

CIENCIA Y METAFISICA A LA LUZ DEL "ESQUEMATISMO" DE KANT

Lucy Carrillo Castillo

"Desde que la razón humana piensa, o, mejor, reflexiona, no ha podido prescindir de una metafísica. La idea de esa ciencia es tan antigua como nuestra razón". (A 842-B 870).

RESUMEN

De que manera se pueden poner en concordancia dos elementos tan heterogéneos como son las intuiciones empíricas y los conceptos puros del entendimiento, es el problema que Kant resuelve con la doctrina del "Esquematismo". Destacar la evidente importancia de este capítulo de la Crítica de la Razón Pura es del todo innecesario.

Pero, más allá de que aquí nos encontramos con la mera indicación inapelable de los límites del ámbito de la experiencia científica, hallamos que el propósito que guía al "Esquematismo" es, precisamente, el de vislumbrar el territorio donde la metafísica funda su domicilio definitivo.

INTRODUCCION

Presentamos aquí nuestra lectura del "Esquematismo", intentando destacar el significado esencial de este brevísimo capítulo en el contexto de la crítica de la Razón Pura, como también las consecuencias que tiene para la configuración misma de toda la filosofía kantiana.

Como punto de partida de esta reflexión queremos llamar la atención sobre lo que Kant mismo consideró como la más apta idea para presentar su crítica de la Razón Pura. Nos referimos a la cita de Francis Bacon que le sirve de epígrafe, a la que justamente, cuando abordamos el estudio de esta obra, nunca prestamos atención: . . . "Deseamos que la cuestión aquí tratada no sea considerada como mera opinión, sino como una obra, y que se tenga por cierto que no sentamos las bases de alguna secta o alguna idea ocasional sino las de la utilidad y dignidad humanas. . ."

Desde este punto de vista, la intención de Kant es hacer "un llamamiento a la razón para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee" (Prólogo A XI-XII). Y Kant instituye este tribunal: La Crítica de la Razón Pura.

1. CRITICA DE LA RAZON PURA COMO FUNDAMENTACION DE LA METAFISICA*

En tanto que la "crítica" pone límites para "impedir los estragos que causaría indefectiblemente una razón especulativa sin leyes" (A 849-B 877), asegurando definitivamente su progreso, también reconoce los derechos de las pretensiones de esa razón especulativa, y les da un sitio en un ámbito diferente al de la experiencia objetiva, donde sin embargo, pueden seguir sirviendo a los fines de la razón. Así, la crítica evita que la razón "se aleje de su fin principal: la felicidad universal" (A 851 - B 879). Por este motivo, y con todo derecho, la crítica de la Razón Pura - que investiga la

(*) Crítica de la Razón Pura, Alfaguara, Madrid 1978. Las citas aparecerán sin ninguna otra referencia que la de la paginación original.

capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro a priori - puede llamarse también ‘Metafísica’ (A 841 - B 869).

Resulta pues, que este fijar pautas a “todo” conocimiento a priori, implica no sólo al interés teórico de la razón sino también a sus intereses práctico y estético. Si pensamos pues, que la crítica de la razón pura es una fundamentación de la Metafísica (como quizá esta más explícitamente expuesto en los Prolegómenos) esto significa que es como la puerta de entrada a la Metafísica: Más allá de los intereses por la objetividad del conocimiento, hay otros intereses de la razón que se colocan en un territorio superior al de la experiencia, quien tiene que subordinárseles.

A ésto apunta justamente la crítica de la razón pura. Y nos parece importante partir de estas consideraciones, porque nos interesa mostrar que el pensamiento de Kant va mucho más allá de lo que muchos intérpretes sospechan: generalmente, cuando se habla de la filosofía kantiana, se habla de la crítica de la razón pura y se habla de ésta de manera desfigurada: Se pretende mostrar que en ella hay solamente una exposición de una “teoría del conocimiento” y se reduce la filosofía al ámbito de las ciencias positivas. Por consiguiente, si lo indagado en esta obra son las condiciones de posibilidad de conocimiento, queremos destacar que este “¿qué puedo saber?” pertenece a un preguntar más general: “La filosofía da origen a las siguientes preguntas, dice Kant: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar?, ¿Qué es el hombre?, . . . y en fin de cuentas, las tres primeras cuestiones se reducen a la última” (Lógica, Ed. Nal. México, 1975, pág. 19).

