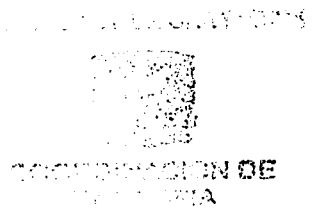
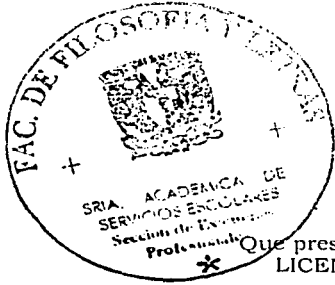


01011
23

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

REALISMO E IDEALISMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA



TESIS
Que presenta para obtener el título
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
PEDRO JIMÉNEZ DE LA GARMA

Asesor: Pedro Stepanenko Gutiérrez

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi padre, mi primer Sócrates.

*A mi madre, por haberse atrevido a
confiar y apoyar los caminos que he tomado,
sin importar lo peculiar y extraños que le parezcan.*

*A mi hermano, quien a pesar de haber conocido
mis demonios, jamás ha escatimado en amor y amistad.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

B

Quiero agradecer a Pedro Stepanenko, por tantas horas de charla sin prisa alguna; por sus cuidadosas e incansables lecturas; por su apoyo durante tanto tiempo para este proyecto a veces tan largo y caprichoso. Pero más importante aún, por su apoyo personal y amistad, los cuales rebasan por mucho las páginas que aquí presento. Es difícil transmitir qué tan importante ha sido él en el desarrollo de esta tesis. Sin más, muchas gracias.

A Isabel Cabrera, quien ha sido tan generosa con sus conocimientos sobre Kant como al recibirme en su seminario sobre Filosofía de la Religión.

A Efraín Lazos por haber aceptado participar en este Proyecto y el interés con que lo ha hecho. Así también, a Julio Beltrán y a Cresenciano Grave, por leer este trabajo y darme sus opiniones.

Al Instituto de Investigaciones Filosóficas, por darme la oportunidad —en verdad invaluable— de participar en el programa de 'estudiante asociado', sin el cual, no hubiera sido posible esa tesis. Sobre todo, por la prórroga para un periodo más. Durante estos meses, no solamente tuve la oportunidad de realizar mi trabajo y tener acceso a su magistral Biblioteca, sino de una formación integral e intensa como estudiante de Filosofía.

En fin, a todos aquellos amigos y compañeros que de tantas maneras me han acompañado a lo largo de este proceso. Su huella y voz, si bien a veces escondida, es profunda.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

C

ÍNDICE GENERAL

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| 1 | 9 |
| EL IDEALISMO TRASCENDENTAL: ESPACIO Y TIEMPO | 10 |
| 1.1 Introducción | 10 |
| 1.2 Algunas consideraciones sobre el espacio: Newton, Leibniz y Kant | 21 |
| 1.2.1 Newton | 21 |
| 1.2.2 Leibniz | 23 |
| 1.2.3 Algunas consideraciones más sobre Kant | 26 |
| 1.3 Principales razones de Kant para adoptar una postura idealista con respecto al tiempo y al espacio | 30 |
| 1.3.1 La representación del espacio no se obtiene de la experiencia | 30 |
| 1.3.2 Tenemos conocimientos sintéticos <i>a priori</i> del espacio (geométrico) | 34 |
| 1.3.3 Paradojas al pensar el espacio como una cosa en sí (dos primeras antinomias) | 37 |
| 2 | 53 |
| LAS CRÍTICAS DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y LA RESPUESTA AL REALISMO EMPÍRICO | 53 |
| 2.1 Introducción | 54 |
| 2.2 Algunas consecuencias de la concepción idealista del espacio y del tiempo | 60 |
| 2.3 Preguntas empíricas y preguntas trascendentales | 66 |
| 2.4 Una respuesta realista o la recuperación de los objetos empíricos | 81 |
| 2.5 Paralelismo entre representaciones internas y externas | 88 |
| 2.6 La Refutación del idealismo | 99 |
| 3 | 107 |
| EL PROBLEMA DE LA COSA EN SÍ EN LA ENCRUCIJADA DEL IDEALISMO Y EL REALISMO .. | 107 |
| 3.1 El problema de la cosa en sí | 108 |
| 3.1.1 Introducción | 108 |
| 3.1.2 Distintas lecturas de la cosa en sí | 112 |
| 3.1.3 Síntesis del problema de la cosa en sí | 116 |
| 3.2 ¿Uno o dos mundos? | 118 |
| 3.2.1 La interpretación de Henry Allison | 118 |
| 3.2.2 La cosa en sí y el problema de la afección | 123 |
| 3.2.2.1 ¿Es suficiente la afección empírica para el 'relato trascendental' de Kant? | 123 |
| 3.2.2.2 ¿Cómo se ha de concebir a este 'objeto trascendental'? | 130 |
| 3.3 La cosa en sí como una idea de la razón | 134 |
| 3.3.1 La cosa en sí más allá del contraste con los fenómenos | 134 |
| 3.3.2 Otra vez: La cosa en sí como un enclave realista | 143 |
| 3.4 La lectura epistemológica | 150 |
| 3.4.1 La cosa en sí en algunos pensadores post-kantianos | 150 |
| 3.4.1.1 El caso de Schulze y Jacobi | 155 |
| 3.4.2 Una lectura contemporánea: Nicholas Rescher | 157 |

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

| | |
|--|-----|
| 3.4.3 El concepto de Realidad en P.F Strawson y el realismo escéptico de Thomas Nagel..... | 163 |
| 3.4.3.1 Thomas Nagel o el último tramo del realismo | 170 |
| 4 | 179 |
| CONCLUSIONES | 178 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 186 |
| ÍNDICE GENERAL | 190 |

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Realismo e idealismo en la

Crítica de la razón pura

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

*Allá, donde terminan las fronteras,
los caminos se borran donde
empieza el silencio*
Octavio Paz.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Solamente necesito señalar que no es para nada inusual, al comparar los pensamientos que un autor ha expresado en relación a su objeto, sea en la conversación ordinaria o en sus escritos, encontrar que lo entendemos mejor que lo que él se ha entendido a sí mismo.

Kant.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

He de comenzar por aceptar que el trabajo que presento en esta tesis ha sido el resultado de un largo y difícil camino. Es casi un lugar común afirmar que *La crítica de la razón pura* es una obra compleja y que presenta innumerables retos a cualquier lector. Alguna vez alguien calificó su lectura de "larga y tortuosa", pero la memoria me falla y no recuerdo a su autor. Pero en verdad, por momentos es todo menos sencilla o ligera. De manera similar, mi trabajo sobre este libro de Kant ha sido un largo viaje y no siempre tan "placentero".

No obstante lo anterior, y como relata el filósofo norteamericano Will Durant en la Introducción de su popular *Historia de la Filosofía*, Leonardo Da Vinci afirmaba que entender era también uno de los más grandes placeres. De ello que a pesar de lo complejo de la obra de Kant, uno comienza a obtener éxitos, uno se aproxima a la comprensión de unas partes y argumentos, y aquello que antes parecía incomprensible, acaso inconquistable, se vuelve un reto interesante, y cuando se consigue, satisfactorio. Incluso, uno puede comenzar a vislumbrar los profundos temas que la forman y las altas cimas que alcanza Kant. Si bien es cierto que nunca es posible dejar a un lado las dificultades, es posible, poco a poco, irse adiestrando o ejercitando en su lectura y comprensión, y así, convertirla en un libro al que se vuelve siempre; en ocasiones, en busca de respuestas, pero en otras de nuevas preguntas antes ignoradas.

Esta investigación comenzó motivada por el problema de la cosa en sí, siendo éste uno de los problemas en la filosofía con peor reputación; es el motivo que subyace y alimenta las páginas de este trabajo. Ahora me doy cuenta que lejos de haber resuelto el misterio de la cosa en sí, y muy a pesar mío, me he visto envuelto en él y por momentos, sin saber a dónde virar. Este *villano* de la filosofía kantiana no deja de pasmar a algunos y exasperar a otros. Es una especie de manzana de la discordia entre los estudiosos del filósofo alemán.

En un principio solía pensar a la cosa en sí como el único elemento realista en la filosofía de Kant, la contracara de la apariencia, aquel elemento que garantiza un mundo, o los objetos, y no meras impresiones de él. Si era cierto que el idealismo kantiano alejaba al sujeto del mundo, era la cosa en sí quien lo regresaba con diligente prontitud. Sobra decir entonces que, para mí, era un elemento fundamental y su defensa una urgencia inaplazable. Había que encontrar el modo de salvar esta elusiva pieza de rompecabezas y así dar coherencia a la imagen que en él, sospecho, podemos ver.

Después de algunos intentos de construir una interpretación que pudiera lograr mi objetivo, me di cuenta que esta estrategia debía comenzar con una breve revisión de los límites y alcances del idealismo kantiano.

El primer capítulo de este trabajo es una breve recapitulación de las razones para adoptar un idealismo en Kant. Generalmente los primeros acercamientos a la filosofía de Kant – o por lo menos en mi experiencia – privilegian este aspecto, ya sea que lo ataquen o admiren, pero siempre bajo un constante e intenso estudio. De lo anterior, mi preocupación por un elemento que fuera una especie de contrapeso a la corriente idealista que prolifera. Para poder realizar este objetivo juzgué apropiado analizar qué motivos fueron los que

llevaron a Kant a adoptar esta postura. Me parecía que era insuficiente arrancar asumiendo estos elementos y comenzar, sin más, a buscar su necesario contrapeso, antes de haber aclarado, aunque fuera de una manera muy somera, los motivos y razones que soportan el idealismo en Kant.

Un paso adicional consistía en asegurar que había algo más que un idealismo en Kant; que su pensamiento consistía, no solamente de su idealismo trascendental – cuyo ámbito yo solía ubicar en el sujeto –. Quería asegurarme de que si bien Kant otorgaba amplias capacidades y un dinamismo amplio al sujeto y a sus estructuras cognitivas en la experiencia, éstas no agotan el proyecto de Kant. Hay otro elemento, distinto del sujeto, cuyo papel también es crucial para el conocimiento.

En un primer momento – como ya he advertido – pensé en la cosa en sí como la responsable para asumir esta tarea de contrapeso realista, sin embargo, después de haberme topado con un tropel de dificultades, decidí postular (en un segundo capítulo) un nuevo candidato: el realismo empírico. Ya para entonces estaba convencido que la cosa en sí no podía ser interpretada como aquello que se encuentra detrás de cada objeto; como una infinidad de cosas en sí que forman un mundo más allá de nosotros. Era poco prometedora, pues, una versión de la cosa en sí en términos de un mundo *fantasmal* detrás de los objetos (“la rosa en sí”, “la nube en sí”, “la roca en sí”, tras la rosa, la nube y la roca del mundo cotidiano).

Supuse que era más prometedor encontrar elementos que señalaran un cierto tipo de realismo en Kant distinto de la cosa en sí y por tanto menos problemáticos. Pensaba que había suficientes elementos para suponer no sólo un idealismo trascendental, sino que a la vez – y no en conflicto – un realismo empírico. El segundo capítulo de esta investigación

es, en gran medida, una búsqueda y exposición de estas sendas realistas vistas como un "enclave" no idealista en la filosofía de Kant.

Después de este arduo camino - la exposición trascendental y el realismo empírico - quedaba todavía sin respuesta la pregunta por la cosa en sí. Si como había supuesto por algún tiempo - equivocadamente - que la cosa en sí era aquel elemento que aseguraba la realidad de un mundo que no era puesto simplemente por el sujeto, y que Kant también estaba pensando en una realidad empírica, en la realidad del mundo cotidiano (aquel de la mesas, las sillas y los libros), entonces ¿qué papel podría tener la cosa en sí?.

Una respuesta viene inmediatamente a la cabeza: la cosa en sí es un lastre, un problema innecesario y, por tanto, es mejor hacerla a un lado. Sin embargo, debido a la relevancia que este concepto tiene en Kant, las páginas y argumentos que le dedica en varios lugares y la historia de la literatura que la ha acompañado, pensé que valía la pena - aunque fuera *grosso modo* - hacer un examen sobre algunas de las posibles lecturas que sustentarían un lugar para este difícil concepto. Si bien me parece imposible realizar un examen exhaustivo de la cuestión (objeto suficiente de una tesis y no solamente de un tercer capítulo) sí me pareció necesario hacer un esbozo de las posibles respuestas.

No deseo sugerir que el tercer capítulo carece de algún valor y que sea simplemente un agregado que he forzado en el trabajo. Es, de hecho, el capítulo que en un principio concebí como tema del proyecto. Es, en realidad, el problema que inquieta y motiva mi interés en Kant, similar a una 'piedra en el zapato' que no deja de incomodar y me hace volver a las páginas y que invita a seguir intentando una respuesta más adecuada. No obstante, he de confesar que este tercer capítulo es en muchos sentidos insuficiente - o por lo menos lo es para mí - y que requiere de un estudio más amplio y de una mayor

profundización en cada una de las posibles lecturas. Huelga subrayar que, en algún sentido, es un trabajo inconcluso, y es más bien una especie de prólogo para un estudio más amplio, acaso por nuevos caminos, sobre la cosa en sí.

Al advertir los límites de este estudio y reconocer la necesidad de uno más profundo, no hago otra cosa que, señalar una conquista – quizás más sencilla – que apunta hacia un logro de este estudio y consiste en haber comprendido mejor una obra filosófica tan importante como es la *Crítica de la razón pura*.

Por último, es difícil que pase inadvertida una característica de la práctica filosófica hoy en día. Parece que los trabajos son *aceleradamente* menos ambiciosos y procuran ocuparse de terrenos cada vez más pequeños y parcelas más humildes. Y es que este trabajo me ha ayudado a comprender que lo anterior no es gratuito sino un recorrido ineludible. Parece que incluso para llegar a conclusiones humildes y a veces no tan satisfactorias, es necesario recorrer un largo y lento camino. Un viaje que requiere de una cierta paciencia y tenacidad; tal vez más adelante sea posible comenzar a pensar en rutas e itinerarios de mayor calado y de un talante más ambicioso.

I

EL IDEALISMO TRASCENDENTAL: ESPACIO Y TIEMPO

1.1 Introducción

En la primera parte de la *Crítica de la razón pura*,¹ la “Estética trascendental”,² encontramos dos temas que sobresalen tanto por su importancia dentro del trabajo de Kant, como por su novedoso enfoque. En primera instancia la pregunta, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?, y en segundo lugar, la visión kantiana del conocimiento en relación con el espacio y el tiempo.

Kant se interesa por la posibilidad de conocer objetos *a priori*, y busca explicar esta posibilidad recurriendo a la sensibilidad y el entendimiento³ y desde este punto de vista *a priori*.⁴ En la ‘Estética trascendental’ aborda la sensibilidad, y aunado a ella, se interesa

1 De ahora en adelante: *KrV*

2 La mayor parte de la *Crítica* la ocupa ‘La doctrina de los elementos’, ésta, a su vez, se divide en la ‘Estética trascendental’ y la ‘Lógica trascendental’. La palabra ‘estética’ encuentra su etimología en el vocablo griego ‘*aesthesis*’ (*aisthetikós*, de las percepciones de los sentidos, de las cosas perceptibles; *aisthetá*, cosas perceptibles, y su campo etimológico llega hasta *aisthánesthai*, percibir) misma que Aristóteles había utilizado para referirse al proceso sensible.

3 “Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una misma raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*” *KrV*, A 19/ B 29.

4 Me gustaría establecer, por básico que fuera, un sentido para el complejo término *a priori*, en Kant. Por lo menos, encuentro cuatro sentidos interrelacionados: a) un enunciado *a priori* no descansa sobre una apelación a la observación o a la experiencia, ya que debe ser necesario y universal. En este sentido, el término contrario, es decir, aquel que se basa en la evidencia de los sentidos, es *a posteriori*, el cual indica que el conocimiento se basa en la evidencia de los sentidos, y entonces, no es ni necesario ni genuinamente universal. Véase en Kant, especialmente, (B 2-6); b) los enunciados *a priori* son verdaderos en virtud del significado de las palabras que contienen (ej., “todos los solteros no casados”), (aunque desde

solamente en el aspecto *a priori*, dejando de lado el aspecto empírico⁵ del proceso del conocimiento. Por lo anterior, podemos asegurar que Kant habla de intuiciones y de 'formas puras de la intuición', se concentra en el elemento *a priori* y deja así, aquello que concierne a lo empírico para a un segundo plano.⁶

Mientras que la sensibilidad en Kant es esencialmente pasiva, el entendimiento, en cambio, es activo. La primera es 'receptiva', o responde a un tipo de 'capacidad',⁷ mientras que el segundo, es más bien 'una actividad' o 'un poder'.⁸ La sensibilidad es la fuente de las intuiciones y el entendimiento de donde surgen los conceptos. Por otro lado, la intuición⁹ es una idea singular, a diferencia del concepto, que es más bien general, es decir,

luego esto tiene que ver con los enunciados analíticos solamente); c) *a priori*, es decir, anterior a la percepción de cualquier objeto (B 41); y, d) relacionado con 'b', aquellos enunciados que aportan algo al conocimiento más allá del significado de las palabras (en este caso los sintéticos). Los enunciados, universales y necesarios, que no sólo encuentran las relaciones entre nuestras ideas, sino que tienen una relación con el mundo que nos rodea, y que además, tienen un poder de predicción sobre los eventos en el mundo. Es decir, el sintético *a priori* de las matemáticas y la física, por ejemplo. En este sentido, Kant supondría, que *a priori* tendría que ver con ciertas condiciones, necesarias para todo conocimiento en general, las cuales están en la mente anterior a toda experiencia y, de hecho, permiten el proceso del conocimiento. Por último, me gustaría agregar que para P.F Strawson, *a priori* podría ser interpretado de una manera 'austera', donde por *a priori* se entiende un concepto o característica, en el sentido de un elemento esencial en cualquier concepción de la experiencia que sea inteligible. A diferencia, de lo que Strawson llama la interpretación 'no-austera', la cual pretende que, *cualquier* concepto o característica, sea un rasgo de la experiencia que es únicamente atribuible a la naturaleza de nuestra constitución cognitiva.

5 Por empírico entiendo, por ahora, simple y sencillamente, aquello que se deriva de la experiencia o que pertenece a la sensación.

6 "Secondly He isolates the *a priori* element contributed by sensibility. He does so by excluding everything that belongs to empirical sensation" H.J Paton 1936, p. 93.

7 "La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones" *KrV*, A 19/ B33.

8 "Si llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestro psiquismo posee, siempre que es afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento" *KrV*, A 51.

9 El espacio y el tiempo no tienen una realidad independiente de la mente, no son cosas en sí mismas que además son intuitas. Más bien, dependen del 'intuir' propio de los sujetos. Las intuiciones humanas son sensibles, llegan a nosotros por medio de nuestra capacidad receptiva. Las intuiciones no son creadas por nosotros, sino simplemente recibidas. Intuimos algo solamente cuando nuestra mente es afectada por un objeto, y dicha afección produce una

es común a varios objetos. Las intuiciones, pues, pertenecen a los sentidos y surgen por medio de la sensibilidad.

Ahora bien, el espacio y el tiempo desempeñan el papel de condiciones que posibilitan las apariencias; como tales, son 'formas de la apariencia',¹⁰ y son también necesarias y *a priori*. Las *condiciones* son impuestas necesariamente a las apariencias dadas, así como a las disposiciones de nuestra sensibilidad.¹¹ Se podría agregar que, estas 'formas de la sensibilidad', están potencialmente en nosotros antes de que comience la experiencia, es decir, su validez no depende de la experiencia (espacio y tiempo, pues, son condiciones necesarias para la experiencia; de hecho, no obtenemos la representación del espacio y del tiempo *de* la experiencia. Cuando afirmo "antes de que comience la experiencia" o "que preceden a la experiencia", no quiero sugerir que son independientes de ella, o que podrían conocerse haciendo a un lado a la experiencia - al contrario, en ella se actualizan-, sino solamente, que la validez de la representación de ambas no depende de la experiencia)¹².

sensación. Por otro lado, la intuición puede ser analizada en términos de la materia y de la forma. Por un lado la materia, la sensación, el *sensum* (A 42/ B 36, A 167/ B 209) o la impresión (*Eindruck, impressio*) el efecto del objeto que afecta nuestra mente. La forma, por su parte, es la espaciotemporalidad que arregla (en el sentido de que ordena o coordina) a nuestra sensaciones. Además, cabe aclarar que la intuición se relaciona inmediatamente a un objeto individual. Kant, como habíamos advertido en relación con lo empírico y lo *a priori*, parece estar más interesado en la naturaleza o constitución de nuestra mente que en el objeto mismo.

10 Todo aquello que aparece a los sentidos tiene que tener la capacidad de ser intuido en el espacio y en el tiempo, es decir, ordenado en relaciones espaciotemporales. Espacio y tiempo son las condiciones de ese ordenamiento, que no son sino la condición de posibilidad de las apariencias. Por eso, Kant las llama las formas de toda apariencia.

11 "El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa" *KrV*, A 26/ B 42.

12 "No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para

Tanto el espacio como el tiempo son aspectos de la sensibilidad (*aesthesis*), y no dependen del conocimiento empírico. Ambos son condiciones de la sensibilidad y pueden preceder a la experiencia en el sentido que he señalado, a diferencia de cualquier conocimiento que dependa de lo empírico; sin embargo, y no se puede pasar por alto, espacio y tiempo son también características necesarias de la experiencia. En este sentido, se podría derivar a su vez, que espacio y tiempo preceden a cualquier pensamiento.

Espacio y tiempo no se deben concebir, como dos enormes contenedores con existencia propia y totalmente independiente de los sujetos (como por cierto sostenía Newton y más adelante hemos de exponer, 1.2.1). Tampoco son un entramado de relaciones abstraído *de* las cosas (como por su parte sostenía Leibniz y, también más adelante hemos de ver, 1.2.2). Son más bien, condiciones necesarias para la experiencia, tales que, todo objeto de conocimiento - es decir, todo objeto aprehendido -, tendrá necesariamente que *formarse con ellas*.

De lo anterior se podría agregar que el carácter espaciotemporal propio de las cosas no se adquiere sino al entrar en contacto con nuestro conocimiento. Las cosas espaciotemporales lo son, en la medida en que son *para nosotros*, y no en sí mismas, o independientes de nosotros. Si estos objetos tienen una existencia independiente del sujeto que los conoce, no es una existencia espaciotemporal que, al ser investigada por nosotros, se *nos* muestra. Insisto, son espaciotemporales, porque los consideramos bajo las condiciones de conocimiento que poseemos, y porque necesariamente influyen, de manera importante, en eso que llamamos la 'construcción del conocimiento'.

enfazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia?" *KrV*, B 1.

Se ha de advertir que la postura kantiana rechaza la identificación cartesiana entre materia y espacio, así como la visión de Leibniz de un orden *cuasi-racional* de sustancias, y la concepción de un espacio y tiempo absolutos de Newton.¹³

Kant sostiene que el espacio sí es un orden de relaciones entre los objetos – entendidos como fenómenos –, la coordinación de objetos bajo un mismo parámetro, sin el cual estos mismos objetos no serían posibles como parte de la experiencia. El espacio es, pues, inseparable de la experiencia humana del conocimiento, la cual está íntimamente ligada a nuestras estructuras más básicas como sujetos que conocen.

Para Kant, espacio y tiempo no son conceptos – no son espontáneos, ni discursivos–, sino más bien, son intuiciones que ordenan a los objetos de la sensibilidad. Es decir, no subsumen a los objetos bajo un concepto general, sino que los *captan* inmediata y singularmente. El espacio y el tiempo, entonces, no se derivan de un ejercicio de abstracción sobre los objetos, sino que son la condición, *sine qua non*, no se tendría experiencia alguna de los objetos.

