

El problema de la modalidad en la crítica a la razón pura¹

The Problem of Modality in The Critique of Pure Reason

Alba JIMÉNEZ RODRÍGUEZ

Universidad Autónoma de Madrid

albajimenez47@gmail.com

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen:

El presente trabajo gira en torno a los conceptos de realidad y posibilidad pensados a partir de una aproximación a la trama categorial de la ontología kantiana. Dicha reflexión nos llevará a una consideración sobre la confrontación entre Aristóteles y Heidegger a propósito del problema de la posibilidad y de la repercusión que éste ejerce indirectamente sobre la polémica acerca de la relevancia del capítulo del *Esquematismo trascendental* en la *Crítica de la Razón pura* de Kant, que aboca finalmente en una oposición más profunda entre concepciones diversas sobre la tarea propia de la filosofía y, en términos generales, sobre la relación entre los conceptos de ser y tiempo.

Palabras clave: posibilidad, realidad, Aristóteles, Kant, Heidegger.

¹ Este artículo obtuvo el III Premio en el concurso del I Premio Revista de Filosofía Bajo Palabra para Jóvenes Investigadores organizado por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra con motivo del I Congreso Internacional de Filosofía Bajo Palabra – UAM “Reflexiones para un mundo plural” celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Centro Conde Duque del 21 al 15 de noviembre 2011.

Abstract:

The purpose of this paper is to reflect on the concepts of reality and possibility on the basis of a study of the categorial display of Kant's modal Ontology. This reflection will take us to a consideration of the confrontation between Aristotle and Heidegger regarding the problem of possibility which leads to a deeper opposition between the relevance of the Chapter on Transcendental Eschematism in Kant's Critique of Pure Reason; diverse conceptions of the specific task of Philosophy or, more generally, the relation between the problem of being and the problem of time.

Keywords: Possibility, Reality, Aristóteles, Kant, Heidegger.

Abordar el problema de la temporalidad en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant desde el punto de vista de la ontología modal, obliga a pensar sobre lo real, lo posible y lo necesario y, en realidad, no sólo sobre esta última terna de funciones lógicas sino también sobre el concepto de realidad y posibilidad en un sentido más amplio que abarque los distintos estratos y horizontes de comprensión abiertos en el seno de la problemática kantiana. Tratándose de la primera *Crítica* del regiomontano, vendrá a nuestra cabeza, tal vez, la fórmula repetida por doquier que nos invita a regresar una y otra vez en el proceso de conocimiento a sus condiciones de posibilidad. Inevitablemente, pensaremos en las categorías de la última tríada: *Wirklichkeit-Möglichkeit-Notwendigkeit*, o de los juicios que las preceden: problemáticos, asertóricos y apodícticos. Como clave de interpretación del problema mencionado, mantenemos suspendida la afirmación que hiciera Heidegger, a propósito de la definición de la propia fenomenología –en el marco de las consideraciones metodológicas que encontramos en los inicios de *Ser y Tiempo*– a saber: que “más alta que la realidad, está la posibilidad”¹.

Respecto del primero de los términos, la realidad, salta también a la vista la aparente ambigüedad, rápidamente desanudada por Heidegger y otros, entre la primera categoría modal mentada y la primera categoría del título de la cualidad: *Realität* que, en principio, algo parece querer decir de la realidad de los fenómenos. En Kant, realidad y efectividad aparecen claramente distinguidas.

El término latino “*reale*” con el que se emparenta la primera categoría de cualidad (*Realität*) hace referencia a la *quiditas* de una cosa, al contenido material de la experiencia o a sus condiciones de posibilidad. Se distingue en este sentido de la *Wirklichkeit*, categoría de modalidad que mienta más bien la realidad efectiva o la existencia de algo, de una *realitas*, con la que la tradición posterior vierte también el término realidad. Esta “posibilidad” material, opuesta a las condiciones formales espacio-temporales, y, naturalmente, también distinta de la posibilidad modal o *Möglichkeit* denota la constitución entitativa de las cosas, sus determinaciones esenciales (*determinatio positiva et vera*, dirá Wolff). No tiene nada que ver, por tanto, con la existencia de las cosas en el mundo sino, más bien, con la manera en que el conjunto de notas o predicados corresponden a su sujeto de inhesión².