Toda la problemática de la crítica de la razón pura, está atravesada por la pregunta “metafísica” acerca del Hombre. La filosofía “trascendental” no tiene otro propósito. No se puede afirmar, por tanto, que aquí Kant determinara sin más la autonomía de las ciencias (Cfr. Prolegómenos § 44). Todo conocimiento legítimo, según Kant, debe apuntar a los fines más altos de la razón (A 816 0 B 844).

Así, cuando Kant pregunta por las condiciones a priori de la posibilidad del conocimiento, no se pierde en lo que está expresado en la mera literalidad de este preguntar. Su indagación acerca del conocimiento, permite, en-

tonces, comprender, aunque no de manera explícita e inmediata, la esencia misma del hombre. La determinación de los límites del conocimiento que confinan a éste a una insalvable limitación, también expresan el carácter limitado, esto es, finito de la existencia del hombre. Desde este punto de partida abordemos entonces, nuestro problema específico. Primero que todo, determinemos el lugar que el tema del “esquematismo” ocupa en la crítica de la razón pura. Kant afirma que el conocimiento surge fundamentalmente de dos fuentes: de la sensibilidad y del entendimiento. De esta manera, la intuición y los conceptos son los dos elementos que constituyen el conocimiento, requiriéndose siempre ambos en tal constitución: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A 51 - B 75).

2. LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA

En tanto que la investigación de las condiciones del conocimiento a priori no se ocupa tanto de los objetos como de la manera misma de conocer, la crítica de la razón pura es el plan (la propedéutica) que esboza la idea de una ciencia: de la Filosofía Trascendental, o sea, la Metafísica en sentido estricto (A 842 - B 870).

Por esta razón, esos dos aspectos que constituyen el conocimiento son, a la vez, abordados por dos ciencias específicas. De un lado, una Estética trascendental que se ocupa de todos los principios de la sensibilidad a priori; de otra parte, una lógica trascendental que contiene todos los principios del pensar puro (A 21 - B 36).

En la primera se hace una exposición de los conceptos de Espacio y Tiempo, donde el Espacio como forma del sentido externo es condición a priori de los fenómenos externos, y el Tiempo, como forma del sentido interno —como conciencia de sí— también es condición aunque mediata de todos los fenómenos. Ya desde la Estética Trascendental, el Tiempo juega un papel muy singular: es intuición y autointuición. Luego volveremos sobre esto.

La Lógica Trascendental, por su parte, es la ciencia que determina el origen, la amplitud y la validez objetiva de los conceptos puros, que son conocimientos a través de los cuales es posible que los objetos sean pensados a priori. La lógica trascendental se divide en una Dialéctica Trascendental que consiste en una “Crítica” que tiene la finalidad de descubrir la falsa

apariencia de las infundadas pretensiones del entendimiento, al intentar hacer un “uso trascendental” de sus conceptos, es decir, referirlos a cosas en general y en sí mismas (A 238 - B 298). De otra parte, una Analítica Trascendental que “trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado (por lo cual) constituye, a la vez, un lógica de la verdad (A 62 - B 87).

El resultado final de la Lógica Trascendental (lo que demostrarán la analítica y la dialéctica trascendentales), será el de mostrar cómo “el arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general, tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro” (A 247 - B 303).