Por otro lado, la posibilidad de percepciones externas presupone al espacio (como la posibilidad de percepciones internas al tiempo); es decir, si bien los objetos nos afectan, el espacio no se deriva de ninguna manera de esta afección. El espacio (así como el tiempo) es una intuición pura; es la forma fundamental de la sensación, es anterior a esta afección y, por tanto, no puede ser derivado de las sensaciones o de los conceptos. De aquí que el espacio sea algo subjetivo e ideal. En realidad, tanto espacio como tiempo son representaciones ideales, ninguna de ellas corresponde a un ente que exista

13 Más adelante se ha de tratar con más detenimiento tanto la postura de Leibniz como la de Newton.

independientemente de nuestro acto de representación. Se trata de principios subjetivos de la sensibilidad en el sujeto. Espacio y tiempo son referentes *del* ámbito humano y no ajenos a él.¹⁴

Podemos caracterizar al espacio y al tiempo como 'intuiciones puras y *a priori*': puras en cuanto que no pueden ser derivadas ni de la sensibilidad, ni del entendimiento. *A priori*, ya que anticipan o, son presupuestas por, la percepción sensible; independientemente de las situaciones particulares de la experiencia y de las impresiones sensoriales por las que los objetos se nos hacen presentes. Por último, son intuiciones, porque coordinan una multiplicidad, sin subsumirla a manera de un concepto; no son generales ni conceptuales, sino inmediatas. Ambas aparecen como límites donde se encuadra cada representación emanada de la percepción, inmediata, singular y correspondiente a un objeto sensible. Kant señala que el espacio y el tiempo no son derivados de la experiencia, sino que son representaciones *a priori* que acompañan a las apariencias:

El espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él¹⁵

14 "...[el tiempo] deja de ser objetivo en el momento en que hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición, es decir, el modo de representación que nos es propio, y hablamos de *cosas en general*. Consiguientemente, el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que somos afectados por los objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada" *KrV*, A 35/ B 51.

15 *KrV*, A 24/ B 39.

Entonces, ni el espacio ni el tiempo, son propiedades de las cosas en sí mismas¹⁶ o de las relaciones que mantienen entre sí las cosas; son más bien condiciones subjetivas de nuestra sensibilidad.¹⁷ Estas condiciones consisten en una capacidad de recepción subjetiva, permiten que las cosas sean fenómenos para nosotros y, de hecho, son para Kant el único acceso que a ellas tenemos (aunque no niega la posibilidad de otros modos de acceso a las cosas, propios de otro tipo de *seres*).

Son también desde luego, un componente fundamental de la objetividad en la representación de los objetos.¹⁸ Cualquier pretensión de conocimiento de los objetos que no tome en cuenta la espacialidad o la temporalidad de la intuición humana - límite de lo que puede ser conocido con validez-, debe ser tomada en cuenta, desde la óptica de Kant,¹⁹ como una pretensión equivocada. El único camino para hablar con validez de los objetos del conocimiento, es respetando nuestras propias formas de conocimiento y respetando los límites espaciotemporales a los que estamos sujetos.

Espacio y tiempo imponen cierta pauta a la *trama* de la experiencia humana. Ambas son la forma que toman todas las apariencias de los sentidos, son la condición subjetiva de la sensibilidad. Espacio y tiempo son aquello que ordena lo múltiple de la apariencia en

16 Los cuerpos o las cosas que *conocemos* no son cosas en sí. Lo que se conoce es la representación que de ellos se tiene, o los fenómenos: nuestra manera de conocerlos por medio de la sensibilidad. Por lo tanto, no podríamos conocer a las cosas y, al mismo tiempo, hacer a un lado nuestra sensibilidad, es decir, pretender conocer a las cosas como son en sí mismas. Si se ha de aceptar que poseemos una estructura o formas de conocimiento propias de nuestra naturaleza presentes en todo sujeto, entonces sería una contradicción pretender adquirir algún tipo de conocimiento al margen de estas estructuras.

17 "El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición". *KrV*, A 26/ B42.

18 *KrV*, A 28/ B44.

19 Ejemplos de esto, serían las pretensiones de la Teología Dogmática y de la Teología Natural, anteriores y contemporáneas a Kant, donde se pretendía demostrar el conocimiento de Dios de manera científica.

ciertas relaciones,²⁰ son un principio ordenador del cúmulo de lo sensible (la materia de la sensación).²¹

Espacio y tiempo son 'principios subjetivos', son un ámbito en el espacio de lo cognitivo. De alguna manera, son formas de "auto-conciencia" o "modos de existencia subjetiva", en palabras de Torretti.²² Se manifiestan en la manera como el individuo sabe que percibe, es decir, en cada percepción. Ambas son parte de los componentes de un ente subjetivo y del estar consciente de ello. Son, como ya se ha dicho, la 'auto-conciente posibilidad de percibir'. Donde hay espacio y tiempo hay subjetividad; de hecho, espacio y tiempo, son constituyentes fundamentales de la subjetividad.

Una consecuencia de lo anterior es que espacio y tiempo preceden *ontológicamente*²³ a las cosas; permiten, por decirlo de alguna manera, que las cosas sean fenómenos para el sujeto, ya que los fenómenos, se ajustan necesariamente a las estructuras sensibles del sujeto, y de ahí la posibilidad legítima de conocimiento. Estas estructuras condicionan a cualquier objeto espacio-temporal percibido sensorialmente, o más correctamente, porque estos objetos son percibidos sensorialmente son necesariamente espaciotemporales .

20 "Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser a su vez, sensación." En la primera edición, Kant escribió en lugar de "pueda ser ordenado" la siguiente frase "sea intuido como ordenado". A 26/ B34.

21 La materia es la diversidad de los fenómenos ordenados de cierta manera, mientras que la forma es aquello de los fenómenos que corresponde a la sensibilidad (P.F Strawson, 1975). Para un tratamiento más detenido sobre forma y materia véase: Roberto Torretti, 1967 p. 197. Y también: Lorne Falkenstein, 1995.

22 "El puro análisis o «exposición» de las representaciones de espacio y tiempo nos revela pues una forma de autoconciencia, o sea, como modos de existencia subjetiva" Torretti, 1967 p. 201.

23 Si bien espacio y tiempo preceden *ontológicamente* a las cosas, las razones que llevaron a Kant a esta postura son epistemológicas. Espero que, en alguna medida, este trabajo sea una muestra de ello.

Para Kant si el espacio y el tiempo fueran propiedades de las cosas como son en sí mismas, jamás podríamos estar seguros que la imagen que de ellas tenemos es la adecuada.²⁴

De hecho, para las intuiciones de espacio y tiempo, es necesario abstraernos de los objetos sensibles. Al abstraer las apariencias sensibles, al hacer a un lado a los cuerpos, se obtiene la intuición pura del espacio.²⁵ Es decir, pueden ser intuitidas 'puramente', sin la ayuda de contenido sensible. Espacio y tiempo, no son el contenido de intuiciones puras, son, ellos mismos las intuiciones; no son una concepción, sino más bien, involucran una relación cognitiva inmediata con un objeto.

Espacio y tiempo son la condición necesaria bajo la cual los objetos pueden ser dados a nuestra sensibilidad, y ello se debe a la naturaleza de la sensibilidad humana y no a los objetos. La pregunta natural de la Estética trascendental, y que en gran medida define lo que es el idealismo trascendental, es entonces: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento inmediato?.

Como ya se ha dicho, espacio y tiempo no son conceptos empíricos sino intuiciones *a priori*, o para decirlo de otra manera: aún cuando su conocimiento se actualiza en la experiencia, su validez no se deriva de ella. Es, más bien, gracias a ellos, que la propia

24 "[...] puesto que el espacio y el tiempo condicionan el ser mismo de las cosas espaciotemporales como tales, la idealidad de aquellos que trae consigo la idealidad de éstas. Ellas son como son, así como nos aparecen - extensas y durables- sólo en el contexto del espaciotemporal donde se manifiestan. La abolición del espacio y del tiempo no deja nada en pie de los caracteres que las cosas nos exhiben". Torretti, 1967, p. 206. En un sentido, esto tiene que ver precisamente con aquello que advertía sobre la preeminencia epistemológica sobre la ontológica. O, esta es una de las razones de carácter epistémico, que fueron llevando a Kant a su teoría sobre la idealidad del espacio y el tiempo. En las siguientes secciones trataré con más detalle este argumento.

25 "Las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo puras (en sentido trascendental). Según esto, la forma de las intuiciones sensibles en general, donde se intuye en ciertas relaciones toda la diversidad de los fenómenos, se hallará *a priori* en el psiquismo" *KrV*, A 20/ B 35.

experiencia es posible. Ahora, como ya se ha explicado, tanto espacio como tiempo, son intuiciones y no conceptos. Espacio y tiempo son intuiciones puras (porque son representaciones particulares, no representaciones generales), son las condiciones de todo nuestro conocimiento y las coordenadas donde las apariencias nos son dadas. Son, entonces, según Kant, la 'forma de todas las apariencias'.

Espacio y tiempo han de ser concebidos como un 'todo' o como un 'todo individual', dado a la sensibilidad humana, que necesariamente determina la naturaleza de sus partes. Es decir, conocemos a las partes como limitaciones del 'todo', y al conocer el 'todo' sabemos lo que deben ser las partes. El espacio y el tiempo, a pesar de la intuición del sentido común, no son cosas reales o sustancias independientes; tampoco son relaciones entre objetos reales. No dependen de las cosas, sino al contrario, las cosas dependen de ellos. De hecho, Kant piensa que si concebimos al espacio y al tiempo como dependientes de la naturaleza de nuestra sensibilidad, como algo que puede ser pensado con independencia de los objetos, se podrían resolver algunos problemas que han persistido a lo largo de la Historia de la Filosofía. Pero, ¿de qué tipo de problemas se está hablando?. O, ¿cuáles fueron las razones que llevaron a Kant a adoptar una postura tan 'particular' o 'heterodoxa' en relación con el espacio y el tiempo?.

En la siguiente sección (1.2) intentaré responder a las preguntas anteriores, si no de una manera cabal o como una defensa a ultranza, sí lo suficientemente como para satisfacer la comprensión del proyecto de Kant y mostrar, en la medida de lo posible, lo plausible de algunas de sus posturas. Es decir, en la siguiente sección intentaré desarrollar con mayor profundidad algunos de los argumentos que llevaron a Kant a adoptar una postura idealista frente a espacio y tiempo.

Así pues, encuentro tres razones cruciales: 1) la representación del espacio no la obtenemos de la experiencia (1.3.1); 2) tenemos conocimientos sintéticos *a priori* del espacio - geometría - (1.3.2) y, por último, 3) las paradojas del pensar el espacio como una cosa en sí - dos primeras 'antinomias'- (1.3.3).

No obstante, me parece necesario antes de abordar las razones aludidas, hacer un breve recuento de las posturas de Leibniz y de Newton con respecto al espacio. Lo anterior con la intención de que si se ha de hacer referencia a sus posturas - cosa que claramente es inevitable si se intenta exponer la postura del propio Kant - no se haga de una manera demasiado superficial. Así que a continuación presento un esquemático esbozo de ambas posturas, para después continuar con las otras dos razones que llevaron a Kant a su idealismo respecto a tiempo y espacio.

1.2 Algunas consideraciones sobre el espacio: Newton, Leibniz y Kant

1.2.1 Newton

En 1687, Newton publica su *Principia*,²⁶ donde propone su ley del movimiento, su teoría de la gravitación y sus postulados, los cuales suponen un espacio y tiempo absoluto.²⁷

Pero antes cabe preguntarse, ¿cuáles fueron los motivos que llevaron a Newton a considerar al tiempo y al espacio como algo absoluto?

1. En primer lugar, su admiración por la teoría 'absoluta' del platonista de Cambridge y filósofo, Henry Moore.²⁸ Moore había rechazado la noción relativista de Descartes y creía que cualquier cosa que existiera, material o inmaterial, debería extenderse (es decir, debería ocupar un espacio y tener dimensiones). Por el contrario, Descartes sostenía que, tanto el 'sujeto', como Dios, carecían de extensión alguna. En otras palabras, solía identificar a la materia con la extensión.²⁹ Para Moore, en cambio, Dios es un ente 'infinitamente' extendido; en este sentido, Dios es omnipresente, tanto

26 Isaac Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, 1st edn, London, 1687. 2nd edn, 1713, 3rd edn, 1726.

27 La discusión con Leibniz, como es sabido, se llevó a cabo a través de uno de sus discípulos Samuel Clark, con quien Leibniz sostuvo una larga y célebre correspondencia.

28 Curiosamente oriundo de Grantham como Newton, donde todavía se pueden consultar en la 'capilla de la Virgen', las bibliotecas de los siglos XVI y XVII, donde posiblemente ambos, estudiaron.

29 Como consecuencia de lo anterior, podemos identificar a la postura de Descartes como aquella que negaría absolutamente la posibilidad de un espacio vacío. Para Descartes, por ejemplo, el vacío entre las paredes de un jarrón no podrían existir, ya que si realmente no hubiera nada entre las paredes del jarrón, entonces tendrían que estar juntas. Por otro lado, parecería que el empirismo de Berkeley también negaría la posibilidad de un espacio vacío. Para una discusión más detallada al respecto véase Falkenstein, 1995 p. 203- 216.

espacial como temporalmente. En resumen, la idea de un espacio absoluto, que puede ser medido por la geometría, tuvo gran influencia en Newton.

2. Otra razón para sustentar lo anterior, es que Newton argumentaba que la Física requería de un espacio y un tiempo absolutos, y que éstos, a su vez, necesitaban la existencia de un Dios infinito. Newton postula, en el escolio de la octava definición de su *Principia*, un espacio relativo en oposición al absoluto o divino.

Newton, pues, rompe con la identificación cartesiana entre el espacio y la extensión. Así, la distinción entre 'espacio absoluto' y 'espacio relativo' consiste en que el primero, corresponde a la esfera de lo divino, es decir al espacio de Dios, y no mantiene relación alguna con lo externo, siempre se mantiene similar (idéntico) y, además, es inamovible.³⁰ En cambio, el 'espacio relativo' concierne a la percepción humana, es en un sentido un tipo de dimensión 'movible' o 'medida' del espacio absoluto; esta medida está 'determinada' por nuestros sentidos en relación a los cuerpos.³¹

Para Newton, el espacio absoluto no tiene relación con algo externo, ya que permanece siempre igual e inmóvil. Tanto espacio como tiempo absolutos son cosas en sí

³⁰ "El espacio absoluto, por su propia naturaleza, sin relación con nada externo, permanece siempre igual e inmóvil. El espacio relativo es una medida o dimensión móvil del espacio absoluto, que nuestros sentidos determinan por su posición relativa a los cuerpos, y que de ordinario se toma por el espacio inmóvil; así la dimensión de un espacio subterráneo, aéreo o celeste se determinan por su posición relativa a la tierra. El espacio absoluto y el relativo son iguales en figura y magnitud, pero no siempre siguen siendo numéricamente idénticos. Pues si, por ejemplo, la tierra se mueve, un espacio de nuestra atmósfera, que pertenece relativamente a la tierra, será una vez parte del espacio absoluto que la atmósfera atraviesa; y otra vez será otra parte del mismo, y así, absolutamente, cambiará en forma continua", *Sir Isaac Newton's Mathematical principles of natural philosophy and his system of the world*, ed. by F. Cajori, Berkeley 1934, p. 6. En Torretti, 1967, p. 89.

³¹ Newton, 1687, p. 8; en Howard Caygill, 1995.

mismas, cosas 'reales', es decir, cosas que existen en sí mismas. Más aún, son de hecho, condiciones para la existencia de *todo* ente.³² Espacio y tiempo, por lo tanto, pueden ser considerados en términos kantianos, como cosas en sí mismas.

1.2.2 Leibniz

Sin duda alguna, la postura de Leibniz, respecto al espacio, se oponía a aquella que aceptaba un espacio absoluto. Algunas de estas objeciones, tendrían que ver, por ejemplo, con la hipotética pregunta, ¿qué tipo de universo crearía Dios?. Empero, su crítica principal, es que el espacio - y el tiempo también - no es una cosa verdadera en sí misma, y que por tanto, no puede existir con independencia de los fenómenos. Básicamente, el espacio y el tiempo para Leibniz, son *propiedades* relacionales, que no existirían antes de que el mundo fuera creado, como según Leibniz, estaba implícito en Newton.

Las relaciones espaciales para Leibniz, son construcciones lógicas. En otras palabras, que un cuerpo ocupe un lugar en el espacio, tendrá que ser entendido en última instancia, con referencia a las relaciones que sostienen entre sí los cuerpos, y no como un ente absoluto o independiente de estas relaciones.

Para Leibniz, el espacio es el orden de las cosas coexistentes. Esta idea de espacio en Leibniz, se entiende al estudiar y comprender, las relaciones y las reglas de cambio en las cosas, sin tener que apelar a una realidad absoluta *fuera* de estas cosas.³³

32 Desde luego, un problema de lo anterior es que, espacio y tiempo, como condiciones de toda existencia, lo serían también de la existencia de Dios. Algo que para Kant, por lo menos, era problemático.

33 Torretti, 1967, p. 88.

Espacio y tiempo serían únicamente relaciones entre apariencias, relaciones abstraídas de la experiencia y representadas en abstracción. Nuestra representación de estas relaciones y de las cosas en general es confusa aunque, gradualmente la iremos clarificando.

En este sentido, para Leibniz, el espacio es relativo. Es un orden de cosas que existe cuando consideramos a los objetos en su conjunto. En todo caso, lo que es ordenado por el espacio, no son simplemente las cosas que existen, sino sustancias metafísicas o 'monadas', y por eso, su orden es totalmente compatible con la razón. Esta definición del espacio, como la relación objetiva entre sustancias, no es por un lado el espacio absoluto de Newton, ni tampoco la vía más subjetiva de Kant.

Hay, además, dos aspectos de su teoría que me gustaría destacar:

- Ni el tiempo ni el espacio son sustancias, ni atributos, sino relaciones: "Space is the order of co-existences; time is the order of successive existences".³⁴ En este sentido, Leibniz se opone claramente a la teoría del espacio y el tiempo absolutos de Newton y, por otro lado, a que sean éstos considerados como entidades que existen independientemente de los cuerpos y los eventos. Para Leibniz, en contraste, los cuerpos preceden lógicamente al espacio y los eventos al tiempo. Para decirlo de manera distinta, pero guardando el sentido: no habría espacio sin cuerpos, ni tiempo sin eventos.

34 'Leibniz 3rd paper to Clark', *G* VII 303, I.682, en *Routledge History of Philosophy*, 1996 p. 384-424.

- Leibniz sostiene que espacio y tiempo son ideales. Lo anterior, además, se basa en otra idea de Leibniz, según la cual, las sustancias son reales y el resto del mundo es un mero *ens rationis*, o una construcción mental. Espacio y tiempo, pues, son relacionales y construcciones de la mente y no algo objetivo e independiente del sujeto.

Por otro lado, sus ataques a la teoría newtoniana siguen dos caminos:

1. El primero apela al 'principio de razón suficiente': ("debe haber una razón para cada elección de Dios"):
 - Supongamos que la teoría de Newton es verdadera.
 - Las partes del mundo son indiscernibles.
 - Dios no tendría razón para crear un mundo en un punto o en otro espacio.
 - Sabemos que Dios ha creado el mundo y que jamás actúa sin razón.
 - Dios, entonces, actúa con y sin razón.
 - La teoría sobre el espacio de Newton es falsa.³⁵
2. El segundo argumento apela a una versión de la 'identidad de los indiscernibles'³⁶.

Un newtoniano tendría que decir algo parecido a lo siguiente:

³⁵ 'Leibniz third paper to Clark', *G* VII 364, l. 682-3, *Routledge History of Philosophy*, 1996.

³⁶ Para Leibniz sustancias distintas de cualquier mundo posible no pueden ser descriptibles idénticamente:

"No hay dos sustancias completamente similares, o que difieran solamente en número". (Phil., IV, p. 107. [Loemker, p. 308], en Nicholas Rescher, 1979, p. 51. Según Rescher, este principio no es solamente para sustancias reales sino que también para las sustancias que son posibles. Una sustancia es (y debe ser) *individualizada* a través de una descripción 'total' o 'completa'. Una sustancia antes de ser actualizada persiste como posible, únicamente, en la

- Dios podría mover el universo manteniendo su estructura interna.
- Si Dios lo hiciera no habría ningún cambio observable en principio.
- El movimiento no depende de ser observado.
- Pero, si depende de su posibilidad de ser observado.
- No hay movimiento cuando no hay cambio que pueda ser observado.
- Y, cuando hay cambio que no puede ser observado, no existe tal cambio.³⁷

Así, pues, para Leibniz, espacio y tiempo son relaciones de las apariencias; son relaciones abstraídas de los objetos, o de la experiencia, y representadas, aunque no nítidamente. Si bien son *objetivables* vía la razón, o, por lo menos no son meramente subjetivas, no son totalmente independientes de los objetos, como sí lo son en Kant.³⁸

1.2.3 Algunas consideraciones más sobre Kant

mente de Dios. Entonces, sustancias distintas deben ser distintas en sus propiedades, como también deben tener predicados distintos. Rescher también advierte que, en cuanto a los fenómenos, este principio es aplicable, ya que, se podría sostener que este principio no implica que sean 'distinguidos', sino que solamente 'distinguibles'. Es decir, no tienen que ser 'distinguidos', de hecho, por una inteligencia limitada propia de los seres humanos. Pero sí, en todo caso, por Dios, ya que Él es el único que conoce 'completamente las nociones individuales de las sustancias'.

37 'Leibniz third paper to Clark', *G VII* 403-4, L 705. Op. cit.

38 En algún sentido, la postura de Kant, toma o se identifica con elementos de ambas. En los años anteriores a la publicación de la *Crítica de la razón pura*, Kant había sostenido posturas más cercanas a ambos. En todo caso, me parece que en la *Disertación inaugural*, en 1770, comienza con un camino propio y, como espero se pueda ya ver, distinto al de Leibniz y al de Newton, que termina en 1781, con la publicación de la *Crítica de la razón pura*.

Me parece, pues, que Kant compartía con Newton y Leibniz³⁹, por lo menos, lo siguiente: un modelo de espacio que se distingue *de los cuerpos* (ya sea real o idealmente). Una multiplicidad homogénea, infinita, continua, tridimensional y plana. Es decir, en términos generales, un espacio visto desde la óptica euclidiana.

La polémica entre Leibniz y Newton, versa sobre la posibilidad de saber si el espacio precede a las cosas o éstas al espacio; si el espacio es la condición sin la cual las cosas no podrían ser lo que son; o si cada cosa espacial puede determinarse independientemente del espacio, y si el espacio podría ser entendido en referencia a la relación que guardan entre sí las cosas. De nuevo, frente a las paradojas que encuentra Kant, si asumimos alguna de las dos posturas – o el supuesto que según Kant las sostiene –, vemos que él decide tomar un camino distinto y adoptar una postura propia y peculiar, la cual, espero haya quedado, más o menos clara en la primeras partes de este trabajo. Más aún, espero, haya podido mostrar las razones que llevaron a Kant, a adoptar su peculiar visión. En todo caso, ahora deben de quedar claras las diferencias de Kant con Newton y Leibniz.

39 Paton, por ejemplo, curiosamente sostiene que Kant se acercaba a Leibniz, ya que en el fondo, Kant continuaba *viendo* a la realidad compuesta de monadas. Sin embargo, en Kant, según Paton, uno de estas monadas, nuestra mente, sí tiene ventanas al mundo, pero, para decirlo con una metáfora, éstas no son transparentes. Estas ventanas de nuestra mente imponen, como un vitral, los colores que las atraviesan, que en este caso, son los colores) el espacio y el tiempo. Y, solamente por medio de estas ventanas podemos, incluso, ser auto conscientes. (Véase referencia, Paton, 1936 p. 83).

Kant, por un lado, critica a Newton, ya que espacio y tiempo, de acuerdo con su teoría, serían dos no-cosas – *Unding* - (eternas, infinitas y auto-suficientes) contradictorias:⁴⁰

Quienes, por el contrario, sostienen la realidad absoluta del espacio y del tiempo, sea como subsistente, sea como inherente, tienen que estar en desacuerdo con los principios de las experiencia. (...) [S]e ven obligados a admitir dos seres eternos y subsistentes por sí mismos (espacio y tiempo) que existen (aunque no exista nada real) sólo para contener en sí todo lo real⁴¹

Y por otro lado, en un pasaje de las 'conclusiones' de la 'Estética trascendental', Kant trata las opiniones de Leibniz. Ahí, menciona la opinión del propio Leibniz con respecto a la distinción entre lo sensible y lo inteligible, que no es, según Leibniz, sino una mera distinción lógica entre lo confuso y lo distinto:

Sostener, pues, que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y de fenómeno, una falsificación que inutiliza y vacía toda la teoría relativa a estos conceptos. La

40 "El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo en nada, ya que el concepto es nada, lo imposible, como, por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*)", *KrV*, A 292/ B 348.

41 *KrV*, A 40/ B 57.

diferencia entre representación clara y otra confusa es puramente lógica y no afecta a su contenido⁴²

Una vez más, si espacio y tiempo fueran características de las cosas en sí, nunca podríamos llegara la certeza *apodictica* (es decir, que son necesarias, como se pretende en B 41) de las matemáticas; tampoco podríamos asegurar que las verdades descubiertas en las matemáticas se ajustan al mundo real:

Pero no pueden, en cambio, dar razón de la posibilidad de conocimientos matemáticos *a priori* (ya que carecen de una intuición *a priori* verdadera y objetivamente válida), ni hacer concordar de forma necesaria las proposiciones empíricas y las afirmaciones matemáticas. En la teoría que sobre la naturaleza de esas dos formas originarias de la sensibilidad sostenemos nosotros, quedan allanadas ambas dificultades⁴³

Para Kant, entonces, espacio y tiempo:

- Son formas de la sensibilidad humana.
- Existen debido a la naturaleza de nuestra sensibilidad.
- Y son formas bajo las cuales las cosas nos deben aparecer y no cosas en sí mismas.
- La validez tanto de espacio como de tiempo no se deriva de la experiencia.

