificidad del conocimiento trascendental frente al saber sintético a priori propio de las matemáticas.

93 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 14.

94 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber...», 15.

de saber sintético *a priori*<sup>95</sup>. Su insatisfacción refleja, pues, una imposibilidad objetiva en la concepción del juicio manejada en la *Introducción* para establecer el problema y analizar las distinciones entre los juicios analíticos y sintéticos. Hace falta, pues, una nueva determinación que pueda satisfacer las exigencias de un saber sintético *a priori*. Y bien ¿cuál sería esa determinación? «(..) un juicio no es nada más que la manera de traer conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción»<sup>96</sup>. Repárese en que no se mencionan aquí, ni a la *representación* -lo que indica un cambio en la consideración del nivel en el que juega el juicio-, ni tampoco *relaciones entre conceptos dados*, en correlación externa e inevitable -de un modo u otro según se trate de un juicio sintético o analítico-, con el objeto de experiencia. Asimismo, los “elementos” implicados en la definición -elementos que sólo cobran existencia en la reflexión trascendental analítica- son, por una parte, los «conocimientos dados», que nunca podrían ser aquellos que hacen referencia de un *modo universal* a la intuición empírica, ni tampoco conocimientos en el sentido en que estos aparecen en el parágrafo 17, «como la referencia determinada de representaciones dadas a un objeto», siendo aquí el “objeto” «aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada», sino lo que corresponde a *lo dado* en el conocimiento, justamente en el sentido originariamente sintético y ontológico del parágrafo 17, es decir, la *intuición*, que en este marco no podría ser, como es obvio, la intuición empírica, sino la *intuición pura*, es decir, la intuición implicada en la determinación, no de este o aquel objeto, sino del *objeto en cuanto tal*. Ahora bien, dicha intuición no es otra cosa que *el tiempo mismo*.<sup>97</sup>

Pero, por otra parte, en la definición del parágrafo 19 se habla también de «unidad objetiva» y del juicio como un «traer» lo *dado* a la unidad objetiva. De acuerdo con ello, lo que está en juego en el juicio y como juicio, es decir, como síntesis originaria, no es un conocimiento, falso o verdadero, sino el *ser* o el tener lugar del objeto como tal. En la cópula se trata, pues, de la referencia de lo dado al objeto, pero como referencia de *lo dado al entendimiento a priori*: la «cópula designa la relación de esas representaciones -dadas- con la apercepción originaria»<sup>98</sup>. Y ello en el bien entendido de que lo que se juega en esa relación es, justamente, lo que se juega en la cópula, es decir, *ser*. Así, la condición de posibilidad para emitir un juicio del tipo “Los cuerpos son pesados”, que es, evidentemente , un juicio empírico, no es sin más la unidad subjetiva de las percepciones en una conciencia, que a lo sumo nos permite decir cosas tales como “cuando sostengo un cuerpo

95 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 139.

96 KANT, Immanuel. *KrV*, B-141.

97 «Como por otra parte se trata de conceptos puros del entendimiento que debe *determinar a priori todo objeto como tal* (no en tanto que tal o cual objeto) la intuición pura a la cual ellos deben originariamente su contenido debe ser una intuición en el horizonte de la cual, previamente, sean vistos *todos* los objetos empíricos, *todos* los fenómenos. Pero *esta intuición pura* en el horizonte de la cual se muestra de antemano todo ente que es ahí (*Vorhandene*) (tanto físico como psíquico) y que nos sale al encuentro, *es el tiempo*». HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische interpretation...», 252-253.

98 KANT, Immanuel. *KrV*, B-141-142.

siente la presión del peso”, sino una originaria síntesis que es condición de una unidad *en el objeto mismo* (no en el sujeto), condición, pues, de la objetividad de la experiencia o de la experiencia sin más (frente al sueño o la mera percepción subjetiva) y, por cierto, condición, ante todo, de la experiencia *común*. Se aprecia que aquí la referencia del acto de juzgar -como el traer indicado- a la intuición no presupone las formas derivadas, y como desgajadas de su originaria síntesis, del concepto como universal y del objeto de experiencia, y, por tanto, en ningún caso podría entenderse como una referencia «solamente de modo general a la intuición y al objeto»<sup>99</sup>, sino que, antes bien, la esencia del juicio «está determinada desde esa referencia y como esa referencia». Así, «por la determinación esencial del juicio fijada en la referencia intuitiva y objetiva, esta referencia se destaca y se coloca expresamente en la trama unitaria del conocimiento». Lo que significa, nuevamente, el carácter originario de la síntesis y, por lo tanto, ni del concepto -desde luego como universal, pero tampoco como categoría o regla de enlace *a priori*- ni, por ende, del “entendimiento”; pero desde luego tampoco de la intuición pura y, por tanto, de la “sensibilidad”. Las palabras, como es sabido, que utiliza Kant para expresar la originariedad de este enlace (en que se juega *ser*) y su fundamento son “esquema” o “esquemas”, como «determinaciones del tiempo realizadas *a priori*» y como «verdaderas y únicas condiciones» que hacen que los conceptos puros del entendimiento «se refieran a objetos y, consiguientemente que posean significación»<sup>100</sup>, e “imaginación”, como el nombre mítico que no designa fuente alguna de conocimiento, sino, justamente, su originaria síntesis. Lo que está en juego aquí, por tanto, es una síntesis *más originaria* que aquella *sinopsis* (o *syndosis*, en expresión de Heidegger) a la que se refiere Kant como intuición pura del espacio y el tiempo, de la que se ocupa, como él mismo indica en A-94, en la *estética trascendental*, más concretamente, en la *exposición metafísica del espacio y del tiempo*. Pero, igualmente, esta síntesis no podría ser tampoco la propia del pensamiento puro. En suma, no estamos aquí ni ante la *sinopsis* de la intuición pura, ni ante la síntesis del pensamiento puro (abordaremos esta cuestión cuando nos ocupemos temáticamente de la cuestión de la imaginación en Kant).