Conocemos un sentido en el que Aristóteles vincula el concepto de posibilidad al de materia. En *Met.* VIII, 7, 1032 *a* afirma: “Todo lo hecho por naturaleza o por el arte tiene materia, porque todo lo que se está haciendo es capaz (*δύνατον*) de ser o de no ser; ahora bien (lo que puede ser y no ser) es en cada uno la materia”³.

1 Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. de José Gaos, F.C.E., México, 1951, p. 48.

2 “En el latín de Leibniz, por ejemplo, –apunta Marzoa– una *res* o un *ens* es un *possibile* y se distingue perfectamente de un existente, cosa que los intérpretes no siempre han visto con toda claridad”. Martínez Marzoa, F., *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 94.

3 Aristóteles, *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

El concepto de lo real así entendido sigue siendo relevante en la discusión en torno al concepto de posibilidad. Hablaríamos aquí de una posibilidad material. El concepto de lo real en este sentido, y vinculado a la primera categoría de cualidad, tiene su desarrollo y continuidad en Kant en el principio de las *Anticipaciones de la percepción*.

Como principio del entendimiento, las *Anticipaciones de la percepción* son funciones que explican cómo los objetos del conocimiento se presentan al sujeto sometidos a ciertas reglas. Su carácter puro justifica que sirvan de base incluso a las primeras leyes en torno a las cuales se articula nuestro conocimiento de la naturaleza. El sistema de los principios nos informa de la aplicación de las categorías esquematizadas a los fenómenos en sus diversas formas de presentarse. Dichas anticipaciones desarrollan aquello mentado en el esquema de grado. El esquema es un elemento híbrido mediador entre el concepto y la intuición, que hace posible la aplicación de nuestras categorías a la multiplicidad fenoménica o, dicho de otra manera, la subsunción de las particularidades que recibimos en nuestro conocimiento del mundo bajo funciones lógicas universales. En la primera *Crítica* aparece definido como “determinación trascendental del tiempo”⁴. Como tal determinación, el esquema de grado nos informa del contenido del tiempo, de cómo este es por así decir llenado. La fórmula escogida por Kant en la primera edición para la formulación de tal principio es la siguiente:

El principio que anticipa todas las percepciones en cuanto tales es como sigue: en todos los fenómenos, la sensación –y lo real que a ella le corresponde en los objetos (*realitas phaenomenon*)– posee un magnitud intensiva, es decir, un grado⁵.

La ley comienza refiriéndose a los fenómenos (*die Erscheinungen*). En relación con lo que aquí nos concierne, llama la atención, por el momento, la equivocidad con la que Kant señala aquello que puede ser objeto de la sensación. Si además lo comparamos con otros pasajes de la *Crítica*, sobre todo de la *Estética trascendental*, comprobamos que nos afectan los fenómenos, pero también las cosas (*Dinge*), las representaciones, el objeto trascendental o, según queda sugerido en la prueba de las Anticipaciones, de acuerdo a su posición dinamicista, fuerzas en relación a las cuales las sensaciones serían sus efectos.

A continuación, nos habla de la sensación. En el comienzo de la *Doctrina trascendental de los elementos*, Kant anticipa una definición de sensación: “El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados, se llama sensación”⁶. Aquello de la representación que corresponde a la sensación, añade Kant, es la materia del fenómeno. Recordemos ahora la definición de *Met. VIII, 7*: “lo que puede ser o no ser, decía, Aristóteles, es la materia”.