42 *KrV*, A 43/ B 61.

43 *KrV*, A 40-41/ B57-B58.

1.3 Principales razones de Kant para adoptar una postura idealista con respecto al tiempo y al espacio

1.3.1 La representación del espacio no obtiene su validez de la experiencia

Una representación del espacio y del tiempo, inmediata y *a priori*, no se deriva de la estructura de los objetos en la experiencia; o, en otras palabras, y como se ha venido insistiendo, no obtenemos las representaciones de espacio y tiempo gracias a los objetos o a la experiencia. De hecho, tanto espacio como tiempo son condiciones para la experiencia, y para que los objetos nos sean dados en cuanto fenómenos.⁴⁴

Lo anterior, creo, nos dice por lo menos, dos cosas: una, que las condiciones para conocer a los objetos, o su estructura general, pueden ser compartidas por todo sujeto ya que no dependen de la experiencia y de cada caso individual. Estas condiciones, desde luego preceden a los objetos, y como tales, son inherentes a la estructura sensible de todo sujeto. Dos, y tal vez, la más difícil: las condiciones expresadas en estructuras sensibles inherentes a todo sujeto son tales, que toda representación tiene necesariamente que conformarse a ella.

Del primer punto se puede agregar que, debido a las condiciones que poseemos para conocer a los objetos, éstas deben de ser 'universales y necesarias', así como propias

⁴⁴ Con esto no quiero decir que el conocimiento sea independiente de la experiencia o algo por el estilo. Una vez más sugiero recordar el primer párrafo de la introducción a la *KrV*, citado en este mismo trabajo en la nota doce. No obstante, algunas características importantes para comprender las nociones de tiempo y espacio en Kant, son: no obtenemos su representación de la experiencia; dos: que son condiciones necesarias para ella (para la experiencia) y, tres: si bien de alguna manera su validez no se deriva de la experiencia, es en ella donde, por decirlo de alguna manera, se actualizan.

de todo sujeto de conocimiento; el carácter *a priori* de estas estructuras, es tal que, forzosamente las comparten todos los individuos. En este sentido, Kant da cuenta del sujeto, no como una 'tabla rasa' lista para comenzar a tomar forma a partir de la experiencia, sino por el contrario, de un sujeto más 'universal' y por lo mismo - me parece - poniendo el acento en los aspectos de una estructura compartida y propia de todo sujeto. Más que una 'tabla rasa', el individuo es una subjetividad, con ciertos esquemas, que le permiten ordenar la experiencia de *una* manera, y no de *cualquier* manera – es decir, un rasgo de la experiencia objetiva - .

Sobre el segundo punto, se podría agregar que está ligado a aquello que, se conoce bajo la expresión: 'la revolución copernicana' o 'giro copernicano'. Más allá de si este mote es correcto o no, y de si funciona o no, sí sugiere una nueva postura sobre la relación epistemológica entre sujeto y objeto: al señalar que las representaciones, es decir, los objetos, deben conformarse a nuestras condiciones de conocimiento y no al revés, Kant ha dado un paso definitivo hacia una concepción del conocimiento distinta de la tradición.

Más aún, dentro de estas condiciones donde todo conocimiento legítimo de los objetos debe encuadrarse, están tanto tiempo como espacio. No hay objeto de conocimiento, o ente cognoscible para nosotros, que no se encuadre dentro de estas *coordenadas* del conocimiento. Tiempo y espacio son componentes indispensables en sentido epistemológico, y no podemos ir más allá de ellos;⁴⁵ son condiciones necesarias de la experiencia, y son condiciones de todos los hechos de la experiencia. Espacio y tiempo

45 "[...] como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible." *KrV*, B 146.

son como un 'techo' o un 'horizonte' epistemológico, y no pueden ser reducidos a relaciones entre los objetos de la experiencia, o derivados de las cosas:

1. Sin ellos no podemos concebir ningún tipo de experiencia cognitiva.
2. Podemos considerarlos en sí mismos, aun sin objetos (en cambio, Kant advierte sobre la imposibilidad de objetos sin espacio).
3. De este modo, se infiere que la 'espaciotemporalidad', a la que todos los objetos deben conformarse, no depende de un mundo en sí mismo.

A pesar de que a primera vista Kant parece sostener una idea de espacio y tiempo algo extravagante, e incluso insostenible, existen razones de peso para haberlo hecho. A Kant, le parece una 'quimera' de la razón aceptar que el tiempo y el espacio son entes eternos, que subsisten en sí mismos y que son independientes de la subjetividad.

La intuición pura no es posible si la forma del objeto no está dada con anterioridad en el sujeto. Formalmente, nuestra intuición (espaciotemporal) es la condición bajo la cual algo puede ser objeto de nuestros sentidos u objeto de una experiencia posible.

Es así que, se habla de 'idealidad trascendental del espacio y del tiempo'. Son formas de nuestra sensibilidad. En pocas palabras, el conocimiento *a priori* – necesario y universal - no puede ser derivado de un mundo independiente de nuestra experiencia. Se deriva del sujeto que conoce y de sus estructuras.

Entonces, para concluir, el espacio no depende de los objetos, ya que si fuera así, el mundo tendría un límite en el espacio y un comienzo en el tiempo; el espacio llegaría hasta

donde llegaran las cosas y el tiempo hasta un primer evento, y todo lo anterior nos lleva precisamente a las contradicciones que Kant deseaba evitar.⁴⁶

Por otro lado, tampoco la opción de un tiempo y un espacio vacío estaba exenta de dificultades para Kant. Ya que, ¿cómo podría un espacio o un tiempo vacío e indeterminado definir o limitar algo?. Para responder a estas preguntas, será necesario abordar un par de temas por separado y de manera más amplia: por un lado, los conocimientos sintéticos *a priori* del espacio (geometría) y, por el otro, las paradojas de pensar el espacio como una cosa en sí (en las dos primeras antinomias). Tanto los conocimientos sintéticos *a priori* del espacio como las paradojas al pensar el espacio como una cosa en sí, son motivos claves para comprender las razones que llevaron a Kant a adaptar un idealismo del tiempo y del espacio. Si bien en esta sección se ha presentado otra razón – aquella que postula que la representación del espacio y del tiempo no se obtiene de un mundo independiente-, aún queda camino por recorrer si deseamos presentar un panorama más completo del idealismo kantiano.

No obstante, para terminar este breve apartado me permito insistir en algunos conceptos cruciales.

Tanto el espacio como el tiempo preceden y condicionan a las cosas. Ambos son formas de la sensibilidad, condiciones o coordenadas bajo las cuales ordenamos a los objetos del conocimiento empírico y son un 'horizonte' dentro del cual aquellas cosas que se conocen – por medio de los sentidos - deben mantenerse.

⁴⁶ Más adelante en este mismo capítulo, en la sección correspondiente a la exposición de la 'Antinomia de la razón', se expondrá esta problemática ampliamente.

1.3.2 Tenemos conocimientos sintéticos *a priori* del espacio (Geometría)

Como se ha apuntado en el apartado anterior, Kant adopta una postura que sostiene que el espacio y el tiempo son representaciones ideales. Pero además, Kant creía que existían los conocimientos 'sintéticos *a priori*',⁴⁷ pero que este tipo de conocimiento no es posible si la *forma* del objeto no está dada con anterioridad en el sujeto.

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en la "Estética trascendental", Kant sigue dos métodos de exposición distintos para los conceptos de espacio y tiempo: la 'exposición metafísica' y la 'exposición trascendental', respectivamente. Una 'exposición metafísica', analiza una idea en sí misma, y pretende demostrar que dicha idea es *a priori*. Una 'exposición trascendental', a su vez, expone una idea como un principio, en virtud del cual ciertos conocimientos sintéticos *a priori* pueden ser entendidos.⁴⁸

En este caso, las proposiciones sintéticas *a priori* de la matemática, y especialmente de la geometría, son demostradas como posibles, si y sólo si, el espacio es entendido como intuición *a priori*.

El espacio tiene que ser originariamente una intuición, ya que de un simple concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto, cosa que, sin embargo, ocurre en la geometría.⁴⁹

47 Por ejemplo, aquellos propios de las matemáticas y la física, capaces de conocer al mundo con altos niveles de predicción.

48 "It shows (1) that other synthetic *a priori* knowledge is derived from the idea, and (2) that such knowledge is possible only if the idea is explained in a particular way (namely as given *a priori*)". Paton, 1936, p. 108. "Entiendo por *exposición trascendental* la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*" *KrV*, B40.

49 *KrV*, B 41.

(...) las proposiciones verdaderamente matemáticas son simples juicios *a priori*, no empíricos, ya que conllevan necesidad, cosa que no puede ser tomada por la experiencia.⁵⁰

Por ejemplo, $7 + 5 = 12$ (una proposición de la matemática, propia de una ciencia que pretende aportar un conocimiento de tipo sintético), donde se advierte que el concepto de sumar 7 más 5 no contiene otro concepto que la unión de ambos dígitos, y no un número distinto de ambos resultante de su unión. O, de otro modo, el concepto 12, no está contenido ni en 5, ni en 7, ni en el concepto que resulta de la adición.⁵¹ Se llega al resultado de la adición, no precisamente analizando el significado de los términos (un conocimiento analítico), sino por medio de un procedimiento cognitivo que aporta un resultado distinto del significado ya implícito en los términos que le componen.⁵²

Para Kant, a menos que espacio y tiempo fueran intuiciones *a priori*, no podríamos decir que, por dar otro ejemplo, “la línea recta es el punto más corto entre dos puntos” o que el espacio está constituido de tres dimensiones. Los juicios de la geometría y la matemática perderían su validez universal y su necesidad. Kant pensaba que si se sabe que los ángulos de un triángulo suman 90 grados, no llegamos a ello gracias a la experiencia,

50 *KrV*, B 15. Cabe notar que se había estado tratando el concepto de *a priori* en términos ‘negativos’, es decir, aquello que no es dependiente de la experiencia (apartado anterior 1.3.1), y si acaso, vagamente como universal y necesario. Ahora, también, lo trataremos con un rasgo positivo, ya que el conocimiento *a priori* implica una necesidad (‘cosa que no puede ser tomada de la experiencia’).

51 Asimismo, es el caso en la geometría, del axioma, “la línea recta es el punto más corto entre dos puntos”, “la suma de los ángulos internos de un triángulo son 90 grados”, o, “dos cantidades iguales a una tercera, son iguales entre sí”, etcétera. Con respecto al tiempo Kant plantea ejemplos como el siguiente: “tiempos distintos no son simultáneos, sino sucesivos”, *KrV*, A 31, B 47.

52 Debo advertir que es necesario distinguir los juicios sintéticos *a priori* que se apoyan en la intuición pura del espacio de los que se apoyan en la intuición pura del tiempo. Baste para mi objetivo exponer aquellos que se basan en la intuición pura del espacio, los cuales están ligados a la geometría e ilustran de manera clara por qué Kant estaba preocupado por la idealidad del espacio.

sino que lo hacemos de manera *a priori*. Es decir, tenemos una intuición que precede a los objetos, una intuición pura del espacio que sirve de base a la geometría.

Así, se puede afirmar, que al conocer el espacio de manera *a priori*, se pueden construir y explicar figuras geométricas independientemente de la experiencia. Y, de hecho, por esta misma razón podemos también probar proposiciones geométricas, en todo momento y en todo lugar – o, por lo menos, en los tiempos de Kant, cuando solamente se trabajaba con un esquema euclidiano de la geometría - .

La representación del espacio tiene que ser *a priori*, pues en virtud de ella, se tienen conocimientos necesarios, válidos y legítimos para cualquier individuo, que por tanto, no dependen, ni se desprenden de la experiencia. Además, es una intuición y no un concepto, ya que no sólo deriva conclusiones del concepto de espacio (los ángulos de los triángulos, las rectas, los cuadrados, etcétera), sino que determina a estos conceptos, agregando algo que no se encuentra en su definición (o sea, sintético).

Así, Kant da una explicación aceptable e ingeniosa, de la ciencia de la Geometría que, con gran habilidad describía la estructura del espacio. La clave de la novedosa solución de Kant está en conectar - o por lo menos en no desgarrarlas - a esta ciencia y sus teoremas, con nuestra estructura cognitiva (nuestra representación intuitiva *a priori*).

Para Kant, la Geometría – euclidiana- supone una comprensión del espacio *a priori* e intuitiva; una Geometría donde sus verdades no son analíticas, sino sintéticas.⁵³ Nuestra

53 "Así, el concepto de una figura encerrada entre dos rectas no implica contradicción alguna, ya que los conceptos de dos rectas y su cruce no implican la negación de ninguna figura. La imposibilidad no descansa en el concepto como tal, sino en la construcción de tal figura en el espacio, es decir, en las condiciones del espacio y de la determinación de éste. Ahora bien, estas condiciones poseen, a su vez, realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles, por contener *a priori* en sí misma la forma de la experiencia general" *KrV*, B 268.

comprensión de la geometría, pues, se basa en una intuición anterior a cualquier experiencia, es subjetiva (se ubica en la sensibilidad) y es común a todos los hombres.

De lo anterior, Kant concluye que, la estructura, las *coordenadas*, o la *pauta impuesta* por la intuición *a priori* del espacio, nos obliga, necesariamente, a aceptar una geometría euclidiana, o aquella que corresponde a un espacio tri-dimensional.

Hasta ahora hemos presentado, a grandes rasgos, dos de las razones que llevaron a Kant a adoptar una concepción del espacio y del tiempo ideal. En el inciso 1.3.1, repasé, someramente, cómo la representación del espacio no obtiene su validez de la experiencia.

En el inciso 1.3.2, en cambio – aunque también brevemente –, señalé cómo esta concepción espaciotemporal de Kant, sostiene los conocimientos sintéticos *a priori* del espacio, tales como los propios de la Geometría y sus ejemplos.

Toca ahora dar un salto en la crítica y aterrizar en la ‘Antinomia de la razón pura’, para aducir otras razones a favor de la versión del espacio y el tiempo en Kant.

1.3.3 Paradojas al pensar el espacio como una cosa en sí (dos primeras antinomias)

Por ‘antinomia’⁵⁴ se entiende una contradicción u oposición entre dos principios o entre dos leyes vigentes, que parecen igualmente razonables. Es decir, que ambas, P y $\neg P$, podrían ser defendidas con razones perfectamente legítimas. Sin embargo, la ‘antinomia’

54 Se dice que la antinomia es una forma retórica citada en Quintiliano (35-100) en su *Institutio oratoria* 92-5 (libro VII, capítulo, 7), en donde argumentos opuestos son presentados en dos columnas. Muestra argumentos igualmente justificables y basados en aparentes inferencias legítimas. Para Kant, estas inferencias, más bien muestran a la razón un campo fuera de su jurisdicción; o, una esfera donde no puede legitimar sus inferencias.

no es una contradicción en las cosas, sino un conflicto de la razón consigo misma, que se puede disipar, o que se supone se disipa, al alcanzar una *concepción* adecuada de las cosas.

En la "Antinomia de la razón pura" - una de las secciones más largas de la "Dialéctica trascendental" - Kant muestra cómo tres disciplinas y sus respectivos objetos de estudio, descansan sobre 'inferencias dialécticas'.⁵⁵ 'Los paralogismos de la razón pura', corresponden a la Psicología y su objeto es el alma. 'La antinomia de la razón pura', corresponde a la Cosmología y su objeto es el mundo. Y, por último, 'El ideal de la razón pura', que se ocupa de la Teología, y su objeto de estudio es Dios.

En la 'La antinomia de la razón pura', Kant presenta cuatro pares de 'inferencias dialécticas' sobre la naturaleza del mundo.⁵⁶

Las antinomias, es importante destacar, tienen su origen en la *exigencia* (un buscar razones, aun si esto implica ir más allá de lo que sería posible en una experiencia) de la razón, por encontrar la 'totalidad' absoluta de las condiciones para lo condicionado, una exigencia de los fundamentos y de los principios (si hay algo condicionado, se dan sus condiciones y, entonces, si seguimos esta cadena de condiciones necesariamente llegamos a

55 Kant creía que las inferencias erróneas descansaban sobre la ilusión y el error. Las inferencias falaces del entendimiento tratan algo como inmediatamente percibido cuando solamente ha sido inferido: "Se establece una distinción entre lo inmediatamente conocido y lo que simplemente es inferido" *KrV*, (A 303/ B 359). Mientras que las falacias de la razón ocurren al derivar conclusiones que exceden los límites de la experiencia. Kant analiza tres formas de inferencia: a) la primera que va del concepto trascendental del sujeto a la unidad del sujeto y tiene la forma del 'paralogismo'. b) la segunda va de la serie de condiciones de la apariencia a la totalidad absoluta de estas condiciones y tiene la forma de la 'antinomia'. c) la tercera y última, que va de la totalidad de las condiciones de un objeto de la experiencia a las condiciones de los objetos en general y genera un 'stilogismo dialéctico', un 'ideal de la razón pura': "[...] infero de la totalidad de las condiciones requeridas para pensar objetos en general que se me pueden dar la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de posibilidad de las cosas en general" *KrV*, A 340/ B 398.

56 Cada uno de estos pares de inferencias se supone corresponde a una categoría: cantidad, cualidad, relación y modalidad.

lo incondicionado).⁵⁷ Este principio o esta exigencia de ir rastreando desde lo condicionado por las condiciones hasta lo incondicionado en el fondo pretende alcanzar el punto donde se acaban las premisas.⁵⁸ Ahora bien, cuando este principio se intenta aplicar al mundo espaciotemporal surgen algunos problemas, y son precisamente estos problemas los que conforman el análisis de Kant.

Es, insisto, la búsqueda de una completitud absoluta en el campo de lo espacial y de lo temporal en la experiencia limitada lo que lleva a la razón a una antinomia. Es debido a que *deseamos*⁵⁹ emprender esta búsqueda y que tenemos una experiencia limitada lo que nos lleva a las contradicciones y enredos que Kant quiere evitar.

Por lo anterior, Kant cree que la 'Antinomia de la razón pura' es una prueba indirecta que sostiene su idealismo trascendental, ya que detrás de su postura, de su

57 *Kr1*, A 409/ B 436.

58 "[...] tal completitud en la serie de las premisas cuyo conjunto elimina la necesidad de presuponer alguna premisa más", Henry Allison, 1983. Algo así, como el suponer poder llegar a ver la luz al final del túnel – una idea de la razón -, con lo cual se supone que el resto de lo que existe entre final y nosotros se aclara; pero, sin tener el equipo visual necesario para lograr este acometido.

59 Para A. C Ewing (1938), una de los objetivos de esta sección de las antinomias es ilustrar la imposibilidad de la Metafísica como una Ciencia, y sin embargo, "arrojar" algo de luz sobre la posibilidad de la Metafísica entendida en términos de una 'disposición natural', de ese *deseo* – búsqueda tal vez – de ir más allá de lo que la experiencia nos muestra. Parece que la razón, y no en armonía con el entendimiento, es una fuente de esta 'disposición natural' o *deseo* de ir más allá de los límites de la experiencia. Incluso, me parece que uno puede encontrar un sentido "trágico", o por lo menos una palpable tensión, en esta veta de la filosofía de Kant (Ewing, 1938, p. 209). Una 'disposición natural', un *deseo* inevitable, sin embargo, difícilmente saciable. Estas ideas de la razón, ideas límite, que perforan a la razón y rebasan a la experiencia, son un trasfondo importante de la filosofía de Kant; si se pierden de vista, también se desvanecerán algunos de los motivos que preocuparon más hondamente a Kant. Motivos que, en palabras de Stephan Körner, son esos *Metaphysical moods* que en momentos subyacen a la Crítica de la razón pura. En palabras del propio Körner: "These might be called our metaphysical moments. It is not easy to give a detailed description of them and for our purpose is not necessary. Indirectly and roughly - however, it is possible to identify them by saying that if they did not occur there would be no point in religion and little in many works of Art and Philosophy", Körner, 1955.

idealismo trascendental' hay una nueva manera de considerar la relación con el mundo⁶⁰ y el espacio, consideración esta última, que permite además esclarecer las paradojas con que la razón se enfrentaría de otra manera. O, para decirlo más claramente, sostener su idealismo trascendental y no la visión clásica de la Metafísica, resuelve algunos de los problemas expuestos en las Antinomias.

Sin duda, por lo anterior, las 'Antinomias' son un referente necesario si se han de explicar las razones que llevaron a Kant a adoptar una postura referida como la 'idealidad del espacio y el tiempo'.

Para Allison,⁶¹ por ejemplo, la gran batalla entre el idealismo y el realismo se da en las 'antinomias'. Además, Kant declara que gracias a la 'antinomia' despertó de su sueño dogmático⁶², sobre todo al tener que pensar sobre las contradicciones en que cae la razón al reflexionar sobre la cosmología tradicional.

Kant considera que es inevitable y "natural" que la razón llegue a este estado "antinómico", es decir, es inevitable que la razón caiga en ciertas contradicciones. El objetivo de la razón es evitar, por un lado, la "desesperación escéptica" (la "eutanasia de la razón") y la 'muerte' de una filosofía sana al aferrarse a una sola postura.⁶³ La solución a

60 Cabe recordar que las antinomias no tratan sobre el espacio o el tiempo en sí mismos; sino del mundo y sus límites tanto en el espacio como en el tiempo.

61 "A pesar de que, a lo largo de toda la *KrV*, Kant está atareado en una batalla permanente con las diversas formas de realismo trascendental, la gran batalla campal entre realismo e idealismo trascendentales la encontramos en la «Antinomia de la razón pura»". Allison, 1983, p. 77.

62 *Ak*, XII, 258; *Kant's Philosophical Correspondence, 1759-1799*, ed. A. Zweig. En Allison, 1992, p. 252.

63 "Con ello se defiende del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral, pero cae, a la vez, a la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar un dogmatismo tenaz, empeñándose en sostener ciertas afirmaciones sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones a favor de lo contrario. Ambas posturas significan la muerte de una filosofía sana, si bien la primera podría denominarse acaso eutanasia de la razón pura", *KrV*, B 434.

las antinomias consiste en señalar cómo surgen ellas mismas cuando la razón falla al no comprender sus propios límites. O, puesto de otra manera, al tomar a las apariencias por cosas en sí mismas, o al tomar al mundo como algo independiente de nosotros. La solución, pues, sintetizando tal vez demasiado, se basa en sostener que el conocimiento legítimo debe de mantenerse dentro de los límites de la experiencia humana y no aparte de ésta.

Ahora bien, como ya se ha dicho, la 'antinomia' es una contradicción de la razón consigo misma. Pero, ¿en qué consiste este conflicto, o esta antinomia según Kant?.

Este conflicto tiene cuatro aspectos o 'caras', 'inferencias dialécticas', y cada una corresponde a una antinomia:

1. El mundo⁶⁴ tiene un límite en el espacio y un comienzo en el tiempo/ El mundo es infinito en el espacio y en el tiempo.
2. Todo el mundo consta de partes simples/ No hay nada simple sino que todo es compuesto.
3. Existen en el mundo cosas que actúan con libertad/ No hay libertad sino que todo es naturaleza.
4. Hay un ente necesario en las cadenas causales/ No hay nada necesario, todo es contingente.

64 Por mundo, es pertinente mencionar, Kant entiende el 'todo', ya sea matemático (*ganze*), de los fenómenos o la 'totalidad' de su síntesis (A 418/ B 466). En A 605/ B 633, Kant hace referencia al mundo como, "objeto de toda experiencia posible". Ambas referencias, como bien nota Allison (1983, p. 80), hacen énfasis en la totalidad o completitud; es decir, el concepto de mundo, va más allá de una pluralidad de ítems separados. Por eso, me parece, que ya desde ahora, la clave en Kant, está en suponer tanto al espacio como al tiempo, no como actuales (la representación efectiva real de un todo), sino como posibles.

Kant sugiere que la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo - y la consecuencia de considerar a las cosas como fenómenos y no como cosas en sí - puede ser la solución a la antinomia. Al asumir que las cosas como son en sí mismas son independientes de nosotros, la razón se enreda necesariamente en paradojas sobre los límites del espacio y del tiempo (el infinito, la primera causa, los átomos, las paradojas de la causalidad y el problema de la libertad). Sin embargo, de acuerdo con Kant, al asumir que espacio y tiempo son características de nuestra manera de representar a los objetos y no propiedades de las cosas en sí, las paradojas desaparecen.