Es necesario subrayar que desde aquí surge un nuevo concepto de entendimiento, que ya no podría cifrarse en la capacidad y en la actividad de enlazar representaciones, pues él media ahora en la experiencia del objeto, pero no sólo eso: comprender la radicalidad de la síntesis *a priori* significa comprender la *estructura esencialmente judicativa*, en tanto finita, de la subjetividad o del entendimiento mismo, es decir, su esencial carácter sintético. Acaso por eso el nombre “entendimiento” acabe resultando insuficiente para dar cuenta de esta instancia.

Todo ello manifiesta, en fin, ya desde un primer vistazo, no tanto el que a

99 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 140.

100 KANT, Immanuel. *KrV*, B-184-185.

partir de esta nueva determinación del juicio se pueda establecer -según indica Kant erróneamente en el parágrafo 19- lo que no podría ser establecido desde la concepción tradicional, es decir, el fundamento de la relación judicativa (dónde reposa o se sustenta el juicio), sino *un cambio en la naturaleza y el estatuto de la relación misma*<sup>101</sup>, en interna conexión ahora tanto con el objeto como con el fundamento de dicha relación<sup>102</sup>. Así, si el nuevo fundamento del juicio, bajo condiciones críticas, ya no podría ser el objeto, sino la *originaria unidad sintética de apercepción*, es decir, el *yo pienso*, habría de tenerse en cuenta que -y extraer todas las consecuencias de ello- a la luz de esta nueva determinación del juicio, la originaria unidad sintética, se desvela, ella misma, como una instancia *originariamente sintética*, cuya consideración nos obliga a abrirnos a la idea de una receptividad *interna al fundamento de la síntesis ontológica* y, con ello, a la idea de una temporalidad originaria y a la corporalidad y a la lingüística implicadas en la *realidad* de un *yo pienso* que *existe ya pensando* -al margen de la duplicación empírico-trascendental propia de la antropológica fundamental<sup>103</sup>.

Pero volvamos ahora a Foucault.

### 3. El apunte sobre la idea kantiana de *intuición* en *LQA*

Foucault advierte en *LQA* de que la insistencia kantiana en el «tema de la finitud humana» no podría confundirse con la exigencia de un retorno al fundamento antropológico<sup>104</sup>, tras, acaso, *la perdida en el objeto*. Con ello, pretende desactivar identificaciones precipitadas que podrían resultar de la lectura del texto kantiano, justamente las que impedirían el abordaje ontológico de la temática de finitud. Más concretamente: el apunte foucaultiano se afirma en una lectura del texto crítico que implica la neutralización de la identificación de la cuestión de la finitud con el problema del hombre; y ello con vistas a hacer valer lo que Foucault, nuevamente en la cercanía de Heidegger, tomará como el verdadero vínculo implicado en la insistencia de la consideración crítica: no tanto *finitud y hombre*, cuanto *finitud y ser*. Todo ello de acuerdo con las afirmaciones que años después hallaremos en *Préface à la transgression*. Y es que, ya en estos apuntes de curso, Foucault parece encontrar en Kant tanto el dispositivo de pensamiento en cuya ambigüedad anclará la posibilidad de la antropología *devenida* el destino de la *Critica*, como la posibilidad de un pensamiento del «origen», consignado bajo el nombre de “Nietzsche”, «del que *todo* hasta el presente nos habría desviado»<sup>105</sup> y del que ningún análisis husserliano

101 NAVARRO, CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber...», 17-18.

102 Vemos cómo se desactiva aquí, por la vía del análisis de la noción propiamente crítica del juicio, la doble trascendencia del sujeto y el objeto implicada en la concepción constructivista de la revolución copernicana.

103 Los pasajes kantianos de la segunda edición de los *paralogismos* de la *KrV* son fundamentales para abordar en Kant la cuestión de la *realidad* de la apercepción trascendental, más allá de cualquier circularidad paradójica.

104 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 58 (trad. cast. 73).

105 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression», 239 (trad. cast., 130).

de las constituciones y de su suelo trascendental-antrópológico podría dar cuenta. Se trataría de un pensamiento que sería «en el mismo movimiento una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser».