En consecuencia, la Lógica Trascendental puede mostrar cómo a partir de la necesidad y universalidad de los conceptos puros del entendimiento referidos a la experiencia, se puede explicar las condiciones de posibilidad y el alcance de la validez de los juicios sintéticos a priori. En otras palabras, lo que se muestra es “cómo las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia” (A 158 - B 197). Es esta demostración la que constituye la respuesta a la única pregunta que atraviesa la crítica de la razón pura. Y esta demostración constituye, por eso mismo, el principio supremo de todos los juicios sintéticos a priori. Pero este principio está a su vez determinado por las condiciones sensibles que hacen posible el uso de los conceptos puros del entendimiento, es decir, del *esquematismo* del entendimiento puro” (A 136 - B 175). Vemos pues, que el lugar que ocupa el “esquematismo” en la crítica de la razón pura, es esencial:

Si el problema fundamental de la crítica se refiere a la pregunta por las condiciones a priori del conocimiento, la respuesta a tal cuestión, depende a su vez, de la explicación que se pueda dar a esta otra: ¿cómo es posible pensar unidos dos elementos tan “heterogéneos” como son la intuición y el entendimiento?. En palabras de Kant: “¿Cómo es posible aplicar a los fenómenos en general los conceptos puros del entendimiento?” (A 138 - B 177).

“Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo” (A 138 - B 177). Este tercer término, tiene que ser entre las dos representaciones, la intelectual y la sensible, una representación “pura” pero intelectual y sensible a la vez.

“Tal representación es el *esquema trascendental*” (Ibid).

3. EL PAPEL FUNDAMENTAL DEL ESQUEMATISMO

Pero llegados a este punto, detengámonos un momento. Si toda la crítica de la razón pura es la puerta de entrada a la Metafísica, este “esquematismo trascendental” es la única llave que puede abrir tal puerta.

Este cortísimo capítulo decide y explicita todo el sentido innovador y revolucionario de la filosofía kantiana. Aquí se evidencia la manera como Kant pone al empirismo y al racionalismo en su lugar y reivindica de una vez para siempre los legítimos derechos de la Metafísica.

Reconstruyamos un poco el problema:

a. La Sensibilidad

¿Qué sostenían los empiristas que fuese imprescindible considerar? Lo que constituye la efectividad de la experiencia es la “vivacidad” de la percepción. Luego este aspecto “empírico” es tratado en la Estética Trascendental. Pero observemos cómo el tratamiento que Kant da a éste, no sólo le permite arreglar cuentas con el empirismo —con el escepticismo en particular— sino también con el racionalismo.

Con la interpretación de la “sensibilidad” que se expone en la estética trascendental, el fantasma del “candor” de los empiristas deja por fin de obstaculizar la legitimación de una metafísica no dogmática.

En su afán de “realismo” los empiristas, para apartar toda apariencia de “metafísica”, habían reducido las cosas a series de percepciones inmediatas en los sentidos. Así, el conocimiento, la “experiencia”, era meramente esa

“recepción” de imprecisiones, y su agrupación, combinación y reproducción continua en la mente. Pero, desde esa “vivacidad” de las impresiones, ¿de dónde la seguridad de su universalidad y necesidad? ¿Cómo evadir la contingencia? ¿Acaso con esa “pasividad” no se había excluido el sujeto de la experiencia?

Resulta entonces, que esos “hechos” psicológicos que se suponían como evidentes, para sostenerse como tales, tienen que considerar las “funciones” (lógicas) del sujeto que les subyacen. Desde Kant, de ninguna manera se trata ya de pensar que desde una “perspectiva realista”, las cosas sean más objetivas que el pensamiento. Los principios de la sensibilidad —las intuiciones puras del espacio y el tiempo— son auténticamente “más objetivas” que las cosas mismas. De lo que se trata es de saber cuáles sean las reglas necesarias que hacen posible pensar las cosas: cómo sea posible “representarlas”.