(...) por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción*. Si esto es así y si, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos a título de ensayo se halla justificado.⁶⁵

En esta sección se tratará, someramente, a los dos primeros conflictos o antinomias únicamente, y no a los cuatro aspectos⁶⁶; es decir, presentaré aquellas dos que han sido

65 *KrV*, XX-XXI

66 Debido al propósito de este capítulo no me siento obligado a tratar a fondo las cuatro antinomias. No es mi intención exponer a fondo este tema, más bien, continuar con la razones que llevaron a Kant adoptar su idealismo, y me parece suficiente con la exposición de las dos primeras para cumplir con mi objetivo. Por último, estoy convencido que la mecánica detallada de cada una de las antinomias, la cual por cierto Kant desarrolla amplia y sutilmente, no es lo más relevante y crucial para mi objetivo. Es decir, son más bien los

llamadas: “antinomias matemáticas”, las cuales consideran la extensión y composición del mundo, y los límites del tiempo y el espacio:

1. La disputa sobre la absoluta ‘completitud’ de todas las apariencias; ¿es el mundo en realidad finito o infinito en el espacio?; ¿es el mundo finito o infinito en el tiempo?
2. Sobre la absoluta “completitud” en la división de un todo de las apariencias, es decir, ¿está el mundo constituido o no por átomos simples?

Ahora bien, ese mismo espacio, juntamente con ese tiempo, a la vez que los fenómenos todos, no son *cosas* en sí mismas, sino meras representaciones, y no pueden existir fuera de nuestro psiquismo. (...) No puede admitirse la existencia de este fenómeno interno en cuanto algo que exista en sí, ya que su condición es el tiempo, el cual no puede constituir ninguna determinación de una cosa en sí misma.⁶⁷

Kant vislumbra que el conflicto de la razón consigo misma, o la antinomia, surge al considerar a las cosas como existentes en sí mismas, como cosas en sí mismas, y no como se manifiestan a las estructuras del sujeto – como ‘fenómenos’ –. Como tales, *podrían* carecer de un límite, sin por ello, ser en la actualidad eternos e infinitos. Podrían ser indefinidamente *divisibles*, como fenómenos – y no como cosas en sí –, sin estar, *de hecho*, infinitamente *divididos*.

principios que subyacen a las tesis y anti-tesis, detrás de cada una de las antinomias, que revelan más a los propósitos de mi proyecto. Además, son las antinomias matemáticas – distintas en su método de las llamadas dinámicas – las que señalan que hay genuinas contradicciones en las premisas de los argumentos presentados y por tanto urgen a adoptar el idealismo trascendental.
67 *KrV*, A 492/ B 5212.

En realidad, la estrategia de Kant al sugerir el idealismo trascendental, busca evitar las contradicciones mencionadas y, demostrar que ambas proposiciones – ‘el mundo es finito e infinito’ – pueden ser verdaderas con respecto a objetos fenoménicos.⁶⁸

Kant, no sólo piensa que las preguntas sobre la finitud y extensión absoluta del mundo no se pueden contestar - o son *indecidibles* -, sino que las proposiciones ‘el mundo es finito’ y ‘el mundo es infinito’ (p y $\sim p$) son falsas (cada idea cosmológica, recordemos, presenta dos posibilidades, ambas legítimas – lógicamente -, pero también contradictorias). Ambos opuestos son tratados por él como falsos, y podrán ser reconciliados, o dejar de ser contradictorios, en la medida en que el supuesto sobre el cual ambos descansan sea hecho a un lado⁶⁹ (este supuesto es que el mundo en sí tiene alguna magnitud)⁷⁰.

Si, en cambio, prescindo de tal supuesto o ilusión trascendental y niego que el mundo sea una cosa en sí misma, entonces la oposición contradictoria entre ambas aserciones se convierte en una simple oposición dialéctica: dado que el mundo no existe en sí (independientemente de la serie regresiva de mis representaciones), no existe ni como un todo *infinito* en sí ni como un todo *finito en sí*. Sólo podemos encontrarlo en el regreso empírico de la serie de los fenómenos, no en sí mismo. Si esta serie es siempre condicionada, nunca nos es totalmente

68 "Whereas in the spatio-temporal world of appearances everything has another cause but nothing is absolutely, as opposed to merely relatively, necessary, in the non spatio-temporal world of things in themselves there can be uncaused and absolutely necessary causes", Paul Guyer, 1987 p. 386.

69 "Si dos juicios contrapuestos presuponen una condición inadmisibile, ambos quedan eliminados independientemente de cuál sea su oposición (que no constituye una verdadera contradicción), ya que cae la contradicción sin la cual ninguna de las dos proposiciones posee validez" A 503/ B 531.

70 "[...] el reconocimiento de que ambas partes tienen en común una concepción, inicialmente plausible pero finalmente incoherente, del mundo sensible como un todo existente en sí mismo", Allison, 1983, p. 79.

dada y, consiguientemente, el mundo no constituye un todo incondicionado ni existe como tal todo, sea de magnitud infinita, sea de magnitud finita⁷¹

Si el mundo fuera una cosa en sí (con magnitudes) y con límites en el espacio y en el tiempo, de hecho dadas o actuales, tendríamos tantos argumentos para suponerlo como finito, como para suponerlo infinito.⁷² Si el mundo tiene una magnitud determinada, tiene que ser finito o infinito - en este sentido, el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, o bien pudo no haberlo tenido -, pero si ambas son falsas, el mundo no puede tener esta magnitud determinada. No puede tenerla, si consideramos al mundo, no como una cosa en sí misma, sino solamente a través de nuestra representación, y debido a esta representación - propia de los sujetos -, entonces sí, espaciotemporal. La representación es finita e infinita, ya que bajo un aspecto, es actualmente - finito -, mientras que bajo otro aspecto, es *posiblemente*, - infinito -. La clave está en reducir al tiempo y al espacio a meras representaciones indefinidas y extensibles:

En lo que a su totalidad se refiere, estas series no pueden considerarse en sí ni como finitas ni como infinitas, ya que, como series de representaciones subordinadas, sólo consisten en un regreso dinámico. Antes de este regreso y consideradas como cadenas subsistentes de cosas, estas series no pueden existir en sí mismas⁷³

71 *KrV*, A 505/ B 533.

72 Podríamos marcar a las cuatros primeras tesis de las antinomias, así: 1) un primer comienzo del mundo en el tiempo y un límite en el espacio; 2) un elemento material simple que ocupa espacio; 3) una causa libre, a su vez no causada y fuera de la serie natural, y 4) un ser necesario, como aquellas que sostendría Newton. Y, en cambio, a sus respectivas cuatro antítesis: 1) no hay un comienzo en el mundo; 2) no tal elemento simple; 3) no tal causa libre, ni 4) tal ser necesario, como cercanas a las posturas que habría sostenido Leibniz.

73 *KrV*, A 506/ B 534.

Presento las tesis de la primera antinomia a dos columnas (como de hecho aparece en *KrV*) aunque luego expongo la tesis y la anti-tesis por separado para mayor claridad. Así también, más adelante al exponer la segunda antinomia, la presentaré a dos columnas, para luego exponer, la tesis y las anti-tesis por separado.

| Tesis | Antítesis |
|--|--|
| El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites. | El mundo no tiene comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio |

74

Primera Antinomia:

Tesis: El mundo tiene un principio en el tiempo y límites en el espacio.

Anti-tesis: El mundo no tiene un principio en el tiempo ni límites en el espacio.

Argumentos a favor de la tesis:

(a) Supongamos que el mundo no tiene un principio en el tiempo. Entonces hasta *este* momento se ha completado una serie infinita de eventos . Pero una serie infinita no puede ser completada a través de una síntesis sucesiva. Así, el mundo tiene un principio en el tiempo.

(b) Supongamos que el mundo no tiene límites en el espacio. El pensamiento de tal totalidad involucra sucesivamente sintetizar cada parte. Pero es

imposible sucesivamente sintetizar cada parte de un mundo infinito, ya que la síntesis nunca podría ser completada. Así, el mundo tiene límites en el espacio.

Argumentos a favor de la anti-tesis:

(a) Supongamos que el mundo tiene un principio en el tiempo. Entonces el principio es precedido por un tiempo vacío. Pero en un tiempo vacío no hay nada que pudiera dar cabida al principio del mundo. Así, el mundo no tiene un principio en el tiempo.

(b) Supongamos que el mundo es finito en el espacio. Entonces está limitado y relacionado con el espacio vacío. Pero es absurdo hablar de algo relacionado con el espacio vacío, porque eso es estar relacionado con la nada. Así, el mundo es infinito en el espacio.

Segunda Antinomia:

| Tesis | Anti-tesis |
|--|--|
| Toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo. | Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo. |

Tesis: Nada existe excepto aquello que es simple o lo compuesto de lo simple.

Anti-tesis: No hay nada simple.

Argumentos a favor de la tesis: Supongamos que las sustancias están hechas de partes compuestas, no de partes simples. Si todos los compuestos fueran

removidos en un ejercicio del pensamiento, no quedarían partes compuestas; pero según la hipótesis tampoco quedarían partes simples, así que nada queda. Así, las sustancias compuestas están hechas de partes simples. (Supongamos que las sustancias compuestas están hechas de compuestos únicamente, entonces, podríamos en teoría, seguir dividiendo y dividiendo las partes hasta llegar a ciertas partes que ya no podamos seguir dividiendo. Estas partes ya no son compuestas, pero desde la premisa original no son simples tampoco. Esto es, no son nada, entonces la premisa original es falsa, y todo es simple o está compuesto de simples).

Argumentos a favor de la anti-tesis:

- (a) Supongamos que las cosas compuestas están hechas de partes simples. Cada parte simple ocupa un espacio. Pero como el espacio es compuesto, todo aquello que ocupa un espacio es, a su vez, compuesto. Entonces las cosas compuestas no están hechas de partes simples.
- (b) Un objeto absolutamente simple no es un objeto de experiencia posible, y ningún objeto simple puede ser encontrado en el mundo.

Algunas observaciones sobre la primera antinomia:

La primera antinomia trata el tema de la extensión del mundo en el espacio y en el tiempo (no la extensión del espacio y del tiempo mismo), de ahí la referencia al "espacio vacío". Este argumento parece ir en contra de la idea leibniziana de que espacio y tiempo son relaciones entre los objetos, y que sin estos objetos no habría ni espacio ni tiempo. Cada punto del espacio y cada instante del tiempo deben estar definidos por objetos espaciales y

temporales respectivamente. Esto es, Leibniz debe rechazar el vacío. Parece que Leibniz no podría responder a la posibilidad de que haya un “espacio vacío” más allá de los objetos más lejanos y un “tiempo vacío” antes de los primeros (más remotos) eventos.

Además Kant parece identificar lo finito con lo limitado⁷⁵; es decir, que un mundo finito tiene literalmente un límite, al cual sería posible llegar; *mutatis mutandi*, identifica a lo infinito con lo ilimitado, es decir, que un mundo infinito no tiene un límite. Hoy día, con Einstein, uno podría pensar, en algún sentido, en un espacio finito e ilimitado, ya que si algo viajara con una trayectoria en línea recta en cualquier dirección desde un punto determinado eventualmente regresaría a este punto. Sin embargo, el espacio no está limitado, no hay algo que sea literalmente el ‘límite’ o la ‘frontera’ del espacio. Es decir, por más que viajáramos por el espacio (de ser esto posible) jamás nos *toparíamos* con un límite o una barrera infranqueable, como con una frontera con algo *distinto*.

Kant, por otro lado, asume que una serie infinita jamás puede ser completada: ‘una serie de eventos ha transcurrido hasta este momento’. Sin embargo, uno podría responder que una serie infinita solamente necesita transcurrir (o estar abierta) *en un punto*, ya sea al principio o al final. Es decir, si una serie infinita ha sido completada en este momento, bien puede transcurrir infinitamente en dirección opuesta, hacia el pasado, por ejemplo.

Por último, Kant utiliza el término ‘espacio vacío’ – así como tiempo vacío – de manera ambigua; ya que en un momento es aquello que está ‘más allá del espacio limitado’, pero después niega, la posibilidad de que algo esté relacionado con el ‘espacio vacío’(es

75 “El mundo no tiene comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio”, (A 427/ B 455).

decir, parece admitir la relación con el 'espacio vacío' en la premisa, pero no así en la conclusión).

Algunas observaciones sobre la segunda antinomia:

Parece que esta segunda antinomia tiene que ver con las concepciones de la física atomista y las matemáticas infinitesimales de la época de Kant. El atomismo aseguraba que la materia podía ser dividida de manera finita, es decir, eventualmente llegaríamos a ciertos puntos que son indivisibles. Las matemáticas infinitesimales sostenían lo contrario ('jamás llegaríamos a ciertos puntos indivisibles'). Además, si agregamos la siguiente premisa kantiana "cualquier objeto o parte de un objeto que ocupa un espacio ocupa el total de ese espacio"⁷⁶, una posible solución a la antinomia se torna aún más difícil, ya que si el espacio es infinitamente divisible como lo pensaban los matemáticos entonces también el objeto que lo ocupa.

También, hoy en día, en algún sentido, podemos pensar en partículas que ocupan un espacio sin ocupar la totalidad de ese espacio. Los objetos pueden estar constituidos por millones de partículas separadas entre ellas por vastos espacios, a manera de los espacios de una maya o el tejido de un sweater.⁷⁷

La solución de Kant:

76 "Ahora bien, el espacio no consta de partes, sino de espacios. Por consiguiente, cada parte de lo compuesto tiene que ocupar un espacio [...]" (A 435/ B 463).

77 Debo advertir que he seguido muy de cerca en algunos de estos puntos, sobre todo en los ejemplos, a la exposición que hace T.E Wilkerson, 1976, pp.116-126.

En cada antinomia se asumen posturas incompatibles, cada una basada en argumentos legítimos, *aparentemente* basados en premisas verdaderas. La intención de Kant no es atacar la validez de los argumentos sino señalar que descansan sobre premisas falsas ('que el mundo existe como un todo', 'como una totalidad en sí misma', 'independiente de cualquier interpretación'), las cuales han sido las causas de las contradicciones en cada caso. De hecho, si hacemos a este premisa implícita explícita, entonces tanto tesis como anti-tesis se vuelven contradictorias.

Primera antinomia: Si el mundo existe como un todo, independiente de nuestras percepciones, entonces es finito en el espacio y en el tiempo (tesis) e infinito en el espacio y en el tiempo (anti-tesis).

Segunda antinomia: Si el mundo existe como un todo, independiente de nuestra manera de percibirlo, entonces es infinitamente divisible (tesis) e infinitamente indivisible (anti-tesis).

Para Kant el antecedente debe ser falso [$p \rightarrow (q \cdot \sim q) \rightarrow \sim p$] : esto es, el mundo no existe como un todo, como una totalidad absoluta, en sí mismo, independiente de cualquiera de nuestras percepciones.

Más claramente, las antinomias proporcionan una prueba indirecta para el idealismo trascendental de Kant. Las antinomias surgen a partir de un cierto 'realismo' que afirma un mundo independiente de nuestras percepciones (un mundo como cosa en sí, que según Kant, no es posible sostener sin caer en contradicción), y no un mundo que es solamente el conjunto de las actuales y posibles percepciones (es decir, la solución a las contradicciones: un idealismo trascendental). La cuestión no es si el mundo es finito o infinito, o si los

objetos son infinitamente divisibles o no, sino si la serie de representaciones o de observaciones que de ellos tenemos es finita o infinita.⁷⁸

78 Véase la cita 71 (*KrV*, A 505/B 533). O, 'el mundo no es un todo existente en sí mismo' y los fenómenos no son nada fuera de nuestras representaciones. Y, en Kant: "Por lo tanto, también es falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) constituya un todo existente en sí mismo. De esto se sigue que los fenómenos en general no son nada fuera de nuestro representaciones, lo cual es precisamente lo que significa su idealidad trascendental", *KrV*, A 506-507/B 534-535.

II

LAS CRÍTICAS AL IDEALISMO TRASCENDENTAL Y LA RESPUESTA DEL REALISMO EMPÍRICO

Just because such a philosophical Theory can only unfold as reflection on this empirical field, in principal it can never occur on the same level as the empirical, and therefore also in principle, can never get in competition with it and its decisions. The philosopher can only try to accept the empirical as such, which he himself first encounters as an empirical knower, in order to explain in his way through his reflection
Gerold Prauss

2.1 Introducción

En una nota al final de los prolegómenos, Kant responde a una acusación⁷⁹, según la cual, la idealidad del espacio y del tiempo convierte a los objetos del mundo sensible en ‘meros fantasmas’: *in lauter Schein*. En esta sección (2.1) presento precisamente algunas críticas similares; es decir, aquellas que aseguran que Kant no logró salvaguardar la realidad - en sentido fuerte - del mundo empírico.

También, en una de las primeras reseñas que recibió la *Crítica de la razón pura* (enero de 1782), publicada en el *Gottinger Gelehrter Anzeiger*, y firmada por Christian Garve,⁸⁰ se acusa a Kant de ser un idealista similar a Descartes o Berkeley, ya que según esta reseña, la *KrV* convierte a las cosas del mundo en meros fantasmas.

⁷⁹ Véase Torretti, 1967, p. 506.

⁸⁰ Torretti nos informa que esta reseña fue “abreviada y desfigurada” por el director de la revista, de apellido Feder. Por cierto, también según Torretti, esta reseña causó un gran enojo a Kant, lo cual puede rastrearse en algunos de los pasajes de los Prolegómenos y en su correspondencia. Cito a Kant como lo cita Torretti en una nota a pie de página: “Ejemplo de un juicio acerca de la crítica, que precede a la investigación” [*AK.*, IV, 372 sqq] Torretti, 1967, p. 212, nota 337. Con respecto a los Prolegómenos, se lee en una nota al final de la primera parte: “[...] la objeción surgida de un malentendido imperdonable y casi intencionado [según la cual, su doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo transforma las cosas del mundo

No es extraño, pues, encontrar intérpretes o lecturas de la *Crítica de la razón pura* que la comparen con la filosofía de Berkeley. En esta lectura de Kant se destacan los elementos idealistas del filósofo alemán, en contraste con los elementos 'realistas'⁸¹ de su teoría. Es una lectura que pone el énfasis en los pasajes idealistas, especialmente cuando hace una crítica sobre los peligros de aceptar algunos supuestos de esta postura.

Esta lectura crítica de Kant no se da - me parece - como una defensa coherente de su sistema, sino como una crítica que enfatiza algunos aspectos, en ocasiones aislados, y en contradicción con otros.

Al decir 'elementos idealistas' me refiero a aquellos rasgos de la teoría kantiana que podrían dar pie a una lectura que desemboca en una doctrina que niega la realidad de los objetos 'fuera de nosotros' - o los 'objetos empíricos' - , para afirmar que los objetos de la experiencia pertenecen al terreno de lo mental, y que se trata de fenómenos meramente psíquicos, lo que nos lleva, en suma, a una visión reduccionista de la postura kantiana. Muchos de estos elementos se han venido mencionando a lo largo de este capítulo: la concepción ideal de Kant, tanto del tiempo como del espacio; su distinción entre fenómenos y noumeno; y determinadas secciones como la 'Antinomia de la razón'. A pesar de que es el mismo Kant quien censura a Berkeley (de ahí la frase: "entonces no podemos censurar al

en puros fantasmas]", Torretti, 1967, p. 506, lo que se encuentra entre comillas es la cita de Kant proveniente de los Prolegómenos, en el libro de Torretti, mientras que lo que se encuentra entre corchetes es el comentario del propio Torretti con respecto a la reseña de Garve.

⁸¹ En realidad los términos 'realismo' e 'idealismo' son bastante complejos y se deben de usar con cuidado. En todo caso, me parece que hay una tendencia que acerca a Kant con Descartes, la cual le da mayor prioridad a los fenómenos o a lo mental. He relacionado esta tendencia con el término 'idealismo'. Asimismo, hay otra lectura de Kant, que, al contrario de la anterior, rescata los elementos realistas, y no hace de los objetos empíricos o de las cosas del mundo algo mental, algo inferior, epistemológicamente hablando. Es decir, es una tendencia que destaca los elementos realistas en el pensamiento de Kant.

bueno de Berkeley por haber reducido los cuerpos a mera apariencia⁸²) hay estudiosos de la obra kantiana, como Strawson⁸³ Wilkerson, y Guyer que – y no del todo sin razón –, atribuyen ciertas similitudes entre el pensamiento de Kant, y algunos planteamientos del obispo y filósofo irlandés.

Es decir, en ocasiones, al leer la obra de Kant, incluso cuidadosamente, uno se encuentra en medio de laberintos constituidos por los difíciles caminos que van del idealismo al realismo. Es posible encontrar, al comparar distintos pasajes, una tensión entre las fuerzas de uno y otro, los choques teóricos entre ideas cercanas al realismo, en contraste con las ideas cercanas al idealismo. Las sombras de un escepticismo incómodo y un realismo empírico poco común; la tensión entre un 'reino de objetos' empíricos e independientes de nosotros, frente a un 'reino de objetos ideales', o de objetos que solamente existen en virtud de nuestros estados mentales, y no más allá de ellos; es decir, que cobran vida como meros objetos psíquicos

No parece claro, por lo menos no en una primera lectura, que aquellos objetos cotidianos que encontramos día a día - los objetos empíricos, o las cosas del mundo -tengan un lugar seguro en la estructura filosófica de Kant. Sin duda, hay una versión kantiana - y me parece que no es la más adecuada - en la que el mundo exterior, el mundo objetivo, desaparece completamente (o 'se vuelve un fantasma') sin dejar rastro, para dar cabida exclusivamente al reino de lo mental.⁸⁴

82 *KrV*, B 70.

83 Strawson 1975, p. 196; Guyer, 1987, pp. 334-335; Wilkerson 1976, 82, 188-190.

84 Por ejemplo, según Strawson, "Los ítems ordenados espacial y temporalmente no son los objetos afectadores en cuestión, sino sólo, y como mucho, sus efectos, los fenómenos se manifiestan a seres equipados, como nosotros, con modos espaciales y temporales de intuiciones sensibles", 1975, p. 48.

Ahora bien, ¿se puede decir en realidad que no existen elementos como para pensar que en ciertos pasajes - y no pocos - Kant niega la existencia de estos objetos? ¿Que la existencia de estos objetos (el libro, la flor, el tarro de cerveza) no pueden justificarse más allá de los estados mentales? ¿O, que simplemente no son nada más allá de los estados mentales? ¿Acaso algunos conceptos como la 'idealidad del espacio y del tiempo', o el fenómeno - 'lo que aparece'- están desplazando a los objetos comunes hacia un reino puramente ideal o psicológico?

Para Henry Allison, quien al contrario de esta lectura intenta sustentar una interesante defensa del idealismo trascendental kantiano,⁸⁵ la lectura idealista de Kant, es la versión 'estándar' o convencional del llamado idealismo kantiano. Esta versión 'estándar' de Kant, es una lectura de la *KrV* como una obra que defiende un idealismo 'extremo'; en ocasiones, incluso, califica al propio Kant y a su obra, de un 'berkeleyanismo incoherente' —lo cual, por cierto, fue abiertamente rechazado por el propio Kant en más de una ocasión—.⁸⁶

Es decir, para esta versión 'estándar', de acuerdo con el análisis de Allison, fue precisamente Kant quien no percibió que su filosofía no lo diferenciaba del todo en algunos aspectos de Berkeley, sino que por el contrario, y muy a su pesar, lo acercaba al pensador irlandés. Desde luego que esta es una comprensión de Kant bastante 'incompleta' o apresurada; es decir, parece haber elementos a lo largo de toda la *KrV* y de otros escritos,

⁸⁵ Henry Allison, 1983.

⁸⁶ Cfr.: Colin Turbayne, 'Kant's Refutation of Dogmatic Idealism', 1955, pp. 225-244. "Que yo mismo haya llamado a esta teoría mía un idealismo trascendental no autoriza a nadie para confundirla con el idealismo empírico de Descartes... o el místico y soñador de Berkeley (...)", en Torretti 1967, p. 506. O, "La segunda postura es el idealismo dogmático de Berkeley [aun cuando el primero es el idealismo de Descartes, caracterizado por Kant como problemático.] (...) [Y, más adelante] El fundamento de este idealismo ha sido ya eliminado por nosotros en la estética trascendental", *KrV*, p. 247.

como los *Prolegómenos*, que refutan esta versión. Probablemente 'La Refutación del idealismo', agregada a la segunda edición de la *KrV*, sea el ejemplo más claro de lo anterior. Si bien el conjunto de las ideas kantianas expresadas en la *Crítica de la razón pura* es mucho más amplio y complejo - quizá en parte por la complejidad del mismo texto se dan interpretaciones equívocas y dispares - al escoger ciertos pasajes en lugar de otros, darles relevancia, y apoyar algunas ideas. Sin duda, tampoco sería una exageración señalar que la culpa de ello se debe también, en parte, al propio Kant.