De ahí que Foucault, esforzándose por desactivar el prejuicio antropológico, señale que las referencias a *nuestra* intuición en la *Critica* kantiana, no deberían ser leídas como «el signo de una antropología implícita», sino, antes bien, «como la prueba del régimen ya trascendental de nuestra reflexión»<sup>106</sup>. Con esta afirmación Foucault desliza una idea expuesta y detallada en el *Kantbuch* de Heidegger: las estructuras y los distintos aspectos de lo trascendental no supondrían, en origen, una teoría secreta del sujeto finito, y sólo hablarían -al margen de cualquier presuposición que, de un modo u otro, pusiera en juego la doble trascendencia del sujeto y del objeto- de un orden de posibilitación que asegura de antemano la referencia a los entes o a las cosas como tales cosas. De este modo el conocimiento trascendental cumpliría con las exigencias de la metafísica en su parte propiamente teórica, como conocimiento *a priori* del ser del ente. Y es que en el comprender ontológico se conoce el “qué es” del ente y:

(...) este “qué es” conocido referente al ente es aportado a priori por el conocimiento ontológico, antes de toda experiencia óntica, aunque debe servir precisamente a esta. Kant llama “sintético” al conocimiento que aporta el “qué es”.<sup>107</sup>

Tal es el asunto, y no cualquier otro, del conocimiento trascendental en Kant. Y es que, de acuerdo con su definición de la *Introducción* de la *KrV*, en A11-12/B25, “trascendental” no se predicaría de los objetos<sup>108</sup>, sino de un conocimiento *a priori*, cuya peculiaridad, frente a otras especies de dicho conocimiento (como el conocimiento moral o el matemático), estriba en que contiene una referencia a los objetos, más precisamente a «los objetos en general». De este modo el conocimiento trascendental, en su trascender, abriría de antemano (*a priori*) un ámbito en el cual, y sólo en el cual, podría tener lugar un encuentro con el ente (objeto), pues los conceptos *a priori* de un tal conocimiento bosquejarían «el conjunto de rasgos en que han de convenir todos los objetos y por los que un objeto es críticamente tal»<sup>109</sup>. Heidegger, si bien con su terminología propia, acierta con rigor sobre el significado de lo trascendental en Kant cuando señala que:

El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, es decir, al mismo tiempo, la constitución del ser del ente. Ésta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> FOUCAULT, Michel. *LQA*, 58-59 (trad. cast. 73).

<sup>107</sup> HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem der Metaphysik», 12 (trad. cast. 22).

<sup>108</sup> En el bien entendido de que, en Kant, no caben objetos trascendentales, sino sólo empíricos.

<sup>109</sup> NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. *Caminos de pensamiento*, Guillermo Escolar, Madrid, 2020, 112.

<sup>110</sup> HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 16 (trad. cast., 24).

El sentido ontológico de lo trascendental parece claro y no en vano Kant señala en BXVIII:

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica la marcha segura de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada a aquéllos.

En este contexto, no está de más recordar lo ya señalado: Kant denomina también, conforme a la tradición, a esa primera parte de la metafísica “ontología”, que, en los *Progresos*, asimilará explícitamente a la *filosofía trascendental*. A la vista de esto, creemos que no sería descabellada la afirmación de que lo implicado -si bien desde luego no explicitado ni desarrollado- en estos apuntes de curso de Foucault que evidencian la mentada operación de desactivación de la identificación de la temática de la finitud con la cuestión antropológica, no es otra cosa que la idea de lo trascendental como centro de una ontología crítica (no de una epistemología, ni de una teoría del conocimiento), muy pronto confiscada en el cuestionamiento antropológico, cuya tendencia sería propiciada, siempre según la lectura de Foucault en *LQA*, por el desplazamiento implicado en la cuarta pregunta de la *Lógica*.

Encontramos en el curso un modo de argumentar similar al que se aprecia en la referencia, ya analizada, «al régimen ya trascendental de la reflexión» en ese punto en que Foucault centra sus apuntes de un modo más específico en el tema kantiano de la *finitud de la intuición*:

Que la verdad adopte originariamente el sentido de algo dado no depende del hecho de que el hombre reciba su verdad como dada y, por ende, de que la condición de la verdad sea antropología, sino únicamente de [el hecho de] que la finitud es el sentido de ser de la verdad.

Por eso la finitud de la crítica tendrá por sentido la intuición en la forma de espacio y tiempo; la antropología la considerará como sensorialidad.<sup>111</sup>

Que el sentido -o la legitimidad- de la verdad esté en lo dado, es decir, no en la producción cierta de una «mente pura y atenta»<sup>112</sup> que, sin desfase posible, es identidad de ser y conocer, significa sólo que dicho sentido se halla en la *finitud*, no en la infinitud. O dicho de otra manera: que la forma de *iure* de la verdad es la verdad finita bajo las formas *a priori* del espacio y del tiempo, sin que ello presuponga que el espacio y el tiempo, como formas de la legitimidad de la

<sup>111</sup> FOUCAULT, Michel. *LQA*, 59 (trad. cast., 73-74).