Así, espacio y tiempo son las formas subjetivas necesarias para toda intuición. Podríamos decir que son “funciones” de la sensibilidad: por medio de la intuición pura del espacio, la subjetividad “aprehende” los objetos externos. Y el tiempo, como intuición pura del sentido interno, es autointuición (Cfr. B. 157 nota), y por ello mismo, es la posibilidad de todo intuir. Así, el tiempo, como conciencia de la propia “existencia” (B 158), es expresión de la “actividad” del sujeto como apercepción empírica. Luego, de ahora en adelante, resulta imposible hablar de “pasividad” de la intuición. La caracterización de la intuición como “receptividad” es expresión de la “capacidad de ser afectado”, que a su vez implica la “actividad” del sujeto.

b. La Noción de Tiempo

Pero en este punto, consideremos más detenidamente esta noción de tiempo. Cuando hablamos de la conciencia de la unidad de los fenómenos en el tiempo puro, se hace necesario considerar también la comprensión cotidiana del tiempo. En la cotidianidad, éste persiste como un sentido indeterminado que se expresa en la duración de las cosas y de la vida misma. El tiempo es ese sentido siempre presente que determina la cadencia misma de la vida. A través del tiempo se forma la conciencia del pasado, del presente y del futuro. La vida del hombre se da en el curso del tiempo

y a la vez el hombre hace posible el tiempo.

El tiempo vivido determina la riqueza o pobreza de las experiencias de la vida. El respeto por los ancianos —en otros tiempos— se fundaba en la seguridad que se tenía de su más profunda comprensión de su propia temporalidad y del tiempo. Este tiempo vivido no era vano; había mucho que aprender de él. Sin embargo, cada cual también tenía que aceptar la inexorable necesidad de que sólo dándose a sí mismo tiempo, se podía llegar a comprender cómo es que “todo tiene su tiempo”.

Sin embargo, esa comprensión familiar y tradicional del tiempo, ese medir el tiempo con ayuda de los almanaques, en el que se fundamenta la comprensión cotidiana del acaecer de todos los fenómenos, viene a ser reemplazada, en la ciencia moderna, por una noción de tiempo absoluto, que desde su abstracta imparcialidad, convierte esa indeterminación del suceder de las cosas, en norma determinante de todos los principios del conocimiento: el tiempo se convierte en un concepto estrictamente matemático.

La revolución científica del S. XVII, determinó que de ahí en adelante, en la exigencia de hablar con certeza y exactitud de la naturaleza como objeto de indagación, se hace necesario, que toda investigación se fundamente y parta de principios universales que deben tener la capacidad, a su vez de determinar el ámbito de esa investigación. La matematización de la ciencia significa por eso mismo, matematización de la naturaleza.

De esta manera, el tiempo, ya no como entidad absoluta (Newton), sino como intuición para (Kant) en su función a priori del representar se convierte en condición para todo conocimiento. No es mera sucesión de ideas sino la idea misma de sucesión: como sentido interno, es un saberse como fenómeno de la naturaleza: el hombre se sabe a sí mismo como fragmento de la naturaleza, y como tal, sabe que no puede conocer la totalidad de la naturaleza ni la totalidad de la dimensión temporal. Así, aún como noción confirmada en su aprioridad, el tiempo no puede prescindir de su necesaria relación con la experiencia de la vida de cada hombre.

En esta forma, desde el ámbito de la “sensibilidad” desde la estética trascendental, nos estamos refiriendo al significado “paradojal” del tiempo al que Kant nos remitirá más adelante (en el párrafo 24 de la deducción,

B 152): pensar el tiempo está en el tiempo y se produce en el tiempo.

Resulta que en la mera representación de los fenómenos en la intuición, al hacerse patente el tiempo como determinación de la unidad de la multiplicidad de los datos de la sensibilidad, también se hace patente como conciencia de la temporalidad de este sucederse de los fenómenos. Y a la vez, como conciencia de la existencia empírica, es indirectamente también, conciencia de la existencia en el tiempo, esto es, conciencia de la propia temporalidad: estamos en el tiempo y tenemos un tiempo determinado.