Además, parece importante recordar al hablar de esta particular tendencia en algunos pasajes, que a Kant le interesaba refutar un tipo de realismo que él mismo llamó 'realismo trascendental' y que le parecía insostenible. Si no se tiene en cuenta este intento, algunos de los pasajes más idealistas simplemente parecerían absurdos. Me parece conveniente tener en cuenta esta legítima preocupación,⁸⁷ que además, se ha convertido en una de las características más importantes del trabajo de Kant para la Historia de la Filosofía.

El 'realismo trascendental', según el propio Kant, era el otro lado de la moneda del 'idealismo empírico', el cual, desde luego, tampoco descaba asumir sin su 'contraparte'. Así, pues, muchos de los argumentos que parecen dar pie a la lectura idealista, en realidad están dirigidos contra un tipo de realismo que, paradójicamente, desemboca en un idealismo empírico o dogmático.⁸⁸

⁸⁷ Cabe agregar que, no es otra preocupación la que también subyace a la 'Antinomia de la razón pura', es decir, las críticas de Kant a Newton y a Leibniz, como ya se ha visto, y nada menos que la distinción kantiana entre 'fenómeno' y 'cosa en sí', una de las claves más importantes de la *KrV*.

⁸⁸ Más adelante (en la sección 2.3) pienso ahondar en la exposición de este tema, donde intentaré aclarar las distintas maneras de entender los 'realismos' y los 'idealismos' en Kant. No obstante, desarrollaré brevemente estos conceptos, aunque insisto, sólo de manera

Y es entonces, en medio de estos 'escarpados caminos' (realismo trascendental y empírico, e idealismo trascendental y empírico también) que los pasajes en la obra de Kant, en ocasiones se complementan, y en otras se confunden. Es necesario ir desmenuzando poco a poco cada una de las posibilidades anteriores, así como varios pasajes, para intentar dar una imagen coherente de la teoría kantiana.

Así pues, en las siguientes páginas me propongo hacer un esbozo de este Kant idealista - como un primer momento de este ir desdoblado las distinciones en Kant, en aras de una comprensión más clara -, tomando en cuenta algunas partes de su obra, además de ciertas citas de estudiosos que lo interpretan de esta manera.

incompleta y como un mero esbozo del siguiente capítulo: a) el idealismo empírico se relaciona con los datos privados de la mente individual; es decir, los datos mentales. En general, privilegia a la 'experiencia individual'; b) el idealismo trascendental, en cambio, se preocupa por las condiciones necesarias y universales, *a priori*, del conocimiento humano; c) el realismo empírico, por su parte, postula que los objetos están ordenados espaciotemporalmente y de manera intersubjetiva; es decir, hay una experiencia objetiva, y d) por último, el realismo trascendental, al cual por cierto, Kant se está oponiendo, postula una realidad que puede ser inferida independientemente de toda apelación a nuestras condiciones sensibles. De lo anterior, se desprende la existencia de objetos no sensibles o noúmenos, 'trascendentalmente reales.

2.2 Algunas consecuencias de la concepción idealista del espacio y del tiempo

El espacio para Kant es una condición de posibilidad para las apariencias, y no una determinación que dependa de ellas (A 34 = B 39); el espacio es una intuición pura⁸⁹ y, por tanto, no representa propiedades o relaciones de las cosas en sí mismas.⁹⁰

Estas características de la experiencia son, en gran medida, lo que ha dado en llamarse 'la idealidad del espacio y del tiempo', y constituyen piezas fundamentales para el 'idealismo trascendental'. Otra forma de decirlo sería adjudicándolas al sujeto y no al mundo, como una contribución del individuo y no como algo 'dado' o 'acabado'. Para seguir la idea anterior más de cerca en Kant, recapitulo y lo sigo en un conocido pasaje (A 26/ B 42):

- El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas en sí mismas, tampoco una relación entre ellas. El espacio no representa ninguna característica que pertenezca a las cosas con independencia del sujeto, o que permanezca al hacer abstracción de las condiciones subjetivas del conocimiento.

89 Para Kant, la representación del espacio no puede ser adquirida por medio de la inducción; no se puede llegar a ella a partir de la experiencia de particulares. Más bien, y esto es lo que la convierte en una 'intuición pura', es anterior a cualquier experiencia de los particulares. "La tesis del idealismo trascendental, en lo que al espacio se refiere, es la compleja tesis de que la facultad de intuición, o conocimiento espacial, que 'puede' ser ejercitada 'puramente', es decir, en total independencia de cualquier afección de nuestra constitución cognoscitiva por las cosas como son en sí y que es entonces responsable de nuestro conocimiento, en la intuición pura, de ítems ordenados y caracterizados espacialmente". Strawson, 1975, p.60.

90 Para Strawson, "Los ítems ordenados espacial y temporalmente no son los objetos afectadores en cuestión, sino sólo, y como mucho, sus efectos, los fenómenos que se manifiestan a seres equipados, como nosotros, con modos espaciales y temporales de intuición sensible", 1975, p.48, ya citada en la nota 84 de este mismo trabajo.

- El espacio no es más que 'la forma de las apariencias del sentido externo'. Es la condición subjetiva de la sensibilidad, y bajo la cual es posible la intuición.

Sólo podemos, pues, hablar del espacio, del ser extenso, etc., desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única *condición subjetiva* bajo la cual podemos recibir intuiciones de objetos externos y somos afectados por los mismos, la representación del espacio pierde su significado. Este predicado sólo es atribuido a las cosas en la medida en que éstas se manifiestan en nosotros; es decir, en la medida en que son objetos de la sensibilidad.⁹¹

Estas 'fuentes de conocimiento' constituyen el único terreno válido de los fenómenos, y son la única forma por medio de la cual se pueden conocer.

Sería un error considerar lo que se puede conocer, lo fenoménico, como algo en sí mismo, es decir, como algo fuera del espacio y el tiempo. Por eso, más adelante en la 'deducción trascendental' podemos encontrar afirmaciones como la siguiente: "(...) fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento como correspondiente a él".⁹² En más de una ocasión, Kant insiste en que los fenómenos "no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros", y, que "nosotros únicamente nos ocupamos de nuestro modo de percibir". El concepto de espacio dentro de la teoría del 'idealismo trascendental' kantiano, adquiere especial relevancia - como advertía al comienzo de esta sección - : es, de hecho, la *condición subjetiva de la experiencia*.

91 *KrV*, A 26 / B42 y A 27= B 43.

92 *KrV*, A 104.

Para Kant, la subjetividad del espacio implica que éste no corresponde o representa (y por lo tanto no proporciona conocimiento) a las cosas en sí. De lo anterior se desprende que, los objetos *en* el espacio son de alguna manera dependientes del sujeto (de la mente, de las representaciones, de sus intuiciones), por lo que necesariamente tienen que ser pensados como apariencias, ya que sólo las apariencias pueden ser dependientes de la mente. Es decir, si se ha de pensar al mundo - incluidos espacio y tiempo - como dependiente del sujeto (de sus estructuras cognitivas, de su mente), se tiene que pensar entonces como un *continuo* de apariencias, y nada más. Pero, como infiere Strawson, dado que la intuición es esencial para el conocimiento de los objetos, y no tenemos otra intuición más que la sensible, no conocemos los objetos que nos afectan en sí mismos; así pues, no podemos hablar de cosas en el espacio y en el tiempo, sino más bien, cosas en nuestro espacio y nuestro tiempo (y no en un espacio y en un tiempo entendidos en sentido absoluto). Así, los cargos de solipsismo e idealismo en contra de Kant se deben esencialmente a lo anterior. Y de lo anterior también, proviene la preocupación de recuperar los elementos realistas, para no perder al mundo por las estructuras ideales del sujeto.

Si el espacio (y el tiempo) no fuese una simple forma de nuestra intuición, una forma que contiene las condiciones *a priori* sin las cuales no serían posibles para nosotros los objetos exteriores (que nada serían en sí mismos, si prescindieran de esas condiciones subjetivas), no podríamos establecer nada sintéticamente *a priori* sobre dichos objetos exteriores. Por tanto, no sólo es posible - o probable - que espacio y tiempo sean, en cuanto condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), puras condiciones subjetivas de toda intuición humana, sino que es indudablemente cierto que lo son. Por ello, todos los objetos son meros fenómenos

respecto de dichas condiciones, y no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos.⁹³

Es entonces, por lo anteriormente dicho que tanto la concepción del tiempo, como la del espacio, son cruciales, si se ha de intentar ofrecer una versión idealista del pensamiento de Kant.

Una de las consecuencias inquietantes de lo antes mencionado sería el *status* del mundo, o de la realidad como lugar donde confluyen los objetos empíricos.⁹⁴

¿Acaso, según lo afirmado hasta ahora, no parecería que el sujeto se queda inmerso en sí mismo, lo que raya en un solipsismo, alejado de una realidad constituida por objetos empíricos?

Para Kant, el espacio y el tiempo, son meras 'representaciones subjetivas' que no corresponden a las cosas como son en sí mismas (A 26 = B 42), como ya se ha observado. En otras palabras, por lo menos en la 'estética trascendental', y como se verá también en el cuarto Paralogismo, el espacio no sólo es para Kant *a priori*, sino que no representa a las cosas como son en sí mismas de manera alguna.⁹⁵ El espacio (tal vez por su *aprioridad*) no pertenece a lo independientemente real, sino al ámbito subjetivo; a aquello que está dentro de él como una intuición. Esta facultad puede concebirse con independencia de

93 *KrV*, A 49/ B 66. Vale la pena destacar esta cita, ya que en ella se puede encontrar una de las razones de Kant para adoptar el idealismo de espacio y tiempo.

94 "[Los cuerpos] no son ni si quiera efectos de las cosas como son en sí. (...) hay ciertos estados de conciencia que nos vemos constreñidos a juzgar como percepciones de cuerpos en el espacio; y los cuerpos, al margen de estas percepciones, no son nada" Strawson, 1975, p. 51.

95 "El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos". Ibid. (A 43/ B 60). O, "De modo que, a través de la sensibilidad, no sólo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa, sino que no la conocemos en absoluto" (A 44/ B 62).

dentro de él como una intuición. Esta facultad puede concebirse con independencia de cualquier afección de las cosas como son en sí.⁹⁶ Las características de la experiencia son totalmente atribuibles a la naturaleza de nuestra constitución cognoscitiva, y no lo son, por ende, de las cosas en sí.

De aquí, una vez más, la preocupación del realista, o de aquel que ve con cierta incomodidad algunas de las consecuencias anteriormente expuestas. ¿Si las características de la experiencia son *totalmente* atribuibles 'a la naturaleza de nuestra constitución cognoscitiva', cómo evitar caer en un solipsismo? ¿Cómo responder a la pregunta por un mundo o una realidad independiente de nuestra 'constitución cognoscitiva'? ¿O, acaso se ha de pensar en una 'estructura cognoscitiva' que trabaja en el vacío, sin un material que le venga de 'fuera'⁹⁷, es decir, distinto a ella misma?.

Precisamente, buscar algunos elementos dentro del propio Kant, distintos de la 'versión estándar' que se ha dado, es la intención del siguiente capítulo. Es decir, el reverso, o la otra cara de la moneda de lo que se ha expuesto hasta ahora. Un examen de qué lugar tienen dichos elementos en la encrucijada de realismos e idealismos, en los cuales está inmerso el pensamiento del filósofo alemán. En una palabra, buscar en Kant una

96 Desde luego, esto no es tan claro, ya que en más de una ocasión, Kant advierte que todo conocimiento comienza con la experiencia. En todo caso, me parece seguro decir que la idea de espacio que poseemos no depende de las cosas.

97 Quizás, sería pertinente ya desde ahora, apuntar que las intuiciones empíricas, en tanto afecciones, podrían ser tomadas como ese elemento que viene 'de fuera'. En todo caso, hecha esta salvedad, prefiero ahondar en ella en la próxima sección, donde trataré a fondo el realismo empírico en Kant.

respuesta a la pregunta, ¿se puede afirmar que hay algo independiente de mí y de mis estructuras cognoscitivas?

2.3 Preguntas empíricas y preguntas trascendentales

Sería imposible seguir adelante en esta investigación sin reparar en la distinción que el propio Kant utiliza entre *realismo empírico y trascendental*, e *idealismo empírico y trascendental*. No cabe duda que hasta ahora se ha visto que existen serias dificultades para poder colocar a Kant en algún sitio preciso, ya sea como realista, ya sea como idealista. Es impostergable desarrollar las distinciones entre realismos e idealismos, donde él mismo se mueve.

Estas distinciones que he mencionado propongo entenderlas como distintos niveles de análisis epistemológico. Como *modos* de aproximación a las cosas, de disposiciones con las que un sujeto enfrenta al objeto, más que posturas metafísicas sobre el mundo exterior. La teoría kantiana requiere de estas distinciones para hacer explícitas algunas de sus pretensiones más complejas. Me parece que sin esta diferenciación, dicha teoría puede ser fácilmente confundida con un idealismo empírico o un realismo metafísico.

Allison aconseja intentar comprender al 'idealismo trascendental' al contrastarlo con un realismo trascendental. Es decir, una forma de entender el 'idealismo trascendental' de Kant es analizando lo que no es y a lo que se opone.⁹⁸

98 A 543/ B 571.

Así que, a lo largo de la exposición de ambas posturas, iré señalando y marcando las similitudes entre ellas para, posteriormente exponer la concepción del realismo empírico y del idealismo trascendental.

Para el 'idealismo empírico', aquello que hemos venido llamando 'objetos empíricos' son en realidad ideas. O, en todo caso, lo único que realmente podemos conocer son ideas⁹⁹. Entonces, para esta doctrina los objetos empíricos de la percepción son realidades mentales, ideas en el sentido de Descartes, Locke o Berkeley. Por lo tanto, la experiencia involucra la *ilusión* de una realidad no-mental exterior.

El realismo trascendental sostiene que aquello que concebimos como realidad es totalmente independiente de nosotros¹⁰⁰. Nuestras estructuras de conocimiento, nuestros conceptos e ideas, solamente deben adecuarse – lo más fielmente posible – a un mundo en sí mismo. La imagen que tenemos del mundo, según este 'realismo trascendental', no depende de nosotros ni de nuestra constitución, sino más bien de la constitución del mundo independiente el cual se encuentra más allá de nosotros. Postula, pues, que la realidad es algo totalmente independiente tanto de nuestras categorías como de nuestras formas de la sensibilidad. Además, postula que no tenemos una experiencia inmediata de los objetos espaciales, y así, abre el problema del mundo externo y el escepticismo que lo acompaña:

99 En el fondo es claro por qué Kant vinculó a este idealismo con un realismo trascendental. Si bien solamente tenemos acceso a la ideas y no a aquello que las causa, es necesario pues aceptar a aquello que las causa como una realidad más allá de nuestras capacidades cognoscitivas, o bien, como una realidad trascendente.

100 "El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que se admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento", KrV, A 369.

Si tomamos a los objetos exteriores por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos.¹⁰¹

Por otro lado, en la 'Antinomia de la razón pura', Kant define un tipo de idealismo empírico, como la doctrina que postula a los objetos de la experiencia como *entidades de nuestra mente* sin existencia independiente, como meras representaciones. Las concepciones tanto del realismo trascendental, como del idealismo empírico son cruciales para Kant, ya que ambas se ubican en los extremos¹⁰². No obstante, ambas posturas se podrían presentar compartiendo un condicional:

- "Si hay objetos externos son cosas en sí"

Además, como ya se ha señalado, ambas posturas aseguran que si existiera algún conocimiento del mundo externo no sería inmediato, sino que este conocimiento es siempre mediado, y por lo tanto, poco confiable. Esta postura, también, puede ser expresada a través de otro condicional que comparten:

- 'Si hay objetos externos no los conocemos de manra inmediata'

101 *KrV*, A 378.

102 "La común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* de los fenómenos revela aquí su pernicioso influjo en la confusión de la razón. (...) Si, por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosa en sí, sino como meras representaciones que se hayan vinculadas conforme a leyes empíricas, entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos", *KrV*, A 537/B 565.

El realista trascendental considera a los objetos como *cosas en sí mismas independientemente de los sentidos*.¹⁰³ Tanto para el idealismo empírico como para el realismo trascendental, los objetos de la experiencia no son conocidos de manera inmediata. Nuestra forma de conocerlos es mediata; son solamente ideas de un objeto que pertenece a otro ámbito y que no nos está dado conocer.

Así, pues, el idealista no es alguien que niega la existencia de objetos exteriores de los sentidos, sino alguien que no admite que la existencia de esos objetos sea conocida por medio de una percepción inmediata, y que deduce, de este hecho, que jamás podemos estar enteramente seguros de la existencia de esos mismos objetos, en virtud de cualquier experiencia posible¹⁰⁴

Para Kant y su idealismo trascendental, los objetos del conocimiento no son cosas en sí. El idealismo trascendental, una vez más, revela su carácter epistémico al privilegiar y subrayar las condiciones subjetivas del sujeto de conocimiento. Es un modelo de conocimiento que determina qué puede ser un objeto de conocimiento o, qué puede ser un objeto de nuestra

103 ¿Si son independientes de los sentidos uno podría preguntarse, asumiendo que los sentidos son un componente fundamental de nuestra manera de conocer, cómo es que podemos establecer una relación de conocimiento con estos objetos?.

104 *KrV*, A 369. Y, un poco antes, "La existencia de tales objetos es simplemente inferida y corre el peligro de todas las deducciones" (A 368). Si bien esta postura parece ser la de un "idealista problemático" (o "escéptico" como también le caracteriza) – según definición del propio Kant – también nos sirve, porque aunque se trata de un idealismo con características distintas del que hemos venido exponiendo (es decir, como un "idealismo empírico" o "dogmático"), nos sirve como contraste o para hacer explícita la postura de Kant. Como advertí desde un principio, comenzaría a exponer el 'idealismo trascendental' de Kant, al contrastarlo con posturas distintas de éste. En síntesis, Kant piensa que el conocimiento de la materia es inmediato en oposición a quien postule que este conocimiento es mediato, (sea éste un idealista "problemático", o sea éste un idealista "empírico"). "El idealista trascendental es, pues, un realista empírico. Concede a la materia, en cuanto fenómeno, una realidad que no hay que deducir, sino que es inmediatamente percibida" (A 371), este último punto es el que realmente nos interesa.

experiencia.¹⁰⁵ Lo anterior implica la distinción fundamental que recorre gran parte de la *KrV*, entre las cosas como son en sí (además de nuestra manera de conocerlas) y las cosas como nos aparecen, cuando tomamos en cuenta nuestras condiciones de conocimiento.

Como he afirmado, la distinción entre el nivel empírico y el nivel trascendental resulta crucial para comprender lo anterior; si bien ambos forman parte de la experiencia, solamente el segundo *reflexiona* sobre ella, y cabe señalar que, aun así, no es por ningún motivo un sustituto del nivel empírico, pues si así se considerara, sería tanto como decir que al reflexionar sobre la experiencia, hacemos a un lado a la experiencia misma. En el nivel empírico, la experiencia no puede ser *experimentada*, si no es bajo las 'condiciones' o las estructuras propias del conocimiento humano.

Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (con respecto a toda experiencia posible) pero sostenemos, a la vez, la *idealidad trascendental*; es decir, afirmamos que no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia, y consideramos esto último como algo subyacente a las cosas en sí mismas.¹⁰⁶

Pero si tomamos este elemento empírico en general y nos preguntamos — sin atender a su acuerdo o desacuerdo con el sentido de cada hombre — si dicho elemento representa también un objeto en sí mismo (...), la pregunta sobre la relación que la representación guarda con el objeto se convierte en trascendental (...)¹⁰⁷

105 Creo que Kant está más interesado en lo que un objeto de nuestra experiencia pueda ser que en lo que las cosas son. Varias de sus afirmaciones se podrían leer, no tanto a la luz de la pregunta: ¿qué es un objeto?, sino a la luz de la pregunta - más de corte epistemológico - ¿cómo sería un objeto de nuestra posible experiencia?.

106 *KrV*, A 28/29

107 *KrV*, A 45/ 46.

En efecto, como bien ha distinguido Allison,¹⁰⁸ en el nivel empírico, o en el lenguaje de la experiencia cotidiana, lo que aparenta ser un objeto y lo que es en sí, designa dos modos de ser distinto. Cuando un objeto 'aparenta ser' estamos ante él en un sentido mental, y cuando un objeto es 'en sí' nos lleva a un sentido no-mental o a un sentido físico. En cambio, en el nivel trascendental - donde se lleva a cabo una reflexión sobre las condiciones de la experiencia humana - cuando un objeto empírico se considera con respecto a su apariencia, se refiere a la relación cognitiva que éste guarda con las condiciones subjetivas, y *cómo aparece debido a éstas*. Por su parte, un objeto en sí, es independiente de estas relaciones.¹⁰⁹

Kant subraya las condiciones epistemológicas (la reflexión sobre la relación cognitiva entre el objeto y el sujeto) y no tanto las condiciones ontológicas (las condiciones de ser en general, o la reflexión sobre los objetos, independientemente de cualquier relación cognitiva con el sujeto).

Estoy convencido de que Kant, a pesar de concentrarse en las condiciones epistemológicas,¹¹⁰ y no de manera exhaustiva de sus repercusiones en el campo ontológico, no veía que las primeras agotarían a las últimas.¹¹¹

Incluso un autor como Bird¹¹² insiste aún más en la importancia de esta distinción. En realidad hay dos tipos de preguntas o de investigaciones. Dos formas de investigar. De

108 Allison, 1983, p. 37.

109 "Estas condiciones no determinan el modo como los objetos nos «parecen» en el sentido empírico; más bien expresan las condiciones universales y necesarias por las cuales únicamente la mente humana es capaz de reconocer algo como objeto general", Allison, 1983, p. 39.

110 "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*", A 12/ B 25.

111 Para este tema véase, especialmente a Michael Dummett, 1978. Sobre todo, el prefacio y los capítulos: 'Truth' (1959) y 'Realism' (1963).

ahí la necesidad de distinguir entre preguntas empíricas y preguntas trascendentales, así como de respuestas pertinentes a un campo empírico y a un campo trascendental. Detrás de esta postura, lo que se está negando es que haya dos objetos; lo que hay son formas distintas de hablar sobre un sólo objeto (en palabras del propio Bird - que por cierto Van Cleve también se vale de ellas para su exposición - : “Más como un adverbio que como un adjetivo”).

La visión trascendental parte de un propósito distinto que el de la visión empírica; la naturaleza de ambas empresas es diferente (lo anterior no implica que en algunos momentos - precisamente este capítulo - ambas coincidan). Como se ha señalado en la nota 40 de este trabajo, en la introducción a la *KrV* Kant identifica al conocimiento trascendental como aquel que se ocupa de nuestra manera de conocer, y no como aquel que se preocupa por los objetos en sí mismos.

Parece seguro afirmar que, para Kant, el conocimiento trascendental es distinto que el empírico. El conocimiento trascendental no busca decirnos algo sobre los objetos de la experiencia y/o de la ciencia, sino del tipo, del *status* o límite de este conocimiento. Más adelante, en la ‘Analítica trascendental’, en el capítulo dedicado a los fenómenos y noumenos, Kant aclara su preocupación por distinguir sus ‘propósitos trascendentales’, de los empíricos. Declara que con su crítica trascendental deberíamos aprender más que con el mero uso empírico del entendimiento. Y, unas líneas más adelante, escribe:

[...] Consiste en que el entendimiento, que sólo se ocupa de su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede muy bien avanzar, pero hay algo que no

puede hacer, a saber, fijarse a sí mismo los límites de su uso. Tampoco puede saber qué es lo que se halla dentro de su esfera propia y fuera de ella, ya que hacen falta las hondas investigaciones que hemos iniciado. Si el entendimiento no es capaz de distinguir si ciertas cuestiones se hallan o no a su alcance, nunca tendrá seguridad sobre sus pretensiones ni sobre lo que posee. Tendrá que contar, por el contrario, con múltiples rectificaciones humillantes si - como es inevitable - sobrepasa incesantemente los límites de su territorio y se pierde en ilusiones y engaños. [...] Por consiguiente, el uso que el entendimiento puede hacer de todos sus principios *a priori*, de todos sus conceptos, es un uso empírico, nunca trascendental. Esta proposición tiene consecuencias importantes, una vez que la hemos conocido y aceptado. El uso trascendental de un concepto en algún principio consiste en referirlo a cosas *en general* y *en sí mismas*, mientras que el uso empírico de ese mismo concepto consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una *experiencia* posible.¹¹³

La crítica de Kant está dirigida al conocimiento y no a los objetos. La distinción entre lo trascendental y lo empírico se refiere a la crítica del conocimiento y no a la relación con el objeto. Lo 'trascendental' no se relaciona con el conocimiento de *un* objeto, sino con nuestra facultad de conocimiento.¹¹⁴ El conocimiento trascendental tampoco debe confundirse con un estudio de objetos trascendentales, sino más bien como una crítica, un

113 *KrV*, B 297/ A 238. Me he permitido citar *in extenso* debido a lo crucial y claro del pasaje de Kant. Además, en lo que sigue de la sección expondré algunas ideas que concuerdan con la cita anterior.