<sup>112</sup> DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza, Madrid, 1989, 75.

verdad, sean formas internas a la subjetividad.<sup>113</sup> Y, por lo tanto, de ello no habría de seguirse de un modo necesario “un hombre” que «reciba su verdad como dada» o «que la condición de la verdad sea la antropología» o, aun, una interpretación de las formas de la receptividad en clave de la sensorialidad orgánica del sujeto humano, que habría de desplegar toda una serie de supuestos sobre la tesis kantiana de la receptividad que, en origen y como hemos tratado de mostrar, son ajenos a, y además profundamente incoherentes con, el planteamiento crítico kantiano: supuestos sobre una “mente” que ordena el material informe de las sensaciones, supuestos sobre el equipamiento orgánico-sensible de un determinado “sujeto”; supuestos, en fin, sobre “cosas en sí” que afectan a los “órganos de nuestros sentidos” (recordemos lo expuesto en el segundo apartado de este trabajo).

Nuevamente es el Heidegger lector de la *KrV* quien sustenta estas declaraciones. El autor alemán observa con mucha agudeza que Kant cifra la temática de la finitud mucho más en la *sensibilidad* que en la *sensorialidad*. De acuerdo con esta lectura, al tomar Kant la ruta del *intuitus derivativus* para determinar la finitud de la intuición (y, por tanto, la finitud del conocimiento), habría obtenido «por primera vez el concepto ontológico no sensualista de la sensibilidad»<sup>114</sup>, que abriría la puerta a la posibilidad de la consideración de una sensibilidad no empírica, sino pura y, con ello, a las implicaciones del *primado trascendental* del espacio y el tiempo como horizonte de sentido de la verdad. Así, si atendemos al modo en que Kant procede en su analítica de la finitud, llegaremos a percarnos de que la intuición humana es determinada como intuición sensible *no tanto por ser humana, cuanto por ser finita*. Por eso Kant dice «tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en espacio y tiempo al marco de la sensibilidad humana»<sup>115</sup>. Con ello, lo único que se nos está diciendo es que «nuestra forma de intuir se llama sensible por *no ser originaria*», no, en ningún caso, por verse afectada a través de ciertos instrumentos sensoriales. Que nuestra intuición no sea originaria (es decir, que sea derivada) significa sólo que a través de ella no se nos da la existencia del objeto, es decir, que no origina, ella misma, el objeto, sino que depende siempre de un algo irreduciblemente dado (si bien en el sentido fenomenológico precisado en el apartado segundo de este escrito), por lo que dicha intuición, permaneciendo siempre en los límites de la consideración de este fenómeno, comparecería siempre como afición y reconocimiento del objeto. Y es preciso notar que una intuición tal -dice Kant- corresponde a un *ser* «cuyo modo de existencia está en relación con objetos dados», es decir, a un *ser* no absoluto, sino dependiente de, y en referencia a, objetos ya dados; y según lo dicho: tanto por su intuición *como por su existencia*. De este modo, el análisis de la intuición finita, vedando la vía de la sensorialidad

<sup>113</sup> Tal sería la lectura foucaultiana de la cuestión kantiana de espacio y el tiempo en *La verdad y las formas jurídicas*, muy alejada de lo que se destila de estos apuntes en *LQA*. FOUCAULT, Michel. «Primera conferencia». En *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992, 19-20.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 27 (trad. cast., 32).

<sup>115</sup> KANT, Immanuel. *KrV*, B-72.

antropológica abriría al mismo tiempo a la consideración de las estructuras de trascendencia de una existencia como *ser en el mundo*:

La intuición humana no es “sensible” por ser afectada a través de estos instrumentos “sensibles”, sino al contrario: por ser finita nuestra existencia -existiendo en medio de lo que ya es ente y entregada a ello [cursiva nuestra]-, por eso ha de recibir necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciararse. Para poder transmitir el anuncio se necesitan instrumentos.<sup>116</sup>

Siendo así las cosas, lo que la intuición tornaría accesible de un modo primario no podrían ser cosas del tipo “colores”, “sonidos”, “oler”, “sabores” o “cualidades táctiles”, nada del tipo de lo que en la tradición ha podido entenderse como *cualidades secundarias* o *data* de sensación, cuya captación dependería de una determinada configuración orgánico-sensitiva del sujeto que conoce. Así, -explica Heidegger<sup>117</sup>- en el fenómeno, por ejemplo, una tiza, se me manifiesta una cierta coloración, dureza, porosidad e impenetrabilidad y, si ella cae al suelo, también una cierta sonoridad. Esta diversidad me es dada, ciertamente, a través de los sentidos, pero sin que, en ningún caso, en este nivel primario, ponga atención en cosas tales como “órganos sensoriales” -con sus funciones determinadas- o “datos de la sensación”. El color determinado es, aquí, el color de la tiza misma, el color *de la cosa*, completamente indistinta del blanco sentido como tal. Pues bien, en el marco de la *analítica* kantiana que, como sabemos, separa o aísla lo que se halla unido *in re*, aquello que corresponde en el fenómeno, es decir, en la cosa, a los “*data* de sensación”, en principio no percibidos como tales, es decir, el color, como color siempre de algo determinado (*Dingfarbe*), o la dureza, como dureza siempre de algo determinado (*Dinghärte*), etc., es lo que se llamará la *materia* del fenómeno. Esta no podría designar aquí un material, que acaso *tendría* un color determinado, sino lo *real mismo* o el contenido quiditativo (*Wasgehalt*) de la cosa. Ahora bien, de manera coherente con lo expuesto hasta este punto, esta materia no podría constituir una mezcla confusa, y tendría, por tanto, un *orden* propio y determinado. De momento sólo diremos que se trata de un orden no captable por la sensación, pero que, sin embargo, lo es de las *cosas mismas*. Hablamos, claro está, de los límites y de las relaciones espacio-temporales que gobiernan a todas las cosas en tanto que tales cosas; y, en relación a ello, Kant mostrará que en toda intuición hay ya siempre un *plus*, un algo más que lo dado en la pura sensación: hay, justamente, un *orden*. De ahí que la intuición, en tanto sensibilidad, y siempre según el registro ontológico en el que operan aquí sus consideraciones, no se halle primariamente caracterizada en Kant por la función de los órganos sensoriales, ni por los datos de los sentidos. De nuevo Heidegger señala:

Sensibilidad quiere decir: intuición finita, expresión que a su vez no significa en absoluto que lo que ella haga posible, en tanto modo

116 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 26 (trad. cast. 32).

117 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation von Kants...», 103-104.

posible de intuir, se limite a colores, sonidos, olores, sabores, cualidades táctiles. Los órganos de los sentidos sólo tienen una función posible en el conocer sensible factual, porque están fundados sobre la intuición sensible como tal, pero el intuir sensible, el *intuitus derivativus*, no es, a la inversa, el resultado del funcionamiento concomitante de los órganos de los sentidos. La intuición no es finita porque ella descansa sobre el funcionamiento de órganos sensoriales, al contrario, porque la intuición es finita los órganos de los sentidos son posibles en su funcionamiento<sup>118</sup>.

Esta cita de Heidegger, junto con las otras recién referenciadas del mismo autor, nos permiten apreciar la extrema cercanía de su interpretación con las declaraciones de Foucault en *LQA*, permitiendo además aclarar, más allá de cualquier divagación u ocurrencia más o menos feliz, el sentido preciso de sus apuntes -extremadamente crípticos- sobre Kant. Lo más propio de la sensibilidad en ambas interpretaciones de Kant es la intuición bajo el *primado trascendental* de las formas del espacio y el tiempo; un primado que impediría que sea el equipamiento fisiológico factual del hombre (digamos el respecto óntico) el que determine la comprensión trascendental (ontológica) de la sensibilidad como modo de intuir en el espacio y en el tiempo.

#### 4. La imaginación kantiana en *LQ4*

Entre los distintos desplazamientos que la intervención crítica provoca sobre el pensamiento clásico, Foucault concede especial relevancia -junto a los referidos a las nociones de totalidad y negatividad- a la revisión del *sentido de la imaginación*, de la que llega a decir que «es la obra propiamente dicha de la crítica»<sup>119</sup>. Así, si en el pensamiento clásico sólo era posible restituir el sentido de la imaginación a partir de un pensamiento infinito<sup>120</sup> que, en un mismo movimiento, fundaba la insuficiencia del juicio teleológico y la intervención en la historia humana de la

118 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation von Kants...», 86-87.

119 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast., 74). Esta afirmación supone una lectura de la *KrV*-que es también la de Heidegger en su libro sobre Kant- en la que la teoría del esquemátismo trascendental se convierte en el centro de aquella obra, lo que supone una consideración sesgada de la misma, que viene a privarla de su complejidad estructural y de su sentido, genuinamente práctico. No podemos entrar en este asunto. Baste señalar aquí que, si bien la problemática del esquemátismo constituye el centro del problema de la ontología, no es, en absoluto, el centro de la *Critica* misma. Sobre este asunto nos hemos extendido en DÍAZ MARSÁ, Marco. «De la transgresión de la experiencia o del sentido del carácter positivo de la cuestión crítica en Kant. Una discusión con Michel Foucault en torno al problema de la metafísica en su lectura de Kant» En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 11, 2021, 31-59.

120 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 39-41 (trad. cast., 53-55).«La filosofía clásica descubre la verdad del mundo en el plano de una naturaleza infinita para la que el hombre no tiene respuesta y en la que, como tal, no tiene lugar; [tesis de un entendimiento infinito]». La «significación trascendente» que tiene aquí la imaginación, la cual supone «dar a la sensibilidad todo el peso de una semántica de la revelación», impide una analítica de los límites de la razón, pero, con ello también, que una reflexión sobre el hombre se instale «en el horizonte de posibilidades de la reflexión filosófica». FOUCAULT, Michel. *LQA*, 40-41 (trad. cast., 54-55).