“... La sensación y lo real que a ella le corresponde en los objetos...” añade Kant. La *realitas phaenomenon* es el primer contenido del fenómeno, el conjunto de propiedades que hacen de tal cosa, tal cosa y que, bajo cierta hechura formal (espacio-temporal) es la condición de posibilidad de que “algo” se haga efectivamente existente. Lo que distingue a una magnitud intensiva de otras magnitudes es que su captación tiene lugar de una vez. Es decir, cada vez que captamos un “esto”, toda vez que aparece siempre como una entidad mensurable, debe poseer un contenido *quiditativo* que se presenta con un grado determinado de intensidad. Pero dicha intensidad no es captable por la adición sucesiva de sus partes, sino en una intuición aislada que ocurre en cada percepción de una vez.

4 El término empleado por Kant es “*transzendente Zeitbestimmung*” KrV (A138/B177). En la traducción de Mario Caimi, se sugiere la posibilidad de traducir este término por “determinación trascendental temporal” para subrayar que no es propiamente el tiempo el objeto o sujeto de las determinaciones (según se interprete el genitivo) sino intuiciones empíricas posibles.

5 Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Pedro Rivas, Alfaguara, Madrid, 2002, p. 203 (A166/B207).

6 KrV (B34/A20).

Todo grado contiene una serie de elementos ordenados de mayor a menor pero lo esencial del mismo es que se trata de elementos con un contenido determinado, que son captables de manera instantánea, no sucesiva; como una unidad, no como un complejo ordenado de partes en relación a un todo. Por lo demás, el término magnitud en Kant, tiene un sentido muy concreto. Que los fenómenos de la naturaleza sean magnitudes, significa sencillamente que poseen una forma que es aprehendida mediante intuiciones espacio-temporales y, en esa medida, deben representarse a partir de la misma síntesis que articula el espacio-tiempo, esto es, mediante una síntesis en la que la multiplicidad homogénea es reunida como una unidad.

Este principio, resulta a primera vista extraño: en virtud de él, descubrimos una característica a priori de lo real (el hecho de que posee un grado, una magnitud extensiva o un contenido que corresponde al respecto material de los fenómenos). Sin embargo, se refiere al aspecto empírico de los fenómenos que, por definición, supone un elemento a posteriori en la construcción de la experiencia. Resulta desde luego paradójico que el sujeto se anticipe a los fenómenos con un saber sobre algo dado ante lo cual, en principio, sólo cabría un acto ligado a la receptividad. Kant se inspira en el término *προλεπσις* para ilustrar el carácter de la anticipación: “Todo conocimiento mediante el cual puedo determinar y conocer a priori lo perteneciente al concepto empírico puede denominarse anticipación, y este es indudablemente el sentido en el que usaba Epicuro la expresión *προλεπσις*”⁷. La *προλεπσις* es uno de los criterios de verdad establecidos en el Canon. El influjo de sensaciones precedentes permite que cuando nos enfrentamos a nuevos objetos de conocimiento hayamos, de algún modo, memorizado su *τύπος*, su forma esencial y podamos anticipar cierto saber sobre dichos objetos que nos procuran un conocimiento cierto sobre los mismos. La función de la *προλεπσις* es justamente informarnos de que algo es, sin poder dar cuenta de qué cosa concreta sea dicho objeto de conocimiento. Es una prenoción que nos indica que el objeto que se nos enfrenta ha de tener una *μορφή* determinada⁸. Nada más acorde, por cierto, con la descripción del pensar matemático en la obra de Heidegger. Conocer es siempre de algún modo re-conocer. Dicha prenoción, no consiste en modo alguno en una interpretación o visión parcial de la realidad sino que es un dato originario que se da por necesidad en todo conocimiento verdadero. Pero lo que se anticipa no es la cualidad concreta de lo real, sino la condición misma de posibilidad de que lo real posea ciertas cualidades. Con independencia de qué contenidos materiales concretos caractericen a lo real, sabemos que los fenómenos tendrán un grado de influencia sobre los sentidos, una cierta intensidad que nos informará del *quid* con el que el tiempo es llenado. En realidad, el método de la física funciona exactamente así: los científicos anticipan un cuerpo de teorías y se sirven de un conjunto de instrumentos en sus mediciones de lo real que modifican y modelan la realidad a observar, de antemano, conforme a sus propias expectativas. En pureza, no existe un fenómeno físico antes de ser medido y calculado. No puede de hecho observarse sin un cuerpo teórico suficientemente sólido que nos permita anticiparnos a lo real.