Vemos pues, cómo los datos de la “sensibilidad” no dependen de meras afecciones psicológicas, sino que en tanto la reflexión se orienta hacia el modo de representarnos las cosas, ese modo establece a la vez, principios necesarios y universales, que también dejan por fuera toda sospecha racionalista acerca de la cuestionable verosimilitud de la intuición.

c. El Entendimiento

Pero veamos ahora, qué concedió Kant a la exigencia de los racionalistas: frente a la contingencia y apariencia de la sensibilidad, éstos esgrimían la claridad, distinción y necesidad del concepto puro. Kant da una interpretación, también muy especial a este aspecto en la “analítica de conceptos”. Resulta que sí estamos en posesión de ciertos conceptos que no se derivan de la experiencia y que, en consecuencia, son a priori. Pero lejos de pensar que estos conceptos sean las “ideas innatas” en el sentido de modelos pre-existentes en el alma, estos conceptos puros del entendimiento, se convierten en Kant, en “funciones” del pensamiento.

Por ello, lo que se propone la deducción trascendental es mostrar la cuestión de derecho, “quid juris”, de estos conceptos (A 84 - B 116). No se trata de reafirmar la posesión de esas representaciones a priori. De lo que se trata es de exponer cómo es que esos conceptos que no provienen de la experiencia, tienen “objetividad”. La validez objetiva de las categorías —como conceptos a priori—, reside en el hecho de que sólo gracias a ellas es posible la experiencia (A 93 - B 126). Los conceptos, como funciones lógicas, se hallan en tal relación con las formas de los juicios, que es posible, dice Kant, hacer un inventario de las categorías según la tabla de los juicios (A 70 - B 95 y A 80 - B 106).

Resulta de ésto, que la posibilidad de “combinar” esas categorías, es acto de la “espontaneidad” de la subjetividad. Acto que se halla ya presente en la mera combinación y unidad dada en la intuición (que es función del sentido interno).

Este combinar no significa otra cosa, que representarse la unidad sintética de lo diverso, lo que a su vez es la manifestación de ese “yo que tiene que poder acompañar todas mis representaciones” (B 132). La unidad sintética de la apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento. Es más, esa Facultad es el entendimiento mismo (B 134 nota).

Así, la objetividad de los conceptos, está garantizada por su necesaria referencia a las representaciones de la intuición; pero ese inventario de los conceptos, según las formas de los juicios sólo puede tener unidad en la “apercepción trascendental”.

La síntesis que produce el entendimiento, cuando éste es considerado en sí mismo, dice Kant, no es más que la unidad del acto del que se es consciente, en cuanto tal acto. Es a través del tal acto, de esta “síntesis intelectual”, como la subjetividad es capaz de determinar por anticipado, toda posible síntesis. (B 153).

d. El Esquema Trascendental

Llegados a este punto, retornamos definitivamente a nuestro problema: ¿Cómo es posible que esa unidad de lo múltiple dado en la sensibilidad es decir, esa “síntesis empírica”, pueda tener como fundamento y esté determinada por esa pura “síntesis intelectual”? Ya habíamos adelantado algo; mediante el “esquema trascendental”.

Pero, qué es, en definitiva, ese “esquema trascendental” como condición de posibilidad que tienen las categorías de referirse a los fenómenos y determinar la objetividad de la experiencia?

La categoría y el fenómeno tienen un elemento en común: *el tiempo*: En primer lugar, en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda

representación empírica, es homogéneo con el fenómeno. De otra parte, en la medida en que el tiempo como condición formal del sentido interno y consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones, guarda también homogeneidad con la categoría, por ser “universal” y estar basado en una regla “a priori” (A 138 - B 177).

Resulta entonces, que lo que constituye el *esquema* es el tiempo, que por medio de su determinación trascendental, permite la referencia de las categorías a los fenómenos (A 139 - B 178). Cuando hablamos de la objetividad de las categorías, aludíamos a la necesidad de su referencia a los fenómenos. Luego, aparte de la función realizada por el entendimiento en la categoría (la síntesis intelectual), los conceptos puros contienen a priori, condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo el tiempo), que incluyen la condición universal sin la cual no se puede aplicar la categoría a ninguna representación empírica: esa condición formal y pura de la sensibilidad a la que se halla restringido el uso de los conceptos es el *esquema* de esos conceptos. Por este motivo, el procedimiento de la razón con estos esquemas, lo llama Kant, el *esquematismo* (A 140 - B 179).