gracia divina, a partir de Kant la emergencia del *factum* de la finitud introducirá la exigencia de una explicación de la verdad por la vía de la síntesis y el primado trascendental del juicio. El nombre que el filósofo alemán reserva, no sin vacilaciones, para expresar el fundamento de una *constitución originaria* que no podría ser jamás -bajo condiciones de finitud- *creación (intuitus originarius)*, no es otro que “imaginación”. Este no designa tanto una nueva fuente de la verdad cuanto la *originariedad* de la síntesis de la sensibilidad y el entendimiento y, con ello -como su producto más peculiar-, la anticipación de la *figura* como condición de la verdad. En este marco, Foucault aludirá a la nueva función kantiana de la imaginación como fundamento de verdad trascendental en el conocimiento, haciendo notar su contrate con el pensamiento tradicional. En éste la restitución del sentido de la imaginación se hacía a partir de la tesis no cuestionada de un entendimiento infinito o de un pensamiento puro. En Kant, por el contrario, se invierten en cierta manera los primados y se inaugura una nueva ruta de consideración genuinamente trascendental del problema de la imaginación. De acuerdo con ella, el pensamiento puro se hace ahora depender de algo más originario que él, pues, en Kant, «la constitución del sentido del pensamiento puro se hace a través y a partir de la imaginación»<sup>121</sup>. Se aprecia, así, cuál es el nuevo problema que inaugura el pensamiento crítico: el asunto ya no es tanto el sentido -trascendente- de la imaginación, cuanto la constitución del sentido -finito- del pensamiento *a través y a partir de la imaginación*. En la investigación de esta constitución se halla implicado un pasaje que sólo cabe realizar en una dirección determinada, a la cual Foucault concederá, al igual que Heidegger en su curso sobre Kant, la condición de «relación primaria»<sup>122</sup>: *de la receptividad del ánimo a la espontaneidad del pensamiento*<sup>123</sup>. Ahora bien, dicho pasaje, en el que se halla en juego el “origen” del acto lógico de la formación de los conceptos exige -hace notar Foucault- una cohesión «en el nivel de la receptividad intuitiva» como condición de posibilidad de dicha formación, en última instancia dependiente, *en punto al contenido* -tal como vimos en el apartado 2-, de la intuición. Ello significa que la actividad sintética y, con ello, una cierta espontaneidad, habrá de operar, en primer término, no tanto *sobre* un diverso dado -al entendimiento-, sino ya *en la diversidad*, en el nivel mismo de la pluralidad de la intuición; y no sólo empírica, sino también y ante todo pura, es decir, *en el espacio y en el tiempo*. Kant podrá referirse así a una acción de síntesis que describirá como «efecto de la imaginación»<sup>124</sup>, una acción *que procura contenidos* y que debe ser el presupuesto y la condición de posibilidad de la reflexión, es decir, en este contexto, del *análisis*<sup>125</sup>.

121 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 60 (trad. cast.,75).

122 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 269.

123 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 60 (trad. cast. 75).

124 KANT, Immanuel. *KrV*, A-78.

125 «Antes de todo análisis de nuestras representaciones, estas tienen que sernos dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente en *lo tocante al contenido*. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce ante todo un conocimiento (...)» KANT, Immanuel. *KrV*, B-103.

Heidegger indicará, así, que: «la síntesis que nos preocupa es precisamente la que *pre-dá* (*vorgibt*) las diversas representaciones que deben ya necesariamente estar dadas para todo acto analítico de formación de los conceptos»<sup>126</sup>. Es preciso subrayar que en el nivel de consideración en que tratamos de situarnos, “síntesis” no podría significar lo que Kant llama *síntesis de reproducción de la imaginación*, bajo una consideración abstracta o analítica (esto es, al margen de su originaria relación con los otros modos o aspectos de la síntesis propiamente ontológica: la síntesis de aprehensión y la síntesis de reconocimiento), ni desde luego tampoco, como estamos viendo, la síntesis como la acción lógico-formal del entendimiento; y ni siquiera la síntesis como la *sinopsis pura* de la imaginación trascendental, esencia misma de la intuición pura, que Foucault llega a nombrar en su apunte sobre Kant<sup>127</sup>. Y es que el asunto en juego, cuando se trata de la verdad trascendental, no podría ser otro que la originaria unidad de esta sinopsis que pertenece a la intuición (y de la que Kant se ocupa en la *estética trascendental*) con la síntesis del entendimiento, es decir, una vez más, la *originaria síntesis de la intuición y el pensamiento puros*. Intentamos ahora precisar de un modo positivo esta síntesis. Kant dice en A-77: «Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente de una cierta manera recorrida, aprehendida (*aufgenommen*) y unida a fin de hacer de ella un conocimiento. A esta acción la llamo síntesis». Importa ya hacer notar que Kant no dice “a esta acción *del pensamiento*”, refiriéndose más bien a una acción de la imaginación - «*lo primero en lo que tenemos que prestar atención si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento*»<sup>128</sup>- en la que se trata de un procurar una diversidad de objetos dados, ciertamente en una forma pre-conceptual y, por ello, como un conocimiento «todavía toscos y confusos» que, sin embargo, «ha de afectar (...) al concepto de tales objetos»<sup>129</sup>. Se trata, así, de una suerte de «*donación primaria*», de la que «la síntesis debe ser constitutiva»<sup>130</sup> y que, en relación al entendimiento puro, no sólo como facultad de los conceptos, sino también del conocimiento, indica una suerte de pasividad interna a la unidad sintética. Así, por ejemplo, en relación a la intuición empírica, *vemos* un pino, un sauce o un tilo y, al compararlos, advertimos diferencias, en el tronco, en las ramas, en su configuración, etc. Ahora bien, si hago abstracción de sus diferencias y reflexiono sobre lo que ellos tienen

126 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 248.