Habrá que esperar a los *Postulados del pensar empírico en general* para ver cómo Kant articula los sentidos de lo posible y lo real, en el sentido de *wirklich*.

⁷ *KrV* (A167/B209).

⁸ “La prolepsis, dicen los epicúreos es como una comprensión (*katálepsis*), una opinión recta, un pensamiento (*énnoia*), una noción general que está en nosotros como un recuerdo (*mnéme*), de lo que muchas veces se nos ha presentado desde fuera. Por ejemplo, aquello que se me está presentando de esta manera es un hombre. Porque en el momento mismo en que se dice hombre, gracias a la prolepsis, se piensa, al mismo tiempo, en su imagen genérica (*typos*), según las sensaciones que antes se han tenido. Para todo hombre, pues, aquello que es primeramente significado en él se nos presenta como evidente. Y nosotros no podríamos llevar adelante investigación alguna, si no tuviéramos ya de antemano algún conocimiento”, Diógenes Laercio (X, 33) en Lledó E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Montesinos, Barcelona, 1987.

Se trata en esta sección de “Postulados” (como los axiomas, constituyen, según Aristóteles, uno de los principios no susceptibles de demostración) del “pensar empírico” (extraña fórmula también si pensamos en la distinción tajante establecida entre facultades del conocimiento)⁹. Según nos enseña la *Crítica de la Razón Práctica*, en un postulado, a diferencia de una hipótesis o de un mero supuesto, la existencia del objeto en cuestión depende del propio acto de ser postulado. Es preciso, entonces, vivir *como si* Dios existiese o *como si* nuestro alma fuera inmortal para que la realización del bien sea si quiera posible. El hecho de que se trate de postulados justifica que en este caso no haya propiamente una prueba, como sucede con el resto de principios del entendimiento puro sino una “explicación” (*Erläuterung*). Como principios modales, tratan de restringir los conceptos de posibilidad, facticidad y necesidad a su uso empírico: expresan, como se ha insistido una y otra vez, la relación del objeto con el entendimiento en su uso empírico. En esto radica el hecho de que nos hallemos ante una síntesis metafísica o subjetiva: lo que está en juego no es la relación entre los fenómenos sino el propio enlace de los fenómenos con la facultad de conocer. Los postulados, entonces, no sólo no pueden ser objeto de demostración sino que dan cuenta de la manera como puede tener lugar la propia construcción del objeto en la experiencia

En el primer postulado se afirma lo siguiente:

1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es posible¹⁰.

En efecto, podemos contar de antemano con una regla que indique que tal suceso A debe preceder a tal suceso B o que todo objeto que nos salga al encuentro debe tener cierta magnitud intensiva o extensiva pero todavía queda por demostrar que dicha regla se halla en conexión con determinada multiplicidad fenoménica; que hay un objeto determinado al que puede aplicarse cabalmente. Este es el sentido del primer esquema de modalidad: la concordancia de la síntesis de las distintas representaciones con las condiciones del tiempo en general. Desde el punto de vista de la metafísica racionalista dogmática que Kant pretende combatir, para que un objeto posible devenga real es necesario añadirle un suplemento, el llamado *complementum possibilitatis* y, en cuanto a su posibilidad, es suficiente con que no incurra en contradicción. Para Kant, sin embargo, como queda de manifiesto en su crítica al argumento ontológico, la realidad en el sentido de *Wirklichkeit*, no añade nada a la *realitas* o al contenido lógico de un predicado. La facticidad pone en relación nuestra capacidad de representación con un *quid* presente en la sensación. Este es el sentido de la referencia a las condiciones materiales de la experiencia referidas en el segundo Postulado:

2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real¹¹.

Por lo que respecta al tercer Postulado sobre la necesidad, la existencia del objeto ya no queda circunscrita a unas coordenadas espacio-temporales concretas como en el caso de la realidad efectiva, sino que se trata de la existencia del objeto en todo tiempo. La realidad debe aquí ajustarse a la unidad de la experiencia en general:

3. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) necesario¹².