El conocimiento objetivo se constituye sobre la base del tiempo. Es en la conciencia del tiempo donde la multiplicidad de los datos de los sentidos recibe forma y estructura de validez; así, la apercepción trascendental puede poner límites en la temporalidad a la indeterminación de los nuevos conceptos, alcanzando éstos su función legítima, configurando los principios de toda experiencia objetiva.

e. La Imaginación

Ahora bien, veamos cuál es el origen de estos esquemas. Reiteradamente Kant afirma que son producto de la imaginación. Pero no son, en tanto síntesis constitutivas de la experiencias, meras “imágenes”. Si fueran solamente imágenes, estarían necesariamente referidas a intuiciones particulares: Observando los dedos de una de mis manos, o colocando sobre mi mesa un lápiz tras otro, hasta completar cinco lápices, tengo simplemente la imagen del número cinco; pero esa imagen, mis cinco dedos o los cinco lápices y, aunque intentan sumar todas las imágenes posibles, jamás abar-

carían la universalidad del concepto del “número cinco”. La imagen de los dedos de mis manos, pueden representar para mí, de manera circunstancial la imagen del número cinco; pero la observación de los dedos de mis manos, dependiendo de la dirección a la que apunte mi imaginación me puede sugerir muchas imágenes: la de la delicadeza o dureza de mi carácter o la de la necesidad de visitar al manicurista, por ejemplo. Así, la mera producción de la imaginación, las imágenes, nos refieren a representaciones ocasionales o hasta irreales. No así cuando el entendimiento —el interés teórico de la razón— determina a la imaginación.

Cuando hablamos de la constitución a priori de toda experiencia, la función de la imaginación está prescrita. Por decirlo de alguna manera, la imaginación se deja de imaginarías y se halla determinada de “esquematizar”. En este sentido, el esquema trascendental de la imaginación, es la condición bajo la que el entendimiento da “reglas que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal”(A 141 - B 180).

Veamos otros ejemplos. La imagen que me represento de un campo de fútbol o de la forma de estas hojas que estoy leyendo en este momento, puede ser la de su rectangularidad, pero el concepto de “rectángulo” no puede ser alcanzado por estas meras imágenes. La imagen no puede abarcar la generalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con absolutamente todas las representaciones que tengan el carácter de “rectangularidad”. Así también, el concepto de “perro”, no es el resultado de imágenes ocasionales: por supuesto que los ladridos que escucho en la noche son una fiel imagen, como lo es también la imagen que asocio al nombre de “Lassie”. Pero este concepto esta tan bien “configurado” que no lo puedo confundir con ningún otro. Desde este punto de vista, el concepto puro puede referirse a las representaciones sensibles en tanto que el esquematismo posibilita que me represente una imagen en la que le doy determinabilidad. Y es esta configuración de los conceptos lo que constituye la esencialidad del esquematismo, aunque Kant sostenga “el esquematismo del entendimiento constituye un arte oculto en lo profundo del alma humana” (A 141 - B 181). Pero de todas formas, lo importante es que esos conceptos generales constituyen su objetividad, no sobre la mera base de representaciones empíricas (las imágenes), sino que como productos de la “imaginación reproductiva”, son esquemas trascendentales.

4. CIENCIA Y METAFISICA

Así, el esquematismo se convierte en la condición bajo la cual el entendimiento realiza juicios con sus conceptos, juicios que sirven de “principios” a todo conocimiento posible. Sólo mediante el *esquematismo* es posible la constitución de todos los principios del entendimiento, que por estar en la base de todo conocimiento válido universal y necesariamente, tienen el carácter de juicios sintéticos a priori.