113 "La diferencia entre lo empírico y lo trascendental sólo corresponde, pues, a la crítica del conocimiento y no afecta entre éste y su objeto" *KrV*, A 57/ B 81.

114 "Sin embargo, dado que en tal pensamiento no sólo interviene la única facultad de pensar, es decir, el entendimiento, y dado que éste mismo, en cuanto capacidad cognoscitiva que debe referirse a objetos, necesita igualmente una explicación en lo que toca a la posibilidad de tal referencia, tenemos que examinar primero las fuentes subjetivas que constituyen la base *a priori* de la posibilidad de la experiencia y ello no de acuerdo con la naturaleza empírica de esas fuentes, sino de acuerdo con la naturaleza trascendental" *KrV*, A 97.

otear los límites del entendimiento, y en este sentido, podría ser entendida como una empresa preponderantemente negativa.¹¹⁵

Ahora, es importante sugerir que la investigación trascendental no tiene como objetivo poner en duda la creencia en objetos físicos, sino más bien una preocupación por el *status* de los fenómenos. El conocimiento empírico y su desarrollo pueden llegar a mostrar o revelar cuestiones sobre la realidad misma, como la composición de algunos elementos químicos o las características genéticas de algunos organismos. Sin embargo, las dificultades a las que se enfrenta un tipo de investigación trascendental no ponen en duda (ni lo pretenden), un enunciado del tipo, "la composición del agua es igual a H₂O". No es el objetivo de la investigación trascendental cuestionar ni el ejercicio de la investigación empírica ni sus resultados. Si no hay una distinción clara entre los motivos y alcances de una investigación empírica y una trascendental, parece difícil poder entender a Kant.¹¹⁶

Tal vez, en cierta forma, lo que Kant quiere decir es que todos los objetos que percibimos son objetos empíricos; sin embargo, hay preguntas de tipo empírico y otras de tipo trascendental, ambas dirigidas a los mismos objetos (y no un grupo de preguntas a un cierto tipo de objetos - los fenómenos - y otro grupo de preguntas a *otra clase* de objetos, que por lo demás desconocemos). Desde luego, habrá también respuestas que satisfagan a un grupo específico de preguntas. En un contexto empírico se buscan respuestas sobre un objeto en particular: ¿de qué color es *esta* taza de té que está sobre la mesa? A diferencia de un contexto trascendental, donde no interesa tanto el color de esta taza de té (en realidad no

115 "De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, *negativa*, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad", B XXV.
116 Véase B 56. Pero sobretodo B 62 y B 63, donde con el ejemplo de la lluvia y del arco iris queda clara la diferencia de estas dos clases de investigación.

interesa nada sobre esta específica taza de té), sino sobre qué percibimos cuando de hecho percibimos algo.

As soon as a description, in answer to such a question, becomes so general that it does not serve to discriminate between what is perceived on different occasions, then it ceases to be empirical and becomes a transcendental answer.¹¹⁷

El contraste de estas dos maneras de inquirir resulta evidente si somos conscientes del absurdo que representa confundir un campo con el otro; es decir, una manera de investigar con la otra.

Para ilustrar lo anterior, supongamos que un grupo de jóvenes estudiantes de filosofía kantiana, son puestos a prueba por un ocioso compañero que insiste en la necesidad de distinguir entre estos tipos de investigación al estudiar la *Crítica de la razón pura*. Así que lleva al grupo a la mitad de una gran avenida, y ahí los conduce al siguiente experimento:

1.-

- ¿Qué ve?
- Una mera representación de un camión.
- No, usted está loco, aquello que viene 'no es una mera representación de camión', es un camión de hecho y lo va a arrollar, 'a usted' y no a su 'mera representación'.

¹¹⁷ Bird, 1962, p. 42.

2-

- ¿Qué ve?
- Lo que supongo es un camión en sí mismo, aunque no lo veo, y por cierto ni podré sentir en el caso de que avance, ya que no puedo percibir aquello que, por principio, es independiente de mi percepción.
- Usted está loco, y con todo y lo 'independiente de su percepción' lo van a arrollar.

3-

- ¿Qué ve?
- Un camión, no su apariencia, ni su forma independiente de mí. Es mejor que me haga a un lado antes de que me arrolle.

Como seguramente ya se habrá podido identificar, el ejercicio anterior intenta reconstruir el error que se desprende de omitir la distinción que existe entre preguntas trascendentales y empíricas. La tríada de preguntas pertenecen o están motivadas por una inquietud empírica; sin embargo, cada una de las respuestas pretende esbozar o acercarse (aunque sea de manera un poco chusca) a dos posibles respuestas trascendentales y a una posible respuesta empírica.¹¹⁸ La primera respuesta correspondería a una respuesta trascendental idealista o *fenomenista*. La segunda sería también una respuesta trascendental, aunque tomando en

¹¹⁸ Ya que hemos asumido una posible respuesta y no todas. Podría alguno de los estudiantes cometer un suicidio y encontraría en el experimento del grupo de estudio kantiano una perfecta oportunidad. Como el caso del supuesto suicida podría haber más de una variante, sin embargo, asumiendo ciertas condiciones me parece que el ejemplo alcanza a señalar lo inadecuado de no trazar la diferencia entre los distintos campos de investigación o de preguntas.

cuenta al 'objeto en sí mismo', es decir, algo parecido a aquellos que abogan por una 'doble afección'¹¹⁹. La tercera y última respuesta, retrata una respuesta empírica, que de hecho es correcta, no en razón de ser simplemente empírica, sino porque contesta a una pregunta empírica. Una respuesta empírica a una pregunta trascendental no podría discernir lo que es un objeto en general, ya que únicamente describiría lo que es un objeto en una ocasión particular. No me parece necesario realizar un ejercicio mental análogo al que aparece arriba, ahora con preguntas trascendentales, para caracterizar lo anterior.

Como se ha visto, en un sentido negativo, el realista trascendental argumenta que hay un mundo de cosas en sí y solamente el conocimiento de este mundo cuenta como conocimiento. Desde luego, esta postura es frágil cuando se enfrenta con la exigencia de legitimar dicho conocimiento. De aquí que sea altamente complicado explicar nuestro conocimiento, en términos de este mundo de cosas en sí. De aquí también, y bajo la presión de una crítica epistemológica, la cercanía a un idealismo empírico cuando nos vemos forzados a admitir que no podemos conocer a esta realidad independiente, sino solamente a nuestras representaciones de ella. Para Kant, tanto el realista trascendental como el idealista empírico, se confunden en una misma postura al ser cuestionados 'críticamente'.

En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido, erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos.¹²⁰

119 Para este tema véase la nota 176 del tercer capítulo de este mismo trabajo.

120 *KrV*, A 369.

Si la realidad es definida en términos independientes de nuestro acceso a ella, entonces no es una sorpresa que a la vuelta de la esquina - o por la puerta de atrás - nos topemos con un tipo de escepticismo o un idealismo dogmático como el descrito por Kant.

Entonces, la realidad para Kant resulta ser aquello que conocemos por medio de nuestras representaciones. Es importante insistir en que el idealismo trascendental que esboza Kant no significa una reducción de nuestros enunciados sobre objetos empíricos a nuestra experiencia sensible. Para él, los enunciados sobre los objetos empíricos - aquel globo terráqueo o las cartas sobre la mesa -, no deben ser interpretados como enunciados *sobre* nuestras sensaciones. Al referimos a 'aquel globo terráqueo' en la esquina de la mesa, nos referimos a un objeto empírico, a un objeto del sentido externo.¹²¹ Lo anterior no significa que los objetos empíricos desaparezcan, sino que conocemos a estos objetos *únicamente* por medio de nuestras representaciones sensibles. Y, estas representaciones son en virtud de objetos empíricos, objetos que, además, son inmediatamente percibidos.

De acuerdo con esta interpretación del idealismo trascendental de Kant, todo enunciado sobre un objeto (interno o externo) debe de ser interpretado en términos de una experiencia posible. Según Pippin:

It is not true, though, that he means to interpret, to reduce or in any way to understand all claims about outer objects as, when properly analyzed, claims about sensations, that is inner

121 "It is things that we see and hear, not complicated bundles of representations, and any credible *empirical* Theory must explain any representation of, say, a table (in standard cases) as a consequence (among other things) the existence of a table and it's action on my representative faculties, not the other way around", Ermanno Benncivenga, 1987, p. 63.

objects. To do so would be to collapse the whole distinction between inner and outer sense and retreat again precisely to empirical idealism.¹²²

La experiencia de estos objetos empíricos es posible solamente en términos de una sensibilidad "receptora", no obstante, lo anterior no indica que esta experiencia involucre solamente los datos que recibe esta sensibilidad. Una explicación más compleja - precisamente la que intenta presentar el propio Kant con su idealismo trascendental -, la cual involucra una descripción que va más allá de los contenidos de la sensibilidad.

Como bien apunta Pippin, a quien he seguido muy de cerca junto con Collins, para contrastar una interpretación no-cartesiana de la naturaleza del idealismo trascendental de Kant:

That is, the real force of phenomenality thesis is not where we would call today phenomenism, but instead is a consequence for Kant of the theory of the forms of experience. Any experience of object we could have is immediately subject to such forms. We do have knowledge of external objects, but we can only understand knowledge of those objects in terms of rule-governed synthesis of representation, that is, in terms of judgment and intuition.¹²³

De lo anterior se desprende que solamente podemos conocer a los objetos de una manera particular y no de cualquier manera (de una manera finita, a través de intuiciones, por nuestros sentidos, en el espacio y en el tiempo, etc.) - en cierta medida ésta es una consecuencia obvia de que tampoco podemos conocerlos en sí mismos -. Ser conscientes de

122 Pippin, 1982, p. 192.
123 Loc. cit.,

lo anterior significa que somos capaces de reconocer ciertas restricciones inalienables de nuestra manera de conocer y de los horizontes posibles de nuestra experiencia.

La investigación trascendental representa una motivación en el hombre, distinta a aquella que se preocupa por lo empírico. Esto es, de un orden filosófico - no por ello, por cierto, inferior o superior-. Se preocupa, no tanto por un fenómeno en particular (la flexibilidad de un material, por ejemplo), sino por un proceso más general, donde por lo demás, está incluido el estudio de un elemento y su posible flexibilidad.

2.4 Una respuesta realista o la recuperación de los objetos empíricos

En respuesta a las inquietudes expuestas en la sección anterior y en otras ocasiones al enfrentarnos a la *KrV*, es necesario abordar la cuestión referente a la posibilidad de objetos empíricos - objetos de la vida diaria: el mundo de las escaleras, los jardines y los cuchillos - o bien, acaso debemos rendirnos ante una ecuación entre: 'idealismo trascendental' y 'solipsismo trascendental'. ¿En verdad Kant deseaba sostener una teoría donde los objetos no fueran más que ideas, ítems mentales, algo que es *únicamente* construido por nosotros?.

Si bien Kant otorga un papel preponderante al entendimiento - una enorme capacidad dinámica - no explica la realidad que percibimos en términos de esta capacidad del entendimiento. El entendimiento, en cambio, sí proporciona representaciones de objetos estables. Entonces, si bien, éste posee un papel determinante en la explicación del conocimiento, no puede crear *desde sí mismo* la realidad que percibimos.

Para Kant, un 'objeto empírico' debe ser percibido espaciotemporalmente. Estos objetos espaciotemporales poseen una existencia compartida y perduran en el tiempo, es decir, existen durante intervalos entre los *episodios* mentales del sujeto que los percibe; es así que pueden ser percibidos por varios sujetos en un mundo compartido.

En este sentido, cuando un objeto empírico no es percibido por algún sujeto, no desaparece, sino que se mantiene como un objeto de "experiencia posible". Los objetos

espaciotemporalmente percibidos no se *reducen* a una percepción o a una realidad mental. La realidad empírica no se *reduce* a la serie de sucesos mentales que poseemos.

Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación. Pues el sentido externo es ya en sí mismo relación de la intuición con algo real fuera de mí, y su realidad descansa simplemente, a diferencia de lo que ocurre con la imaginación, en que el sentido se halla inseparablemente unido a la misma experiencia interna, como condición de posibilidad de ésta última, cosa que sucede en este caso¹²⁴

Nuestra relación con la realidad se da a través de la 'percepción': la realidad externa es percibida; en otras palabras, la realidad no es inferida, mucho menos imaginada o simplemente creída. Nuestra experiencia de la realidad, a través de la intuición externa, consiste en una percepción inmediata de ésta.

Hay algo en la experiencia que no es puesto por nosotros, *esto* lo percibimos y representamos en coordenadas que constituyen objetos, entre otras cosas, espaciotemporalmente ordenados. Esto que representamos en un mundo ordenado y objetivo es posible gracias a que poseemos la capacidad de organizar las 'afecciones' (esta especie de *inputs* originales) y *no* en virtud de aquello que representamos, de un mundo exterior, sino en virtud de nuestra estructura cognitiva.

Lo que quiero señalar con lo anterior es que no existe un orden objetivo u ordenado independiente de nosotros – por lo menos no lo podemos saber –, sino que hay algo que

124 *KrV*, XXXIX, nota de Kant.

inevitablemente al ser representado entra en un nuevo orden objetivo propio de sujetos que perciben y experimentan como nosotros.

Antes de continuar, me gustaría advertir la distinción entre dos posibles sentidos de *subjetivo*. Un primer sentido, en el cual se utiliza el concepto de subjetivo como formando parte de las estructuras del sujeto del conocimiento, el cual es muy importante, ya que en este sentido la subjetividad aporta la objetividad. Por otro lado, un segundo sentido, al cual no vamos a hacer referencia a lo largo de esta sección, se refiere a aquello que sólo puede experimentar o tener valor epistémico para *una* persona (las sensaciones, por ejemplo, son subjetivas en este sentido). Como ya he advertido, este segundo sentido, cuyo uso es más corriente, no va a ser utilizado de aquí en adelante y será mejor olvidarlo durante esta sección.

Todas nuestras experiencias de lo real, todas nuestras posibles caracterizaciones de ella están necesariamente enmarcadas en términos subjetivos; *están inmersas* en las coordenadas de nuestros poderes cognitivos. No puede haber, pues, una concepción inteligible de la realidad como algo independiente de nuestra capacidad cognitiva, que no se halle dentro de estas coordenadas que posibilitan nuestra experiencia. Esto no es otra cosa más que la afirmación de que existen condiciones para la experiencia, y que estas condiciones además posibilitan una experiencia objetiva y no arbitraria.

Desde ahora, me parece, debemos descartar una lectura que haga de Kant un realista en cuanto a las cosas en sí mismas y un idealista en cuanto a las apariencias. En realidad, la postura de Kant es más complicada. Caracterizamos a aquello que nos afecta (aquella realidad no-mental) como un sistema de objetos espaciotemporales, físicos y causalmente relacionados entre sí. Esta caracterización – nuestra forma de representar – es subjetiva.

Pero dado que esta forma de representar es común a todo individuo y necesaria para todo posible conocimiento, es que hablamos de objetividad (como se había advertido, a partir de este sentido de subjetivo). Esta manera de representar a la realidad es la única forma que un sujeto con nuestra características, puede hacerlo. Y es a partir de esta forma común de representación de los sujetos, bajo nuestras intuiciones espaciotemporales y las categorías del entendimiento que, nos es posible formarnos la idea de un mundo objetivo. Podríamos decir que, representando es nuestra única manera de conocer al mundo.

Nuestra experiencia del mundo y nuestra conciencia de objetos en él, no consiste solamente en un "abrir de ojos", sino en algo mucho más complejo que involucra una intensa actividad cognitiva por parte del sujeto. No obstante, es necesario advertir que estos conceptos – producto de este esqueleto cognitivo que conforma al sujeto que conoce y experimenta el mundo – no pueden caracterizar a aquello con lo cual arranca el conocimiento, sino solamente aquello que se ubica en la esfera de los fenómenos.

No es posible siguiendo a Kant una experiencia de una realidad independiente, no hay conocimiento de una 'afección desnuda', sino *únicamente* de objetos, de la esfera de los fenómenos y no de las cosas en sí mismas.¹²⁵

Las *realidades* exteriores (no mentales, extra-mentales), propias del sentido externo, afectan al sujeto de la experiencia; éstas estimulan y arrancan, en algún sentido, el proceso del conocimiento. Podríamos pensar en este 'algo' que no es puesto por nosotros – que 'se resiste' y 'se impone' – como una afección "material" o "elemental" con la que arranca la experiencia. La afección involucra, en pocas palabras, una 'fuente' para la experiencia

125 "Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos", *KrV*, A 427.

distinta del sujeto. La estructura cognitiva del sujeto y sus intrincados procesos de conocimiento *no* son los únicos responsables por el mundo que experimentamos y conocemos. En todo caso, la experiencia del mundo es un complejo juego entre ambos factores.

No obstante, es importante recordar que, según Kant, no podemos considerar a esta 'fuente' (o *input original*) como una *revelación* de la realidad independiente de nuestras facultades de conocimiento¹²⁶. En este sentido, estos inputs no-mentales no son, de alguna manera, los responsables de proporcionar objetividad a nuestra concepción de la realidad, sino solamente presupuestos para poder comenzar la experiencia. Al contrario, debido a que no es necesario adecuarnos a una realidad en sí, más allá de nuestra capacidad de conocimiento, sino a nuestras categorías e intuiciones, es posible sintetizar y construir a través de la experiencia un mundo objetivo.

Todo aquello que conocemos cae bajo el siguiente patrón: *cómo nos aparece*. Todo aquello que conocemos de manera subjetiva lo hacemos mediante aquellas estructuras que nos son propias y *que* constituyen lo que llamamos un sujeto cognitivo. Un objeto, en un sentido, es necesariamente mental si es subjetivo, pero esto no es lo mismo que afirmar que una característica subjetiva (su espaciotemporalidad) es *solamente* una realidad mental. Que un objeto sea subjetivo significa que para que pueda ser conocido o experimentado, necesita *pasar* o ser *procesado* (*ubicado* en nuestras coordenadas de conocimiento) por nuestras estructuras cognitivas.

126 "El más claro conocimiento del fenómeno de los objetos, que es lo único que de ellos nos es dado, jamás nos haría conocer en qué consisten en sí mismos", A 43.

Hacer a un lado la pretensión de describir a la realidad de manera independiente de nuestras formas de conocimiento (a las cosas en sí mismas), no quiere decir de modo alguno que, desechemos completamente a elementos que constituyen la realidad y que no son puestos o fraguados por *nosotros* (nuestras estructuras de conocimiento, nuestras intuiciones y nuestras categorías).

Es decir, del hecho de que aceptemos que solamente podemos conocer por una vía subjetiva, a través de nuestras estructuras de conocimiento – limitadas y finitas – no se desprende que *estas* elementos formen por sí solos a toda la realidad, ni que constituyan *por completo* el contenido de nuestra experiencia. Al contrario, hay algo más aparte de esta subjetividad y, ambos elementos *conforman* a la experiencia de la realidad empírica en Kant. Intentar hacer a un lado alguno de ellos es imposible.

Creo que para Kant no es que únicamente existan nuestros conceptos e intuiciones, sino más bien que no podemos hablar de objetos ni de una experiencia posible si prescindimos de estos conceptos. Lo anterior, me parece, permite distinguir entre el idealismo trascendental y una especie de 'subjetivismo radical'; evita el peligro de olvidar la importante distinción entre la representación y lo representado (un 'subjetivismo radical', si se me permite, únicamente acepta uno de estos dos elementos: la representación). Así, los fenómenos *no* son sólo el producto del sujeto, sino el *encuentro* entre las formas de conocimiento de un sujeto (idealismo formal) con *lo* que *estas* operan (realismo material). En resumen, al menos hay algo en la experiencia que no depende de la mente humana ni de sus capacidades. Aquello que no es puesto por nosotros y forma parte de la experiencia es la realidad empírica, aquello que *capturamos* mediante nuestras formas de conocimiento.

Me parece que el peligro está en eliminar la sutil diferencia entre, el hecho de que un objeto deba concebirse - forzosamente - mediante nuestras categorías e intuiciones y que lo concebido solamente exista en cuanto estas categorías e intuiciones. Como bien lo ha expresado Villoro: "Lo que una cosa sea depende de nuestros esquemas conceptuales, que una cosa sea no depende de ninguno"¹²⁷. Un objeto empírico no es *meramente* subjetivo ya que hay algo en él que no depende, ni se desprende de mis formas de conocimiento, algo que se resiste, se opone y 'me hace frente', aquello que no es construido, fraguado o puesto por mí.

127 Luis Villoro, 1990, p. 80.

2.5 Paralelismo entre representaciones internas y externas

En un sentido, el cuarto Paralogismo kantiano puede ser leído como una respuesta al ‘problema del mundo exterior’. Una lectura así se centra, en síntesis, en probar, a partir de lo que es dado a la mente, qué cuerpos existen fuera de ella.

El argumento del cuarto Paralogismo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* puede ser resumido de la siguiente manera:

1. Aquello que solamente puede ser inferido no proporciona certeza.
2. Los objetos empíricos solamente pueden ser inferidos y no percibidos inmediatamente por nosotros.
3. Entonces, nunca tenemos certeza sobre los objetos exteriores.¹²⁸

Más adelante, Kant afirma que:

Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son simples fenómenos, no siendo consiguientemente, más que una clase de mis representaciones, cuyos objetos sólo son algo a través de éstas, pero no son nada separados de ellas. Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia, con la simple diferencia de que la representación de mí mismo, en

128 *KrV*, A 367.

cuanto sujeto pensante, es únicamente referida a mi sentido interno, mientras que las representaciones que designan a seres extensos son referidas también al sentido externo.¹²⁹

A pesar del tono *fenomenista*¹³⁰ de la cita anterior, cabe señalar que Kant toca varios puntos que nos pueden ayudar a acercarnos a una interpretación como la que se ha venido delineando en este capítulo.

Primeramente, distingue entre 'mera apariencia' y el objeto que se constituye por medio de estas representaciones. Así, los objetos referidos como 'apariencias' son *representados* y no solamente *representaciones*. Estos objetos para Kant, no son una mera colección de sensaciones, sino que son objetos constituidos mediante un aparato conceptual. Nuestro campo de representaciones incluye también a una experiencia, y su conexión con leyes empíricas.

Kant ve un serio problema en la hipótesis que postula a un objeto noumenal como la causa de nuestra experiencia sensible. El problema de cómo justificar la causalidad de estos objetos noumenales y nuestra percepción es una de las principales razones para rechazar este modo de entender a la experiencia; es precisamente esta última versión de la

129 *KrV*, A 370-1.

130 El cuarto Paralogismo puede ser interpretado, precisamente como sosteniendo una lectura *fenomenista* o reduccionista de Kant: es decir, reduciendo las representaciones externas a representaciones internas. Karl Ameriks, quien dedicó un libro únicamente a los Paralogismos, advierte: "None the less, it is precisely this section that most often has been singled out to indicate a subjectivist position on Kant's part". Además, creo que el lenguaje en Kant, y no solamente en esta sección, es en muchas ocasiones ambiguo, confuso y poco consistente. Es posible que en más de una ocasión Kant recurra a expresiones o conceptos que pertenecen al campo de significado de la postura que está atacando. Para ver un interesante ensayo sobre la problemática en la que se encontraba Kant con respecto a la su búsqueda de un lenguaje apropiado para su filosofía, véase Ermanno Bencivenga, 1987, capítulo tercero: 'Between Old and New'.

experiencia la que genera el idealismo problemático al que Kant, me parece, desea oponerse.

En cambio, hace a un lado la hipótesis que contrasta a los objetos exteriores (como causas) con el conocimiento *seguro* que tenemos sobre la base de las representaciones internas, el cual obtenemos en virtud de una aprehensión inmediata y no como una mera hipótesis.

Kant insiste en que poseemos un conocimiento seguro de los objetos empíricos y, que por tanto, no es necesario realizar una inferencia. Su estrategia consiste en reemplazar una inferencia 'dudosa' por una aprehensión inmediata, trazando así un paralelismo entre objetos internos y externos.