127 «En cambio, en Kant la imaginación, en el nivel de la receptividad intuitiva, asegura su conexión bajo la forma de la *sinopsis*». FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast., 75). “Sinopsis” hace referencia aquí a lo captado de la intuición pura como totalidad unida cuyas “partes” son siempre limitaciones de sí misma. Se trata de una unidad previamente captada con la mirada en relación al conjunto de su multiplicidad: la totalidad de lo intuitivo en la intuición pura, que no tiene la unidad de la universalidad de un concepto, por lo que no puede surgir del entendimiento. Heidegger indicará que es una unidad previamente captada por la imaginación: «El “sin” de la totalidad del espacio y del tiempo pertenece a una facultad de la intuición formadora. La *sinopsis pura*, si constituye la esencia de la intuición pura, sólo será posible dentro de la imaginación trascendental; y esto tanto más, por cuanto esta última es, en general, el origen de todo lo “sintético”». HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 142 (trad. cast. 125).

128 KANT, Immanuel. *KrV*, B-103.

129 KANT, Immanuel. *KrV*, A-77.

130 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 274.

en común obtengo el concepto de árbol. Pero para que pueda tener lugar el acto de formación del concepto, es preciso que *veamos ya* un pino, un sauce o un tilo, una suerte de donación primera de la que la síntesis es constitutiva. En el nivel de la intuición empírica hay, pues, ya presupuesta una síntesis que no podría considerarse un producto del “entendimiento”, en sentido lógico-formal, pero tampoco trascendental. Por otra parte, por obra de esta síntesis la multiplicidad mentada me es dada como *simultaneidad*, como «dimensión en el seno de la cual podría después moverme de aquí a allá comparando»<sup>131</sup>; ella, pues, «se ofrece al interior de un *orbe* que puedo dominar con la mirada».

Ahora bien, esta síntesis ya no será empírica, sino «*pura* si lo diverso no está dado empíricamente, sino *a priori*»<sup>132</sup>. Pero la intuición pura de lo diverso, en su forma más general, es el *tiempo*. De acuerdo con ello, el tiempo podrá ser considerado un *efecto de la imaginación* y el producto de una síntesis que, tematizada en la reflexión analítica, dará lugar al concepto puro del “entendimiento” como regla de construcción de la objetividad en general en la pluralidad pura del “espacio” y del “tiempo”. Ahora bien, lo que constituye aquí el contenido y la significación del concepto puro del entendimiento no es el entendimiento mismo, ni su referencia a la pasividad de la intuición, sino la *síntesis pura*, es decir, la determinación trascendental del tiempo como originario horizonte temporal de la objetividad que funda la significación de las categorías.

De acuerdo con todo ello, en la intuición temporal pura se habrá de encontrar ya una *aprehensión pura*; mas, en este marco de análisis, no cabe aprehensión sin *reproducción*, ni esta, a su vez, sin *reconocimiento*. Con ello se trata de retomar lo que Kant presenta como las *tres síntesis*, cada una de ellas volcada a una de las dimensiones del tiempo (aprehensión-presente, reproducción-pasado, reconocimiento en el concepto-futuro), si bien en la forma de su unidad originaria. Así, la intuición del tiempo como diversidad no podría serlo de puros “ahoras” desprovistos de toda relación entre ellos, sino intuición de un horizonte que resulta de una espontaneidad no assignable al entendimiento, por obra de la cual toda intuición del “ahora” habrá de implicar un cierto (pre-)comprender por el que todo ahora se habrá de relacionar *a priori* con un “todavía no” (ahora) y con un “ya no” (ahora). Ahora bien, esta aprehensión en el ahora, que implica la retención (reproducción) y la anticipación (reconocimiento) es un *producto de una imaginación* no sólo pura, sino originaria, que implica, en atención a lo que es, el primado del esquema, tanto en relación a lo lógico como a lo sensible.

Foucault podrá señalar así que la imaginación, en Kant, se halla internamente unida al tiempo, no tanto por su contenido cuanto por su sentido.<sup>133</sup> Ahora bien, en este contexto, y tras lo analizado, “tiempo” no podría significar aquí “intuición pura”, sino justamente lo que Heidegger saca a luz en su lectura de Kant como

131 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 275.

132 KANT, Immanuel. *KrV*, B-103.

133 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast. 75).

“temporalidad originaria”, como horizonte ontológico-temporal de libre juego entre las dimensiones o éxtasis del tiempo. En este sentido y en atención a su diversidad de aspectos, la imaginación kantiana, acaso yendo más allá del propio Kant, se presenta en el apunte foucaultiano como el *tiempo originario mismo*. Nuevamente, por tanto, será Heidegger el que permite descifrar los apuntes foucaultinos sobre Kant en *LQA*. Así, en el marco de su interpretación señalará que «la síntesis imaginativa de la imaginación trascendental se halla (...) en sí relacionada con el tiempo»<sup>134</sup>; e igualmente observará que «debemos ir más allá de las palabras del propio Kant y añadir: la *imaginación* misma sólo es posible relacionada con el tiempo o, más claramente aún: la *imaginación* es *ella misma el tiempo* -en el sentido de este tiempo originario que nosotros llamamos *temporalidad*».