9 *KrV* (A218/B266).

10 *KrV* (A218/B266)

11 *KrV* (A228/B266)

12 *KrV* (A228/B266)

De nuevo hay un distanciamiento respecto de la concepción de la posibilidad de la tradición racionalista que Heidegger interpreta como limitada al ámbito de lo que se puede o no se puede pensar. Desde luego, en la lectura de Kant, se produce un giro en la propia manera de comprender las relaciones entre el ser y el pensar. El horizonte del “así como”, en este sentido, marca la dirección de una nueva comprensión del propio concepto de verdad como adecuación¹³.

Consiguientemente, solo por el hecho de que estos conceptos expresan a priori las relaciones de las percepciones en cada experiencia conocemos la realidad objetiva de los mismos, es decir, su verdad trascendental, y la conocemos con independencia de la experiencia, aunque no con independencia de toda relación con la forma de una experiencia en general y con la unidad sintética¹⁴.

Desde esta verdad trascendental, los Postulados regresan a sus condiciones subjetivas de posibilidad, marcando la dirección de la concordancia desde la forma general de la experiencia hasta los objetos de conocimiento. En los demás principios puros del entendimiento se partía, en dirección inversa, de reglas generales que posibilitan e imponen el cómo de las experiencias concretas.

Retomando el problema inicial, la pregunta por lo real, lo posible y lo necesario al hilo de la fórmula heideggeriana según la cual más alta que la realidad está la posibilidad recalamos en un pasaje en el que la cuestión adquiere nuevos tintes a propósito de la relación entre la deducción trascendental de las categorías y el capítulo del esquematismo.

Aunque parece claro que la teoría del esquematismo es descubierta a partir de la reflexión sobre los mismos problemas planteados en la Deducción, resulta más complicado precisar qué tipo de relación existe entre ambos. El problema de la aplicación (*Anwendung*), como vemos, es un ejemplo de este núcleo de problemas comunes a ambos capítulos. El esquema es definido como una condición de la aplicación de las categorías a la multiplicidad fenoménica pero también, el problema de la deducción y de la validez objetiva de las categorías es planteado en términos de aplicación¹⁵.

En la medida en que ambos capítulos comparten la preocupación de fundamentar la validez de nuestras representaciones a partir del concepto de aplicación, es preciso precisar hasta qué punto hay una diferencia sustancial en el objeto material de ambas. Algunos autores consideran que el esquematismo en esencia, tiene un carácter redundante respecto de la Deducción trascendental porque en último término cada esquema no es sino el ejemplo de una aplicación en concreto para cada concepto o tríada de conceptos puros¹⁶. Bajo este punto de vista, alguna de las formas en que Kant define el esquema, pueden encuadrarse dentro del marco de problemas y soluciones presentes en la Deducción trascendental. Por ejemplo, en el párrafo recién mencionado de la Deducción, Kant hace una alusión directa al sentido interno que conecta con la explicación del esquema como determinación trascendental del tiempo. Sin embargo, algunos puntos originales de la doctrina del esquematismo como el carácter del esquema como *tertium quid*, quedarían difuminados ante la posibilidad de establecer una equiparación directa y cerrada entre ambas doctrinas. Respecto a la consideración del esquema como elemento mediador entre intuición y concepto, el argumento

13 Ver Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.

14 *KrV* (A221/B269)

15 “... desde el momento en que hay en nosotros cierta forma de intuición a priori basada en la receptividad de la facultad de representación (sensibilidad), el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad, determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la *intuición sensible a priori* como condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición (la humana). De esta forma, las categorías, como meras formas del pensar, obtienen, pues, realidad objetiva, es decir, aplicación a objetos dados en la intuición...”. *KrV* (B150)