El objeto trascendental nos es desconocido, tanto en relación con la intuición interna como en relación con la externa. Pero no tratamos de él, sino del objeto empírico, el cual se llama exterior cuando es representado *en el espacio e interior cuando sólo es representado en su relación temporal* (...) Espacio y tiempo son representaciones *a priori* que se hallan en nosotros como formas de nuestra intuición sensible antes de que, mediante la sensación ningún objeto real haya determinado nuestro sentido para representarlo bajo esas relaciones sensibles. *Pero ese elemento material o real, ese algo que ha de ser intuido en el espacio, presupone necesariamente una percepción.* Ninguna imaginación puede inventarlo o producirlo con independencia de esta percepción, que es la que indica la realidad de algo en el espacio. La sensación es, pues, la que designa una realidad en el espacio o en el tiempo, según se refiera a una u otra especie de intuición sensible. Una vez dada la sensación (que se llama percepción si es aplicada a un objeto en general sin determinarlo), la variedad de ésta permite inventar en la imaginación muchos objetos que no poseen, fuera de ésta, lugar empírico alguno en el espacio o en el tiempo (...) En efecto, la percepción es, en primer lugar, la representación *de la*

*realidad, mientras que el espacio es la representación de una mera posibilidad de coexistencia. En segundo lugar, esta realidad es representada ante el sentido externo, es decir, en el espacio. En tercer lugar, el espacio mismo no es más que una simple representación y, consiguientemente, lo único que puede considerarse real en él es lo que en él es representado, y, a la inversa, lo que se da en él, es decir, lo representado mediante la percepción, es igualmente real. Si no lo fuera, esto es, si no se diera a través de la intuición, sería imposible imaginarlo, ya que lo real de las intuiciones no puede ser inventado a priori.*¹³¹[énfasis mío]

He citado *en extenso* debido a que el párrafo anterior contiene una serie de ideas que se conectan con lo dicho hasta ahora, además de que puede ayudar de manera amplia a defender la interpretación que he intentado presentar.

Por un lado, Kant señala la distinción entre el espacio y el contenido percibido en el espacio; es la diferencia, para decirlo de otra manera, entre la existencia posible y la existencia real de los objetos. Por el otro, argumenta que los objetos exteriores son simplemente apprehendidos como objetos que existen en el espacio, de acuerdo con nuestro modo de percibir, que además no requiere de una inferencia - muy costosa ante el escéptico - sino que es más bien análoga a la apprehensión interna.

Ante la ausencia de cosas espaciales, el espacio sería una representación y no una cosa representada; solamente son las cosas en el espacio las que pueden ser entendidas como objetos que existen exteriormente.

Por último, podemos agregar que nuestras percepciones no son ilusiones, o, para decirlo de otra manera, que no son realidades mentales, y por tanto corresponden a algo exterior. No hay que olvidar que un objetivo del cuarto Paralogismo es asegurar el *status* de

131 *KrV*, A 372-374.

las realidades exteriores; hay, de alguna manera, una cierta prioridad de la percepción sobre la ilusión y la imaginación.

Una vez más, y bajo una de las líneas argumentativas con las que se ha venido insistiendo, la epistemología de Kant tiene una fuerte carga 'subjctiva' (o de las 'condiciones subjctivas del conocimiento'), esto es, otorga una gran relevancia a las estructuras cognitivas propias del sujeto. El sujeto aporta la *forma* de la intuición externa, pero la *materia* tiene que provenir de una fuente distinta del sujeto, es decir, distinta de esta 'forma' de la intuición.

Solamente al haber percibido algo, podemos alucinar o imaginar una realidad perceptible. Sin el material de la percepción, que no es el producto de nuestras *formas* de percibir, no habría ni una alucinación ni contenidos en la imaginación.

Cuando percibimos, el elemento de la sensación se convierte en un contacto inmediato de tipo cognitivo con un objeto exterior y dicho elemento no podría existir sin este objeto. La percepción resulta ser la aprehensión inmediata de algo extra-mental (sería una asignación errónea suponer, por ejemplo, que con una alucinación se está aprehendiendo algo, cuando en realidad no es así). En suma, la aprehensión de objetos exteriores no es *inferencial* para Kant.

En todo caso, si el espacio es *representacional*, es necesario dirigir la mirada hacia algo más que el espacio mismo - que es una característica subjctiva de nuestro modo de conocer -. El espacio en sí, no es real empíricamente, pero sí lo es aquello que es representado en el espacio:

El espacio mismo, con todos sus fenómenos en cuanto representaciones, se halla sólo en mí, naturalmente. Y, sin embargo, en este espacio se da, realmente y con independencia de cualquier invención, lo real o la materia de todos los objetos de la intuición externa. Es imposible, además, que se dé *en este espacio algo fuera de nosotros* (en sentido trascendental), ya que el espacio mismo no es nada fuera de nuestra sensibilidad.¹³²

Aquello que es real, solamente lo podrá ser para nosotros mediante nuestras percepciones y no por esto se devalúa epistemológicamente, sino simplemente se vuelve perceptible, cognoscible para nosotros y, desde luego, real. Me parece que Kant no está afirmando que la realidad espacial está asegurada debido a que es una representación o una realidad mental, sino que más bien está asegurada por la naturaleza de lo representado y el mecanismo de la representación.

No debemos cometer el error de considerar a las representaciones como meras *ocurrencias* sensibles dentro de una mente, o como aquello que solamente ocurre en el campo de lo mental.

Parece que la estrategia de Kant en la primera versión del cuarto paralogismo, y su respuesta al problema del mundo exterior, en gran medida es sostener que los cuerpos son reales porque son inmediatamente percibidos, que son de hecho, tan 'cercaños' o tan inmediatamente percibidos como lo son los objetos en el campo del sentido interno. Por tanto, los objetos no pueden ser más que representaciones según los límites de la filosofía crítica, pero son percibidos inmediatamente, es decir tenemos conciencia de ellos, lo cual (por el momento, ya que aún es necesario revisar la segunda edición de este mismo pasaje y

132 *KrV*, A 375.

la 'Refutación del idealismo') es prueba suficiente de su existencia. Además, como he venido advirtiendo, esta misma estrategia cala tan hondo como la misma distinción entre realismo e idealismo:

El idealista trascendental es, pues, un realista empírico. Concede a la materia, en cuanto fenómeno, una realidad que no hay que deducir, sino que es inmediatamente percibida. (...) [E]stas cosas exteriores, a saber, la materia en todas sus formas y sus modificaciones, no son más que fenómenos, es decir, representaciones nuestras de cuya realidad poseemos conciencia inmediata.¹³³

Hasta ahora se ha venido tratando el cuarto paralogismo, únicamente en su versión de la primera edición, el cual, como se ha visto, aboga por una versión del conocimiento donde la experiencia de los objetos exteriores sea inmediata, tan inmediata por cierto, como la del sentido interno. A diferencia de Descartes, para quien habría un privilegio epistemológico en cuanto a las representaciones del sentido interno, sobre las del sentido externo, y en esta versión cartesiana sí tendrían que ser inferidos los objetos del sentido externo. Parecería haber, pues, en Descartes, un reduccionismo de lo externo a lo interno. Entender a Kant así, sería borrar de tajo una distinción crucial en él, aquella referida al sentido interno y al sentido externo.

133 *KrV*, A 372.

En consecuencia, toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio, o más exactamente, *es lo real mismo* y, en tal sentido, *el realismo empírico está fuera de toda duda. Es decir, hay algo real en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas.*¹³⁴

En la segunda edición, Kant amplía su enfoque en su respuesta al problema sobre el mundo exterior presente en el cuarto Paralogismo. Según Ameriks:

In the second edition of the *Critique* Kant faces up this problem better, but he addresses it in a rather radical way. He claims that if and only if knowledge of the external world can be shown to be a condition of all self knowledge, the skeptic can be defeated.¹³⁵

El señalamiento anterior hecho por Ameriks puede sonar similar a la estrategia que siguió Kant en la Refutación del idealismo, también en la segunda edición, donde a su vez discutía en contra de un tipo de idealismo. Por el momento, es pertinente analizar este cuarto Paralogismo en su segunda edición y, en la siguiente sección de este capítulo, exponer la Refutación del idealismo. Kant apunta respecto a la nueva estrategia mencionada por Ameriks ('que el conocimiento del mundo exterior es una condición para el auto-conocimiento, self-knowledge'):

Sí, por el contrario, seguimos el procedimiento *analítico*, donde la proposición «Yo pienso» incluye en sí una existencia como dada y, consiguientemente, sirve de base en cuanto modalidad, y analizamos esta proposición para conocer su contenido, es decir, si y cómo ese yo determina su existencia en el tiempo y el espacio en virtud de ese simple contenido,

134 *KrV*, A 375.

135 Ameriks, 1982, p. 115.

entonces no arrancarán las proposiciones de la psicología racional del concepto del ser pensante en general, sino que arrancarán de una realidad.¹³⁶

En la segunda edición no sólo sostiene que la percepción inmediata es prueba suficiente del mundo exterior, sino que agrega que la experiencia interna es posible solamente si aceptamos un mundo externo. Hay un salto en la argumentación - en realidad en su versión del proceso del conocimiento - , ya que el sentido externo y los objetos empíricos (u objetos en el espacio, como los llama Kant en la primera edición, A 373) son una condición necesaria, no sólo para la sensación o para la percepción, sino para la posibilidad de la experiencia interna. Esta postura se enfrenta claramente a Descartes, y no sólo rechaza su prioridad - o reduccionismo - interno, sino que lo supedita a lo exterior.¹³⁷

Así, pues, el conocimiento de los objetos empíricos no es solamente una cuestión de una inferencia dudosa (algo trascendentalmente externo, una cosa en sí), tampoco es mediado por ningún tipo de conocimiento interno; ya no hay un privilegio epistemológico de las representaciones internas sobre las representaciones externas; ahora, es más claro aún cómo no existe una inferencia de un objeto trascendental - que en el caso de Descartes parece necesario -.

De lo anterior, cito el muy conocido pasaje en el prólogo de la segunda edición:

Así, pues, la realidad del sentido externo se halla necesariamente ligada a la del sentido interno, si ha de ser posible la experiencia. Tengo una certeza tan segura de que existen fuera

136 *KrV*, B 418.

137 *KrV*, B 429.

de mí cosas que se relacionan con mi sentido como de que yo mismo existo determinado por el tiempo.¹³⁸

Sin importar cuál sea el *status* del conocimiento de objetos empíricos, por lo menos, tiene un grado de certeza tan confiable como aquel referido a los fenómenos del sentido interno. La realidad del sentido externo está irreductiblemente ligada a la experiencia del sentido interno, a aquello que también llamamos auto-conocimiento. El conocimiento de uno mismo es, y no puede optar por un camino independiente de aquel cuyo trayecto se entrelaza con el conocimiento de algo externo.

Con lo dicho hasta aquí y con lo que espero agregar con respecto a la Refutación del idealismo, me parece, se señala lo plausible de una interpretación de Kant no-cartesiana, y que demuestra el importante papel que desempeñan los objetos empíricos (objetos de la vida diaria, objetos materiales, objetos en el espacio) en el esquema kantiano. Por lo menos, he intentado esbozar en este capítulo lo que sería una postura kantiana frente al reto del idealismo material.

That is, even if we were to start with the notion that an external world is not only separate in idea from us, but moreover is not at all demonstrable, it still would not follow that it is even likely that we are independent of that world (or its substratum). The fact something's existence is un-provable by us is simply no sign that its being is not necessary for us.¹³⁹

138 *KrV*, B XLI n.

139 Ameriks, 1982 p. 118.

Después de haber hecho una breve exposición sobre el cuarto Paralogismo en la primera y en la segunda edición, y de haber comenzado a definir lo que sería una respuesta de Kant a la pregunta sobre el mundo exterior, es necesario exponer ahora la Refutación del idealismo, para dar una visión más completa de la teoría del conocimiento kantiano y su relación con el mundo exterior.

2.6 La Refutación del idealismo

Se podría decir que, en cierto sentido, la sección de la Refutación del idealismo es una respuesta al reto cartesiano sobre la imposibilidad de tener un contacto inmediato con los objetos; es decir, que toda certeza sobre objetos exteriores se basa, al fin y al cabo, en una inferencia. Como agudamente advierte Allison, esto también podría traducirse como un "solipsismo problemático", y no solamente como "idealismo problemático", ya que bajo estos supuestos la existencia de otras mentes también es cuestionada.

Si bien el escéptico (ya sea problemático o incluso solipsista¹⁴⁰) supone la autoconciencia, lo hace confundiendo los siguientes elementos:¹⁴¹

*Conciencia del yo no individuado
e indeterminado*

*Conciencia determinada
de la existencia de un
sujeto particular en la
autoconciencia empírica*

APERCEPCIÓN

SENTIDO INTERNO

140 Alguien – algún escéptico muy testarudo, por ejemplo - podría suponer que incluso es posible dudar de la experiencia interna, que esta *área* de la existencia, la propia existencia está tan bien en duda. Sin embargo, me parece que esto es un absurdo.

141 Debo señalar que en este análisis me ha sido de incalculable ayuda el estudio de Henry Allison la 'Refutación del idealismo' capítulo de su *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, 1983.

Es decir, hay dos maneras de entender la auto-conciencia, y la certeza de la misma sólo tiene que ver con la primera caracterización (“*conciencia del yo no individuado e indeterminado*”), la cual no es un genuino auto-conocimiento. En otras palabras, el escéptico confunde lo que Kant llama “auto-conciencia trascendental” con la auto-conciencia empírica.

Ciertamente la representación del «Yo soy», la cual expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensamiento, incluye en sí misma inmediatamente la existencia de un sujeto; pero no incluye *conocimiento* alguno de ese sujeto y, por lo tanto, tampoco conocimiento empírico, i.e., experiencia de él.¹⁴²

La tesis central de la Refutación del idealismo, es postular que la experiencia interna es posible gracias a la experiencia externa. Según Kant:

La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de otras cosas fuera de mí.¹⁴³

El conocimiento de uno mismo, como un objeto interior, está mediado por el conocimiento de objetos exteriores. El mundo para nosotros es el mundo exterior, y llegamos únicamente a una concepción definitiva de nosotros mismos como sujetos de la experiencia, al

¹⁴² *KrV*, B 277. También véase la famosa nota a B xl., n., en el prólogo, que más adelante hemos de citar.

¹⁴³ *KrV*, B 276.

localizarnos en el esquema temporal de los objetos empíricos. Es gracias a la experiencia de objetos empíricos (exteriores) - la cual es inmediata, como se apuntó en el sección anterior - que es posible la determinación interna del sujeto.

Todas las representaciones, las cuales son un componente básico de aquello que llamamos conocimiento de uno mismo, presuponen la existencia de algo permanente, distinto a mí mismo; cosas exteriores que *duren*, que tengan la capacidad de permanecer durante los intervalos de estados mentales. Nuestra experiencia interna necesita de una permanencia externa.

Sin embargo, la representación en cuestión, sólo lo es gracias a que reproduce anteriores percepciones externas, las cuales sólo son posibles, tal como ya hemos mostrado, gracias a la realidad de objetos exteriores.¹⁴⁴

No podríamos estar conscientes de nosotros mismos, si no fuera por la conciencia que tenemos de objetos no mentales que permanecen en un espacio público (es decir aún sin percibirlos). Es precisamente la existencia de estos objetos, y no de meros objetos mentales, lo que posibilita una conciencia en el tiempo.

Para Kant, un orden temporalmente objetivo requiere de objetos empíricos y no de meras representaciones. Ningún conjunto de representaciones puede ser la base para un orden temporal objetivo.

Según Kant, el "yo", aunque representado, no es dado. No tenemos una intuición o una representación que corresponda a un "uno mismo" que dure, sin embargo es necesario

144 *KrV*, B 278.

considerar que hay un yo que no cambia con cada representación y que permanece idéntico durante ellas.

Combination of manifolds of representations makes possible, in the first instance, experience of objects. The accessibility of objects has the desirable by-product of exhibiting consciousness of outer things and their temporal relations as a condition for the possibility of *representation* of the enduring subject. Since the route through outer enduring objects is a necessary condition for self-representation, a conscious subject, Kant finds, is necessarily a subject conscious of enduring outer objects.¹⁴⁵

Sin embargo, regrescemos al argumento de Kant en la Refutación del idealismo y sigámoslo más de cerca, más específicamente, en los cinco pasos que el propio Allison lo descompone:

1-. *Soy consciente de mi propia existencia determinada en el tiempo.* Según Kant existe un auto-conocimiento real y no una mera auto-conciencia. Es experiencia interna (B 275); la mente o el 'yo' conoce a sus representaciones en una secuencia temporal. Además, el yo se reconoce como poseedor de estas representaciones, para así dar paso al reconocimiento de una identidad, reconocimiento que se da además determinando su existencia en el tiempo.

2-. *Toda determinación de tiempo supone algo permanente en la percepción.* El tiempo se convierte en un factor indispensable, pues a partir de esta clave, podemos suponer la necesidad de algo permanente (de lo contrario no habría ni co-existencia, ni sucesión).

145 Collins, 1999, p. 138.

3-. *Lo permanente no está en mí —no puede ser una representación—, sino algo distinto de ella.* Mi existencia en el tiempo puede determinarse solamente en referencia a algo permanente. No obstante, el cartesianismo podría revirar identificando al sujeto pensante con esta entidad permanente, pero:

La conciencia de mí mismo en la representación Yo no es una intuición, sino una representación meramente intelectual de la espontaneidad de un sujeto permanente. Por lo tanto, este Yo carece del mínimo predicado de intuición que, como permanente, pudiera servir de correlato para la determinación del tiempo en el sentido interno; a la manera en que la impenetrabilidad, por ejemplo, sirve de materia en nuestra intuición empírica.¹⁴⁶

4-. *Lo permanente es una cosa fuera de mí y no una representación, por tanto la determinación temporal de mi existencia necesita de cosas reales* ('fuera de mí' ha de ser entendido en un sentido empírico). Si bien en la tercera observación a la tesis de la Refutación del idealismo (B 278), Kant acepta la posibilidad de una alucinación¹⁴⁷ o de un simple imaginar, también plantea que es posible, ya sea la alucinación, o 'un juego' de la imaginación, solamente cuando se tiene un antecedente real:

Todo lo que hemos pretendido probar es que la experiencia interna en general sólo es posible mediante la experiencia externa en general. [Y más adelante, como señalábamos en la cita anterior, Kant advierte sobre la posibilidad de la imaginación]. El que esta o aquella supuesta

146 *KrV*, B 278.

147 La tercera observación comienza así: "Sin embargo, la representación en cuestión sólo es gracias a que reproduce anteriores percepciones externas, las cuales sólo son posibles, tal como hemos mostrado ya, gracias a la realidad de los objetos exteriores", B 278. Kant afirma "(...) la incapacidad de la imaginación, en sí misma o con la asistencia del sentido interno, para producir la representación de espacio o de cosas en el espacio", Allison, 1983, p. 457.

experiencia no sea una mera fantasía es algo que debe dilucidarse de acuerdo con sus especiales determinaciones y efectuando un cotejo con los criterios de toda experiencia efectiva.¹⁴⁸

Tanto para Allison, como para Ameriks, dentro de la Refutación del idealismo hay dos líneas de argumentación. La primera, *grosso modo*, consiste en la tesis que sostiene que hay un contacto directo con los objetos espaciales. La mente, pues, es afectada por los objetos realmente existentes.

En la segunda línea de argumentación, más efectiva y original que la primera, sostiene que "la jugada que ha hecho el idealista se vuelve contra él mismo con mayor justicia".¹⁴⁹ Esta línea argumentativa parte de una premisa que el idealista supone a su vez: la conciencia de mí mismo es temporal (la experiencia interna).

Ahora me parece oportuno citar el pasaje antes mencionado, correspondiente a una muy conocida nota al prólogo de la segunda edición:

Pero si tengo conciencia, por la experiencia interna, de mi existencia en el tiempo (y, consiguientemente, de la determinabilidad de la misma en el tiempo). Lo cual, aunque es algo más que tener simplemente conciencia de mi representación, es idéntico a la *conciencia empírica de mi existencia*, la cual sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que está fuera de mí. Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que

148 *KrV*, B 278-279.

149 En la primera observación Kant apunta: "Se notará en la prueba anterior que la argucia esgrimida por el idealismo se vuelve contra él mismo con mayor derecho". Más adelante, Kant continúa: "Lo que se demuestra en la prueba anterior es que en realidad la experiencia externa es inmediata, que sólo a través de elle es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, pero si su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interna", *KrV*, B 277.

une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación (...) [el sentido externo] se halla inseparablemente unido a la misma experiencia interna, como condición de posibilidad de esta última, cosa que sucede en este caso.¹⁵⁰

Por otro lado, la conciencia de la propia existencia en el tiempo es un conocimiento relacionado con el campo de lo empírico:

- i) Conocimiento de un sujeto que piensa y ordena temporalmente a sus estados mentales.
- ii) Conciencia de la pertenencia de esos estados (me los adjudico) y, gracias a este orden temporal de los estados, puede determinar su existencia en un único tiempo universal.
- iii) La determinación del tiempo presupone la determinación de algo presente en el tiempo.

5-. La conciencia de mi existencia está enlazada con la posibilidad de esta determinación temporal, de cosas fuera de mí. Mi conciencia, es conciencia de cosas fuera de mí. Parece que la conciencia, tanto de las cosas en el espacio como del 'yo', son, ambas, polos de una misma propuesta, como aptamente sugiere Allison:

150 *KrV*, B XI.

En otras palabras, parece que ahora Kant afirma que no hay puramente experiencia interna, lo cual es sin duda distinto a afirmar que la experiencia externa es una condición necesaria de la posibilidad de la experiencia interna.¹⁵¹

La conciencia del 'yo', la auto-conciencia, no sólo es la conciencia de las representaciones, sino de la temporalidad de la existencia; esta conciencia necesita de algo permanente, lo cual *debe* estar ubicado en el espacio, y no únicamente en la esfera de lo mental.

No sólo muestra, como Kant hizo en el cuarto paralogismo, que la experiencia interna depende de la externa, sino que siempre está correlacionada con ella - con lo cual, me parece, ofrece una visión del conocimiento más creíble -. Ambos *tipos* de experiencia comparten un mismo tiempo objetivo.

Por tanto, podemos concluir, en desacuerdo con una visión cartesiana, que no hay una prioridad *epistémica* de lo interno sobre lo externo (del 'yo pienso') sobre el mundo, sino al revés - en todo caso -, ya que lo externo proporciona las determinaciones necesarias para la representación objetiva del tiempo.

151 Allison, 1983, p. 460. Lo cual desde luego, no afecta el objetivo principal de esta sección, que es demostrar la existencia de objetos empíricos, distintos de mis estados mentales.

III

EL PROBLEMA DE LA COSA EN SÍ EN LA ENCRUCIJADA DEL IDEALISMO Y EL REALISMO

*Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo-
y está rodeado por un océano ancho y borrascoso,
verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas
y algunos hielos que se deshacen prontamente producen
la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra
vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de
descubrimientos, llevándolo de aventuras que nunca
es capaz de abandonar, pero que tampoco puede
concluir jamás.
Kant, A 236/ B 259*

*Tuve, pues, que suprimir el saber
para dejar sitio a la fe
Kant, B,XXX*

3.1 El problema de la cosa en sí

3.1.1 Introducción

Bien decía Jacobi que la 'cosa en sí' no se puede mantener, tampoco rechazar¹⁵². Uno no ha acabado de hacerla a un lado, cuando se da cuenta del gran vacío que ha dejado – o que ya se ha metido por la puerta de atrás -. No estaba nada errado Jacobi al advertirnos sobre la *incomidad* de este concepto. Uno se atrevería a decir que es *indigerible*, un concepto que indigesta a las más sucintas interpretaciones de la obra de Kant. Es pues, la cosa en sí, un

¹⁵² "Without the thing in itself, I could not enter the kantian philosophy; and with it, I could not remain", tomada del epígrafe al capítulo diez del libro: *Problems from Kant*, de James Van Cleve, 1999.

concepto que, tarde o temprano – por más que lo evitemos – saltará con todas sus complicaciones y dificultades a cualquier lector de la *Crítica de la razón pura*.

Ya decía Platón de Sócrates, que su maestro era una figura que se topaba en todos lados: *un inevitable*. No sería una exageración decir lo mismo, o algo muy parecido, sobre el lugar y la importancia de la cosa en sí en Kant: es *inevitable*, es una '*parada*' necesaria, una clave en el mapa kantiano.

No obstante *inevitable*, la cosa en sí es también altamente problemática y, por tanto, no es nada extraño que a lo largo de los años ha sido un blanco de las críticas más feroces a la filosofía teórica de Kant. Ya desde los primeros pensadores que sopesaron las profundidades y complejidades de la primera gran crítica del filósofo alemán, la cosa en sí fue, la manzana de la discordia desde las exégesis más ortodoxas hasta las lecturas más aventuradas de esta obra.