Pero si bien estos principios no significan otra cosa que la restricción de la posibilidad del conocimiento “científico” a la “experiencia”, no por ello la Metafísica, que supera este ámbito de la experiencia, se desprestigia y pasa a ser un mero pensar superficial. Justamente a esto apunta la doctrina de las “ideas trascendentales” en la Dialéctica. Estas ideas que sólo pueden pensarse como lógicamente posibles, sin que pueda darse a ellas “un objeto congruente en los sentidos” (B 383) y por consiguiente, “no puede mostrarse su posibilidad real” (B 302, nota), no son constitutivas del conocimiento.

Sin embargo, en el sentido trascendental, son consideradas como conceptos necesarios de la razón: aunque sólo se puede admitir un uso problemático de ellas, en tanto gracias a ellas la razón se comprende como la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios (B 359), poseen un indispensable y necesario uso regulativo, a saber, el de guiar al entendimiento hacia los fines más altos de la razón (B 672).

Al determinar los principios que guían el conocimiento científico, el “esquematismo” fija límites que a su vez es posible pensar como superados: No solamente apunta hacia la regulación de este conocimiento, sino que como determinación de límites en la temporalidad permite pensar y pensarse fuera de tal limitación: desde la libre espontaneidad de la voluntad, desde la libertad, que es determinación “atemporal” y desde una indeterminación del antes y el después en las puras formas de los objetos bellos. Si el “esquematismo” es determinación trascendental del tiempo que establece las pautas para el pensar científico, como núcleo de esta restricción de la experiencia “objetiva” abre la posibilidad de pensar en una experiencia “metafísica”: la experiencia ética y estética.

5. CONCLUSION: EL PAPEL ESENCIAL DEL TIEMPO

Para concluir, veamos un poco más el papel que ha jugado el *tiempo*. Gracias a su sentido “paradojal”, el concepto de tiempo no es meramente uno entre otros conceptos: como elemento que siempre está exponiendo su contradicción, hace posible la referencia a los conceptos del entendimiento como a las representaciones sensibles y se convierte en el fundamento que configura el “ahora” de la experiencia objetiva. Este *ahora* del conocer, no es un tiempo que se escapa y tiene una particular duración: es un presente que constituye la “objetividad” al colocar los fenómenos bajo el control de la razón.

En su dependencia de la apercepción trascendental, el presente del tiempo que esquematiza es memoria y expectativa totales, donde la unidad del concepto y el fenómeno se convierte en “verdad”. Los fenómenos ganan su validez objetiva en la cópula “es” de los juicios sintéticos a priori, que en tantos conocimientos “objetivos”, diluyen los contornos particulares y los detalles singulares de cada cosa, convirtiéndola en “objeto de experiencia”. El juicio sintético a priori, el juicio de la experiencia científica en ese “es” que designa objetividad, deja también por fuera de sí, el “podría ser” de lo representado y de quien representa. En la apercepción trascendental, donde sólo hay conciencia pura del antes y el después —de la posibilidad y la necesidad— el “es” está presente como determinación y limitación. Por eso, en el “esquematismo” el sentido interno como conciencia del tiempo y en el tiempo está comprendido en la apercepción pura: experimentar objetivamente, es también experimentarse a sí mismo en la delimitación del tiempo.

Pero aún así, la razón persiste en su exigencia y sitúa al entendimiento ante la exigencia de lo incondicionado. Pues ese “es” de la experiencia mueve a pensar en un “podría ser”, no sólo como posibilidad de la experiencia, sino como la posibilidad de rebasar sus límites: pensar otro tiempo y vivir en él como “ideal” ético y estético, constituye para el hombre una parte necesaria de su existencia en el tiempo.

Por eso, la noción de tiempo no sólo es el puente entre la sensibilidad y entendimiento, sino también el límite entre lo condicionado y lo incondicionado. Pues la determinación de la finitud del conocimiento en Kant está referida al doble carácter de los objetos, si los fenómenos son lo cognoscible, las “cosas en sí” son lo vedado al conocimiento.