16 Curtius. E. R., “Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung”, *Kant Studien* 19 (1914), pp. 338-366.

de Curtius, por ejemplo, se asienta sobre un paralelismo anterior en el que conceptos puros y esquemas trascendentales aparecen indiferenciados. Si esquemas y conceptos, en su condición de reglas, desempeñan la misma función, no quedaría justificada la inserción de un término medio que, como el esquema, jugara su propio papel en la construcción del conocimiento. Si Curtius tuviera razón, el capítulo del esquematismo dependería esencialmente de la deducción, donde se sientan las bases del problema de la aplicación de las categorías a los conceptos y su función propia consistiría en desempeñar una mera labor subsidiaria que, a partir del propio eje categorial no haría sino extraer las consecuencias implícitas de la aplicación concreta de los conceptos al mundo sensible. Esta tesis, choca de inmediato con la importancia capital otorgada al esquematismo por ejemplo por Heidegger y, por el propio Kant, a juzgar por algunas declaraciones donde, como en el parágrafo 34 de los *Prolegómenos*, se refiere al esquematismo como a una doctrina indispensable (*unentbehrliche*). Planteado el problema en términos de facultades, resulta más urgente subrayar la especificidad del capítulo del esquematismo en relación con el descubrimiento de la imaginación y el papel que desempeña fundamentalmente en la primera edición de la *Crítica*.

Léo Freuler establece un criterio lógico para distinguir la naturaleza del Esquematismo y de la Deducción. Conforme a este criterio, llega a la conclusión de que la Deducción tendría un carácter problemático y el esquematismo un carácter asertórico:

Ist nun in logischer Hinsicht der Verstand (im engeren Sinne) das Vermögen der problematischen und die Urteilskraft das Vermögen der assertorischen Urteile, so kann man diese Merkmale auch auf die diesen beiden Vermögen entsprechenden transcendentalen Lehren übertragen, so dass die transcendentalen Deduktion irgendwie problematischen Charakters, der Schematismus hingegen assertorischen Charakters sein muss¹⁷.

La propuesta de Freuler toma como base una nota al pie de la sección segunda de la *Análitica de los conceptos* en la que Kant pone en correspondencia su división tripartita de las facultades de conocimiento con los juicios de modalidad. “Como si el pensar fuese en el juicio problemático una función del *entendimiento*; del *Juicio* en el asertórico y de la *razón* en el apodíctico”¹⁸. Dicha diferencia entre los juicios da lugar a diferentes modos de atribución o formas en las que el predicado es vinculado al sujeto. En el primer caso, el predicado puede afirmarse o negarse del sujeto, esto es, pueden atribuirse características contradictorias a un mismo sujeto teniendo lo enunciado el carácter de lo posible; en el segundo de lo real y en el tercero de lo necesario. Conforme a esta equivalencia, es por lo pronto coherente seguir afirmando que en la Deducción se trata de mostrar la posibilidad de la validez objetiva de las categorías, es decir, el hecho de que los conceptos pueden referir con sentido la multiplicidad fenoménica. En el Esquematismo, por el contrario, se afirma de manera definitiva que tal o cual categoría es aplicada de manera unívoca a un fenómeno que sólo puede subsumirse bajo dicho marco conceptual a priori.

La demostración vinculante en el seno de la Deducción trascendental sobre la legitimidad de la referencia de las categorías a los objetos de la experiencia no puede fundarse en las representaciones o en las capacidades en las que se asientan las distintas operaciones lógicas, ya que son en ellas mismas las que están en cuestión. Es preciso que el camino de la prueba venga trazado desde los objetos sensibles mismos. En esto radica la peculiaridad de las categorías modales así como de los *Postulados del Pensar empírico en general* que procuran el cierre del sistema. En su respecto objetivo, el resto de principios puros del entendimiento (*Axiomas de la intuición*, *Anticipaciones de la percepción* y *Analogías de la experiencia*), emprenden su prueba desde las condiciones del entendimiento en su uso empírico para descender a los sucesos concretos del mundo natural. En el

17 Freuler, L., “Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft” *Kant Studien* 82 (1991), p. 402.

18 *KrV*(A76/B102).

caso del principio modal, no se trata de la adecuación del pensamiento a las cosas sino de recorrer el regreso desde los propios sucesos naturales, entendidos como un *factum* hasta sus condiciones de dación (*adaequatio rei ad intellectum*).