Para finalizar este trabajo, quisiéramos indicar que esta revisión de la imaginación llegará a deslizarse hacia los temas de una antropología fundamental, desde el momento en que, a partir de los olvidos del sentido –práctico- y del rendimiento de la intervención crítica kantiana (en orden por ejemplo al cuestionamiento radical de la comprensión tradicional del ser del sujeto como sujeto de conocimiento), la temporalidad originaria (que es el nombre que recibe la imaginación cuando se desactiva el lenguaje de la facultades humanas del conocimiento) será interpretada como la forma originaria para una instalación del sujeto en el tiempo (la forma de la subjetividad del sujeto), instalación que reenvía, como a su condición de posibilidad, a funciones de retención y protensión que no podrían tener su sede sino en ese mismo sujeto. Este deslizamiento, que es también el acabamiento de la *Critica*, se realiza desde el momento en que se introduce aquí una cierta circularidad y paradoja en la consideración de la subjetividad como instancia a la par constituyente y constituida. De ahí que Foucault, al mostrar el contraste entre el modo en que se establece la relación de la imaginación con el tiempo en el pensamiento clásico y en Kant, y tras señalar que la «imaginación está ligada en Kant al tiempo» y que en el pensamiento clásico –la imaginación- «le pertenece –al tiempo- en su contenido pero escapa a él por su sentido», llame la atención sobre una «versión antropológica»<sup>135</sup> de ese vínculo originario establecido por Kant, según la cual «el hombre, como sujeto de conocimiento va a aparecer en una solidaridad con el mundo en la forma de la finitud». Nos hallamos aquí ante el desplazamiento de la estructura de trascendencia en que consiste el *ser en el mundo* hacia su captura antropológica en la forma de un *mundo humano*. Este desplazamiento tiene lugar desde el momento en que, en esta versión antropológica del tema de la finitud, la imaginación, como originaria *facultas signatrix* que posibilita la significación, «no habla al hombre más que de él mismo»<sup>136</sup>.

134 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 341-342.

135 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 61 (trad. cast., 75).

136 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 61 (trad. cast., 76).

## Referencias bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2000.
- DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza, Madrid, 1989.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 2024, 69-95.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. «De la transgresión de la experiencia o del sentido del carácter positivo de la cuestión crítica en Kant. Una discusión con Michel Foucault en torno al problema de la metafísica en su lectura de Kant» En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 11, 2021, 31-59.
- FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Ehess/ Gallimard/Seuil, 2022 (trad. cast. CASTRO, Edgardo; MOREY, Miguel (eds.) *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso 1954-1955*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI España ed., Madrid, 2024).
- FOUCAULT, Michel. «Philosophie et psychologie» en *Dits et écrits* (I), Gallimard, Paris, 1994 (trad. cast. «Filosofía y Psicología» en *Michel Foucault. ¿qué es usted profesor Foucault?Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 40).
- FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris, 2008 (trad. cast. *Michel Foucault. Una lectura de Kant*. Trad. Ariel Dillon. Siglo XXI España, Madrid, 2010).
- FOUCAULT, Michel. «Préface à l'transgression». En *Dits et écrits* (I), Gallimard, Paris, 1994, 233-250 (trad. cast. «Prefacio a la transgresión». En GABILONDO, Ángel (ed.). *Michel Foucault. De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996, 123-142).
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 (trad. cast. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2004).
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Tel/Gallimard, Paris, 1999 (trad. cast. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Frost. Siglo XXI México, Mexico D.F., 1995).

- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983.* Gallimard/Seuil, Paris, 2008 (trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2011).
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas.* Trad. Enrique Lynch. Gedisa, Barcelona, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem der Metaphysik». En *Gesamtausgabe* (Band 3). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010 (trad. cast. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. FCE, México D.F., 1986).
- HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft». En *Gesamtausgabe* (Band 25). Vittorio Klostermann, Frakfurt am Main, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales.* Trad. E. García; Z. Szankay. Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Trad. Julia V. Iribarne. Prometeo libros, Buenos Aires, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón pura.* Edición bilingüe alemán-español. Trad. Mario Caimi. FCE, México D.F., 2008.
- KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff.* Trad. Félix Duque, epublibre titivillus, 2018.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición Bilingüe). Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999.
- LÓPEZ, Cristina. «Un filósofo en sus vísperas: Foucault y la cuestión antropológica». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969.* Akal, Madrid, 2024, 97-116.
- MARTÍNEZ MARZOÀ, Felipe. *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- MARTÍNEZ MARZOÀ, Felipe. «Kant». En *Historia de la Filosofía* (vol. II) (primera edición), Istmo, Madrid, 1973.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori». (Extracto de tesis doctoral) En *El fenomenismo kantiano. Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica*, Madrid, 1970.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. *Caminos de pensamiento*, Guillermo

Escolar, Madrid, 2020.

ORTEGA Y GASSET, José. «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología». En HEGEL, G. F.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 1989.

VUILLEMIN, Jules. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, PUF, Paris 1954.