La discusión en torno a la preeminencia de la Deducción sobre el Esquematismo es relevante porque, de otorgar credibilidad al pasaje mencionado, la solución a esta polémica que aparentemente tiene un carácter secundario y ornamental, resultaría decisiva para repensar el diálogo que la tradición contemporánea ha establecido entre Aristóteles y Heidegger a propósito de la relación entre la posibilidad y la realidad. No olvidemos que la inversión de la tesis aristotélica realizada por Heidegger surge en el contexto de una reflexión sobre el propio estatuto de la fenomenología. En realidad, por mucho que Heidegger hubiera consagrado innumerables trabajos al estudio de Aristóteles, sus interpretaciones del mismo se llevan a cabo siempre desde el horizonte de la fenomenología y con la vista puesta en el ejercicio propiamente de “destrucción”, esto es, desde la reconducción de la atención por el ente al descubrimiento del ser, tras la consiguiente “reducción” y el examen de los límites, prejuicios y posibilidades que se esconden tras las tesis del Estagirita y la lectura que desde la historiografía tradicional se han destilado de las mismas. Lo que presentamos como un conflicto en torno a los conceptos de realidad y posibilidad (*ἐνέργεια* y *δύναμις* en la lengua de Aristóteles) lleva acompañado también un modo de entender la propia filosofía. La delación de la concepción aristotélica pasa por el privilegio otorgado por éste a la presencia. El estudio del ser en cuanto ser es deudor de la filosofía platónica en el sentido de que el grado máximo del ser aparece vinculado a una realidad estable y permanente. Este hecho impediría la comprensión de la unidad esencial entre el ser y el tiempo, que sin embargo Kant, en su consideración de la relación entre la apercepción trascendental y la autoafección del yo sí es capaz de percibir. Una de las razones que llevaron a Heidegger a detenerse en el pensamiento de Aristóteles o Kant es, sin duda, la búsqueda de la comprensión de la estructura unitaria del sujeto basada en la temporalidad: en el libro VI de *Et. Nic.*, *θεωρία, ποιησις* y *πρασις* no consiguen su enraizamiento en base a la temporalidad. La comprensión aristotélica, presa todavía del olvido de la cooptenencia esencial entre ser y tiempo, puesta de manifiesto en su concepción del tiempo como lo contado del movimiento y por tanto, dependiente del concepto de sucesión que impide un acceso auténtico al fenómeno de la temporalidad, lleva indefectiblemente a la primacía del acto sobre la potencia y del *Möglichsein* (ser posible, posibilidad indeterminada) sobre el *Seinkönnen*.

Para terminar, entonces, sugerimos una reinterpretación del conflicto trazado en torno a una cuestión, decíamos, casi secundaria, como es la relación entre la Deducción de las categorías y el capítulo del Esquematismo trascendental como el síntoma de una oposición más profunda entre dos modos de entender la posibilidad y, con ella, el quehacer de la filosofía. En primer lugar, contamos con un concepto de realidad como actualización posible de una posibilidad primera que es negada en la propia operación de actualización. Desde este punto de vista, esquematismo y deducción trascendental vendrían a ser haz y envés del mismo proceso de aplicación de las categorías a la multiplicidad sensible. Su tarea fundamental vendría a ser en esencia redundante. La deducción delinearía la forma en general en que la operación de subsunción puede tener lugar; daría cuenta de la posibilidad de que los conceptos refieran en general a objetos de la experiencia. El esquematismo, de ahí su carácter asertórico, establecería cuál es el procedimiento *in concreto* según el cual los conceptos puros, por ejemplo, de cantidad, pueden decir algo sobre la experiencia, a saber: bajo la determinación numérica que impone el tiempo entendido como serie y define a los objetos de la naturaleza como magnitudes extensivas. La función primordial del esquema, en este sentido sería el de un procedimiento de la imaginación para llevar a cabo esa labor de aplicación. Y, en consonancia con esto, lo que se hace visible es la división entre dichos conceptos y la multiplicidad sensible que es subsumida bajo ellos y la correlativa división entre sensibilidad y entendimiento, receptividad y espontaneidad, estética y lógica o realidad subsistente y devenir,

en términos platónicos. De acuerdo a dicha metafísica dualista, la consideración del tiempo caería del lado de lo sensible, del devenir y, en la medida en que este carece de la presencialidad y estabilidad de la idea, habría de ser negado en tanto no se deja apresar categorialmente. El acaecer, como en el libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, siempre remite a su causa o principio. Y la tarea de la filosofía sería poder dar cuenta de dicha realidad sustancial.

Por el contrario, si el acento queda puesto sobre una posibilidad no fundante, no la posibilidad potencia sino el ser-posible, la posibilidad “que conteniendo todo en sí, no está determinada a nada, estándolo a todo”, la labor de la deducción no ha de ser considerada problemática respecto del esquematismo, entendido como una posición ulterior en la que se decide la forma que tomará (aquí funciona el esquema pasado-presente-futuro) el esquema en concreto, definido entonces como una mera condición de aplicación. Si la posibilidad no se concibe como mera condición para la ulterior determinación, si no se entiende en su necesidad de ser negada en favor de una instancia más alta, la de la realidad, nace otra posibilidad de hacer filosofía, “otro comienzo” donde lo que sucede, no remite necesariamente a su principio o porqué sino que se conserva en su $\theta\acute{\alpha}\upsilon\mu\alpha$ y el devenir deja de ser tomado como si tuviera un estatuto ontológico deficitario respecto del ser. Muy al contrario, el tiempo trata de romper la división radical entre los dos mundos de la metafísica clásica y recobra toda su importancia. Desde el punto de vista de la arquitectónica kantiana, deja de bascular sobre uno de los dos polos de la división, es decir, el de la estética trascendental. Ya no es exclusivamente, la forma del sentido interno o una forma a priori de la sensibilidad sino lo que une y separa a la sensibilidad del entendimiento. Lo que importa ahora no es la división radical entre una estética y una lógica en el seno de la *KrV* sino sus mecanismos de mediación y articulación. El esquema, en ese sentido, ya no es un mero producto de la imaginación en el contexto de la aplicación de las categorías a sus objetos, sino una determinación trascendental del tiempo y, será bajo esta acepción y no otra, desde la cual habrá que interpretar los diferentes sentidos en que Kant presenta el esquema, ese *tertium quid* entre ambos polos. Esta es la forma en que desde la fenomenología se ha interpretado la labor del tiempo y subsidiariamente, de la maquinaria del esquematismo (bien diferenciada de la Deducción). En lugar de fijar el acento en la división, la interpretación heideggeriana de la filosofía kantiana, da su relevancia no a la separación entre las dos fuentes del conocimiento sino a su desconocida raíz común. Así la fenomenología se presenta como un pensamiento de la posibilidad y simultáneamente, como la más propia “posibilidad del pensar”¹⁹.

19 “¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Esta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan solo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Solo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio”. Heidegger, M., *Mi camino en la fenomenología en Tiempo y ser*; trad. de Félix Duque, Tecnos, Madrid, 2000.

Bibliografía

- Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.
- Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, traducción de Vidal Peña, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Curtius, E.R. „Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Philologische Untersuchung“, *Kant Studien* 19 (1914), pp. 338-366.
- Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, traducción de Patricio Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1995.
- , Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en *Staccato* (programa televisivo de *France Culturel*), del 6 de julio de 1999, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Edición digital de *Derrida en castellano* (www.jacquesderrida.com.ar).
- Freuler, L., *Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft*, KANT STUDIEN 82 (1991).
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1951.
- , *Mi camino en la fenomenología en Tiempo y ser*, traducción de Félix Duque. Madrid, Tecnos, 2000.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Traducción de Pedro Rivas, Madrid, Gredos, 2011.
- Lledó E., *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Montesinos, Barcelona, 1987.
- Martinez Marzoa, F., *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Vitiello, V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Urbino, Argalia, 1976.