Ya sea que simpaticemos con la Filosofía trascendental o sinceramente scamos ajenos a sus intuiciones más importantes, no me cabe la menor duda que, la cosa en sí *nos* enfrenta como una de las piezas más interesantes y problemáticas del rompecabezas que es la *Crítica de la razón pura*.

Quizás por una intuición propia o, por inquietudes que rebasan el estricto estudio de una obra y su autor, desde un principio me pareció que la 'cosa en sí', simple y sencillamente, algo 'tenía que ver' con una interpretación – incluso defensa – no idealista de Kant. Supuse, o más bien quería suponer, que una conexión incluíble, si se ha de *leer* a Kant cercano a un realismo (o por lo menos de una manera no *cartesiana*) tiene la obligación de 'ajustar cuentas' con la cosa en sí.

Si bien hasta ahora se ha tratado de ofrecer un panorama de la epistemología de la *Crítica de la razón pura*, desde la óptica del 'idealismo' y el 'realismo'; un análisis de los temas que de una manera u otra, apoyan a cada uno de estos impulsos que subyacen a la obra de Kant, todavía no se ha abordado un tema que parece estar 'detrás de cada esquina' en esta trama entre idealismos y realismos.

Dicho sea de paso, hemos tenido más bien que evitar – no sin gran dificultad – enfrentarnos con este espinoso tema de la cosa en sí. El problema, habiendo recorrido en el primero y segundo capítulo de esta tesis los elementos idealistas y realistas de Kant, es el siguiente: ¿Qué lugar tiene el concepto de la cosa en sí dentro de la *Crítica de la razón pura* de Kant, una vez que se han asumido ciertos compromisos idealistas y, por otro lado, se ha aceptado la existencia de objetos empíricos?.

Debo comenzar diciendo que en un principio, al reflexionar sobre las posibles interpretaciones de la 'cosa en sí' – un laberinto al que uno se enfrenta al leer la obra de Kant –, pensaba que ésta (la cosa en sí) podría tomar el papel de *contrapeso* realista, al tono idealista – en ocasiones desconcertante – con el que Kant escribe en ciertas secciones y que, además, un gran número de intérpretes han señalado.

En otras palabras, si bien solía aceptar que uno se encuentra obligado a reconocer fuertes elementos idealistas, que conllevan la posibilidad de una interpretación escéptica, y no-realista, adjudicaba a la cosa en sí, un *locus* similar al último *reducto* anti-idealista, o como a una pequeña y última parcela de realidad frente a la omnipresencia del sujeto y sus facultades cognitivas. Más claramente: la cosa en sí – pensaba – era aquel elemento que asegura que no todo es *mental* en Kant; la cosa en sí era ese reducto de realidad que

garantiza la posibilidad de un cierto tipo de realismo en Kant, que permitiría, sin lugar a dudas, evitar un solipsismo.

Exploré las diferentes posibilidades de una interpretación de la cosa en sí: ya sea como una idea límite, a manera de los post-kantianos; como catalizador de un 'realismo escéptico' (Nagel); como una distinción que tiene que ser entendida únicamente en términos epistemológicos (Rescher); como la conocida polémica sobre lo que comúnmente se llama *one world view* (Allison); o, siguiendo intuiciones realistas, como aquello detrás de los objetos que nos *ancla* con la realidad (en algún sentido, esta lectura está expuesta en las posturas de Collins, Walker y Langton¹⁵³, aunque cada una de ellas de un modo particular). Collins¹⁵⁴, por ejemplo, no está pensando en *una* cosa en sí detrás de cada objeto, como una multitud de 'cositas en sí' que conforman una realidad. Y Langton¹⁵⁵, quien más bien trabaja con una sofisticada distinción entre cualidades primarias y secundarias que, ingeniosamente intenta conectar con el problema de la cosa en sí en Kant.

Sin embargo, al enfrentarme a las distintas dificultades y, en muchas ocasiones, francamente pensar que la cosa en sí, en los términos en los que deseaba plantearla, era imposible, tanto la investigación como la hipótesis interpretativa tomó un rumbo distinto.

Decidí en un primero momento explicar los 'motivos idealistas' de Kant (primera sección); para después, explicar que Kant no deseaba eliminar a los objetos empíricos - los objetos de la vida diaria - del *mapa* del conocimiento, sino más bien incorporarlos dentro de una 'trama' mucho más compleja (segunda sección). Una vez realizado lo anterior, entonces me enfrenté con el siguiente problema: ¿Si la cosa en sí, no es *ese* garante de

¹⁵³ Rae Langton, 1998.

¹⁵⁴ Arthur Collins, 1999, p. 15, pp. 149-50.

¹⁵⁵ Langton, 1998, p. 5-6.

realidad, el cual suponía le salvaba de un idealismo solipsista, entonces qué papel pues, puede todavía jugar dentro de las coordenadas de la *Crítica de la razón pura*? Es decir, ¿Si ya se ha aceptado la existencia de los objetos empíricos, entonces qué sentido tiene hablar de una cosa en sí?. Así pues, no es otra la intención de este tercer capítulo, que recorrer someramente, incluso sugerir, las posibles respuestas a este dilema.

Sin más, comienzo con las que considero son las alternativas con las que uno ha de enfrentarse si se ha de aceptar mi lectura de Kant en los términos que he mencionado.

3.1.2 Distintas lecturas de la cosa en sí

Encuentro tres posturas o interpretaciones del problema de la cosa en sí; dentro de cada una ellas es posible encontrar distinciones más finas, e incluso, conexiones con alguna otra postura o elementos que, de alguna manera, remiten a otro tipo de interpretación. Lo que quiero decir, es que nos hemos de encontrar con un 'quebradero de cabezas'¹⁵⁶ al intentar dar una interpretación que, en ocasiones, no hace más que toparse con viejos y nuevos obstáculos. Vale la pena insistir en que 'la cosa en sí' ha sido, no pocas veces, una *crux* en las interpretaciones de la filosofía de Kant.

Por un lado (3.2 '¿Uno o dos mundos?'), encuentro una interpretación que niega la existencia de dos mundos, de dos esferas – en sentido ontológico -: una que corresponde a las cosas en sí y otra a los fenómenos. Gran parte de esta postura consiste en el inequívoco

¹⁵⁶Tomo este término de Luis Eduardo Hoyos, 2001, p. 171, quien a su vez nos remite a R. P Horstmann, *Bausteine Kritischer Philosophie*, Bodenheim bei Mainz: Philo, 1997.

énfasis en hablar de *un* solo mundo visto bajo dos perspectivas distintas, y no de dos mundos diferentes, en sentido fuerte, como una realidad desgarrada en dos abismos insalvables. La lectura de un solo mundo insiste más bien en nuestro deber de no interpretar a la cosa en sí y a los fenómenos como dos esferas o campos separados; es decir, consiste en sostener que existen dos perspectivas o dos maneras de comprender, un *mismo* mundo; estas miradas se posan sobre un mismo campo de objetos, y no sobre diferentes campos de objetos o mundos sustancialmente distintos entre ellos. A esta interpretación sugiero llamarle: '*lectura de un mundo*', ya que finca sus méritos en la *manera en cómo consideramos a las cosas*.

Una segunda posible lectura (3.3 'La cosa en sí como una idea de la razón') identifica a la cosa en sí como idea regulativa de la razón. Bajo esta interpretación podría decirse que la cosa en sí juega un papel que no es meramente negativo. Posee un lugar que va más allá de su mero contraste con los fenómenos y tiene una función propia dentro del proyecto kantiano. A esta interpretación, algo así como una 'noción trascendental de la cosa en sí', subraya las distinciones entre motivos trascendentales o empíricos, y sus respectivos ámbitos y límites, juegan un papel determinante.

Por otro lado, encuentro aquellas lecturas de la cosa en sí (3.4 'La lectura epistemológica') que la identifican como un concepto; un *ente rationis* o *herramienta epistemológica*, y no tanto como una realidad, o un concepto que designa a un ente o realidad ontológica. Esta interpretación devalúa el peso ontológico¹⁵⁷ de la cosa en sí y le

¹⁵⁷ Si hiciéramos una historia de la cosa en sí hasta nuestros tiempos, una gran parte de ésta, consistiría en el recuento de los no pocos interpretes que han sugerido devaluar el peso de la cosa en sí.

asigna un valor puramente epistemológico. A su vez, apela a una lectura no tan polémica de Kant. Llamemos a esta interpretación, tentativamente, *lectura epistemológica*.

Esta tercera posible interpretación resaltaría más un aspecto negativo de nuestra constitución cognitiva, es decir, los *límites* de nuestra forma de conocer, los límites de lo que podemos conocer en virtud de nuestra condición; en última instancia, es una razón de tipo epistemológico, pero que tiene importantes repercusiones, no sólo en su propio ámbito, sino que también en el ontológico. Bajo esta lectura, se podría entender que debido a los límites impuestos por nuestra propia constitución, debemos de adoptar una postura escéptica ante la realidad, y aceptar que muy posiblemente hay *algo* más allá, inasible para nosotros, que no podemos descartar. Desde luego, esta postura afecta de manera profunda la concepción del conocimiento que tenemos y el papel que éste tiene para el hombre. A esta postura voy a llamarla '*lectura escéptica*' (3.4.3) la cual de alguna manera la veo derivada o conectada muy de cerca con la '*lectura epistemológica*', de ahí que las trate en un mismo inciso, aunque entre ambas haya diferencias importantes.

De la lectura anterior (3.4.3) podríamos inferir que la cosa en sí cumple con un papel similar al de una *idea 'correctiva'*, cuya función es la de recordarnos que a pesar de nuestras mejores razones siempre podríamos estar equivocados. Que nunca podemos estar seguros o ciertos de que tal o cual presunto conocimiento es verdadero, ya que la cosa en sí sería el conjunto de todos los fenómenos, lo cual *de hecho* es imposible aprehender. En este sentido, el conjunto del conocimiento humano, sería como un *ir acercándonos* a un ideal que, además, motivaría al investigador o al científico para continuar su proyecto. Veo esta posibilidad a partir de las observaciones de Strawson. Pero además, al interior de esta postura, cabría la posibilidad de una lectura aún más radical. Es decir, la cosa en sí no se

agota con el conjunto de todos los fenómenos o los fenómenos en general, sino que suponemos abarca un terreno más amplio, cuya extensión desconocemos, y posiblemente, debido a nuestra estructura cognitiva, jamás llegaremos a conocer. Bajo esta luz, la cosa en sí no es un ideal al cual podríamos acercarnos paulatinamente, sino un ámbito, que en su totalidad desconocemos. Esta última lectura podría inferirse de las opiniones de Thomas Nagel. Si bien en la primera postura, aunque de manera puramente especulativa, sería legítimo suponer que idealmente podemos conocer a todos los fenómenos, en la medida en que se vaya acumulando el conocimiento y exista un aumento en nuestras formas de conocimiento, en la segunda, mucho más radical, lo anterior es imposible.

Por último¹⁵⁸, se podría argumentar a favor de una postura que abogara por la cosa en sí como aquello que está *dado* detrás de cada fenómeno. Debo advertir que, desde mi punto de vista y de acuerdo con lo dicho, sobretudo en el segundo capítulo de esta investigación, esta lectura, no sólo pierde toda relevancia, sino que se vuelve innecesaria. Esta postura responde a motivos o preocupaciones realistas que espero hayan quedado de alguna manera satisfechos al mostrar la postura de Kant frente a los objetos empíricos. Además, esta interpretación – la cual es la que comúnmente es atacada por aquellos que desean desechar por completo la cosa en sí – adolece de por lo menos dos grandes defectos: (1) su incapacidad de resolver las dificultades suscitadas por la categoría de causalidad y (2) la manera, poco kantiana (y algo extraña) en que habría que asumir una realidad

¹⁵⁸ Hay que admitir, aunque no sea el objetivo de este trabajo, la posible interpretación que hace a un lado a la cosa en sí y, la considera como un lastre a la filosofía trascendental de Kant: no obstante, en gran medida este trabajo es un intento por sugerir, aún sin realizarlo de manera definitiva, lo contrario. De la misma manera estoy obligado, por los alcances de este trabajo y el tiempo en que he creído prudente terminarlo, hacer a un lado los motivos de índole ética que llevaron a Kant a sostener este problemático concepto. De hecho los motivos éticos detrás de la cosa en sí valdrían en sí mismos para toda una tesis.

escindida por dos ámbitos completamente distintos que, sin embargo, se conectan en cada una de las cosas que experimentamos. O más claramente: 'detrás de cada silla, hay una silla en sí'; 'tras esta *Crítica de la razón pura* hay otra *Crítica de la razón pura* 'en sí'', distinta además de la *Crítica de la razón pura en sí*, tras la copia-apariencia que hay en la biblioteca. Así, llevándonos a sostener un mundo *fantasmal* (el mundo nouménico) como *substratum* del mundo fenoménico. Admito que de alguna manera, he caricaturizado a esta interpretación, pero me parece que podría llevarnos a cosas similares si es aceptada.

3.1.3 Síntesis del problema de la cosa en sí

Antes de comenzar sería prudente presentar una breve síntesis del problema de la cosa en sí y sus características más importantes.

Para algunos autores y, en ciertos pasajes el propio Kant¹⁵⁹, parecería absurdo hablar de apariencias sin algo que aparezca, abriendo la posibilidad de pensar a la cosa en sí como aquello que nos aparece y, que de alguna u otra manera, nos afecta y es causante de nuestras representaciones¹⁶⁰. Al mismo tiempo Kant afirma en varios pasajes que, la cosa en sí es incognoscible¹⁶¹ para seres como nosotros (o cualquier ser con una constitución parecida a la nuestra) ya que, solamente podemos conocer aquello que nos es dado en la

¹⁵⁹ *KrV*, B XXXVII y A 252.

¹⁶⁰ Esta tesis, que por cierto es la prueba de fuego para toda interpretación de la cosa en sí según Allison, no es sostenida por todas las interpretaciones de este concepto. Claramente en este estudio se ha sugerido una salida que no toma en cuenta esta respuesta problemática.

¹⁶¹ *KrV*, A 30/ B 45, A 44/ B62.

intuición y, precisamente, la cosa en sí es aquello que se mantiene al margen de la intuición.

De lo anterior podemos enumerar tres características de la cosa en sí que son fundamentales en el estudio de Kant:

- i) La cosa en sí como aquello distinto a la apariencia ('enclave realista').
- ii) La cosa en sí como aquello que nos afecta, y no es una mera construcción del sujeto.
- iii) La cosa en sí es incognoscible (se encuentra fuera del espacio y del tiempo).

Para muchos, debido a la incompatibilidad de estas tesis – todas en algún momento u otro sostenidas por el propio Kant – hacen de la cosa en sí un problema y un verdadero reto para la interpretación. Por ejemplo, ¿cómo combinar que algo *fuera* del espacio y del tiempo sea la causa de los fenómenos?; o, a pesar de la supuesta incognoscibilidad de la cosa en sí, ¿no sería necesario aceptar ciertas verdades aunque sean de un orden analítico o negativo?.

Paso ahora a exponer la tres distintas "lecturas" o posibles interpretaciones mencionadas en 3.1.1

*Pero si rebasamos los límites de la experiencia,
el concepto de objeto trascendental se nos hace
imprescindible.
Kant KrV, A 393*

*An appearance is not a mental sense datum but
an external object as we know it. In contrast
the thing in-it-self is the object independent of
our knowledge of it; it is not a second object and
does not, indeed could not, cause an appearance,
for causation has its place only in the phenomenal
world.
Michael Devitt*

*The object of knowledge and the instrument
of knowledge cannot legitimately be separated
but must be taken together as one whole.
P. W Bridgman*

3.2 ¿Uno o dos mundos?

3.2.1 La interpretación de Henry Allison

Una de las interpretaciones sobre la cosa en sí con mayor crédito en nuestros días es aquella que no supone dos mundos distintos: por un lado aquel de los fenómenos, al cual tenemos un acceso legítimo, y por otro, el mundo noumenal, el cual se mantendría a una *distancia* – tanto en sentido epistemológico como ontológico - inalcanzable, y como consecuencia, no tendríamos acceso alguno a este otro mundo.

Esta interpretación, contraria a la suposición de dos mundos, aboga por considerar solamente 'un mundo' (*one world view*) en donde cabrían tanto cosas en sí como fenómenos. En este sentido un fenómeno no es un objeto mental sino un objeto exterior que conocemos de cierta manera. La cosa en sí es un objeto – *este* mismo objeto – pero ahora considerado independientemente *de la manera en que lo conocemos*. Los fenómenos son los objetos de la vida cotidiana como las ramas, las piedras o los relojes de pared.¹⁶²

El asunto está en *cómo* considerar al objeto, de aquí que cobre relevancia aquella distinción que trazamos en el segundo capítulo entre lo 'trascendental' y lo 'empírico', ya que ahí también, no se trataba de dos mundos o ámbitos distintos (como dos realidades diferentes, en el sentido platónico), sino de una y la misma, aunque considerada de manera diferente.

And this implies that we may also distinguish empirical from transcendental questions about these things, and empirical from transcendental claims in answer to them. Such phrases should be understood to refer not to two different kinds of entities, but instead to two different ways of talking about one and the same thing. The terms 'transcendental' and 'empirical' behave properly, for this reason, more like adverbs than like adjectives¹⁶³

Al referirnos a los fenómenos, no pretendemos señalar un ámbito de objetos separado del ámbito de las cosas en sí mismas, sino más bien a un único objeto, pero enfatizando nuestra

¹⁶² Es decir, una interpretación de un solo mundo, con los objetos empíricos (la forma en que los conocemos, con ciertas características que les imponemos, entre ellas espacio y tiempo), y también, una visión de la cosa en sí como un 'concepto límite', más bien con un papel en la reflexión filosófica y en el ámbito de las demandas de la razón, y no tanto, como un objeto en sentido ontológico. Así, el 'objeto trascendental' y el 'objeto empírico', no son dos entidades distintas sino dos maneras distintas de considerar a un mismo objeto. Más adelante esta interpretación intentará abordar el tema de la afección. Allison, por ejemplo, lo intenta – aunque de manera confusa e intrincada – al tratar de dar una respuesta al problema de la afección, apelando a las cosas en sí mismas.

¹⁶³ Bird, 1962, p. 37.

manera de conocerlo, “nuestro punto de vista”. Por cierto, sería una exigencia inalcanzable el conocimiento de un objeto haciendo a un lado ‘nuestro punto de vista’ o, más cercanos a Kant, sin tomar en cuenta las condiciones trascendentales del conocimiento; no es posible tampoco, ante la demanda de un escéptico recalcitrante, describir a un objeto desde todos los ángulos necesarios; ineludiblemente hemos de recurrir a nuestra perspectiva; en este caso, como seres humanos, a las formas de conocimiento, tanto puras como sensibles y a las categorías que constituyen la manera en que conocemos y construimos al mundo. La demanda de un *conocimiento* al margen de lo anterior, es una demanda que más bien parece propia para un ser con características como las de Dios, y no seres finitos y contingentes como nosotros.

Las cosas en sí, no están en otro ámbito, no constituyen otra esfera de realidad *detrás* de los objetos que conocemos, sino que *son* los mismos objetos que conocemos – ‘desde nuestro punto de vista’- pero *considerados* desde un punto de vista distinto o al margen del nuestro.

En este sentido la cosa en sí es también un ente del entendimiento (un ente del pensamiento y no un objeto de conocimiento),¹⁶⁴ a diferencia de los fenómenos, que pertenecen a la sensibilidad. Así hacemos una distinción entre aquello que podemos intuir, y aquello que solamente podemos considerar en sí mismo; entre cosas que podemos pensar pero que no podemos intuir.

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los nómenos en el sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro

¹⁶⁴ “[...] como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos, llamándolos entes inteligibles (nómenos)”, *KrV*, B306.

modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos¹⁶⁵

Supongamos por un momento que, debido a un experimento en una oficina en Washington D.C, al nacer algunos seres humanos se les implementan unos lentes de vidrio rojo inamovibles y son recluidos a una reserva científica aislada del resto de la sociedad. Cabría suponer entonces que todo la realidad aparecería de color rojo a estos desafortunados seres. No obstante, además podríamos admitir que alguno de estos daltónicos forzados podría *pensar* en una realidad distinta de cómo la percibe; distinta, por ejemplo, en que tendría una tonalidad diferente. Puede ser que le fuera imposible conocer una realidad sin esa tonalidad (ya que debido a los lentes con espejuelos rojos, *inamovibles*, todo conocimiento de fenómenos reales que involucre la visión, tendría una tonalidad 'rojiza'), sin embargo, el pensamiento de esta posibilidad no es contradictorio. De hecho, si alguno de los cautivos del experimento fuera de una cierta inclinación kantiana, podría incluso inferir que las tonalidades del mundo que se le presentan son las únicas con las que él puede conocer el mundo y por eso sus límites. Podría afirmar, si siguiera una honda voz filosófica, a pesar de las circunstancias, que: "es posible explicar la posibilidad y el sentido de *considerar* a las cosas como son en sí aunque solo podemos conocer a estos objetos como nos aparecen".

Para Allison, por ejemplo, no consiste tanto en tomar en un momento, algunas características de una cosa, las que corresponden al fenómeno y, después tomar en cuenta otras características distintas de esta misma cosa, aquellas que corresponderían a la cosa en sí. Más bien, la clave está entre 'consideraciones'; es decir, en cómo consideramos *nosotros*

¹⁶⁵ KrV, B 307.

a esa cosa: la consideración de una cosa como fenómeno (con relación a nuestra constitución sensible y, en general, a nuestros límites como seres *cognoscentes*) y la consideración de una cosa como es en sí (sin tomar en cuenta a nuestra sensibilidad, más allá de nuestras posibilidades en tanto seres *cognoscentes*).

En otras palabras, los términos relevantes funcionan adverbialmente caracterizando *cómo* consideramos las cosas en la reflexión trascendental, y no sustantivamente caracterizando *cómo* consideramos qué es lo que está siendo considerado, o aquello sobre lo cual estamos reflexionado.¹⁶⁶

Como se ha advertido, un objeto en el sentido de apariencia, no es más que un objeto en relación con las condiciones sensibles de la intuición: nuestra manera de conocer. Por otro lado, cuando se considera a un objeto como es en sí mismo se hace prescindiendo de esta relación con nuestra condición sensible, con nuestras intuiciones, en síntesis, con nuestra manera de conocer. Más adelante, Allison sugiere con agudeza:

Ahora bien, es claro que, a fin de considerar las cosas como nos aparecen, o como fenómenos, es necesario distinguir las características que estas cosas revelan como fenómenos (sus propiedades espaciales y temporales, etc.) de las características que se piensa que estas mismas cosas poseen cuando se consideran como son en sí, independientemente de las condiciones bajo las cuales aparecen. Esto significa que para considerar algo como aparece, o como fenómeno, también debemos considerarlo como es en sí.¹⁶⁷

Hasta ahora hemos expuesto una versión de la postura llamada 'de un sólo mundo', sin embargo esta lectura puede dar un paso adicional y agregar un nuevo elemento en su

¹⁶⁶ Allison, 1983, p. 370.

¹⁶⁷ Loc. Cit.,

interpretación. Este paso adicional consiste en sostener que la cosa en sí deja de ser un *creature of the understanding* y se convierte en aquello que nos afecta; en aquello que salva el *absurdo* de una apariencia sin nada que aparezca. Es decir, la cosa en sí es *aquello* que nos afecta. Sobra decir, que esta tesis es muy polémica y, desde mi punto de vista, la más difícil de legitimar al exponer el concepto de la cosa en sí. No en vano, Henry Allison ha escrito: “La prueba crucial de toda interpretación de la cosa en sí y de los conceptos de nómeno y objetos trascendental relacionados con ella, es su aptitud para abordar lo que ha sido llamado apropiadamente «*die heikle Frage Affektion*»”¹⁶⁸. Así pues, cabe la pregunta: ¿qué es este objeto que afecta a la mente y es la materia de la sensibilidad?

3.2.2 La cosa en sí y el problema de la afección

3.2.2.1 ¿Es suficiente la afección empírica para el ‘relato trascendental’ de Kant?

A continuación voy a exponer la postura de Allison, quien en la sección de su libro sobre la cosa en sí dedica una tercera parte de ésta a esbozar una respuesta al difícil problema de la afección. Por un lado, esto no significa que otros autores que sostienen esta lectura también sostengan lo que Allison defiende; por otro lado, he de reconocer que la exposición de Allison me parece más bien confusa y nada fácil de aceptar. Son muchos los problemas que surgen, sin embargo, es un intento interesante y, por lo menos metodológicamente, marca

¹⁶⁸ Allison, 1983, p. 378.

claramente la diferencia entre esta interpretación y la 'lectura epistemológica' que expondré más adelante.

Alguien que haya seguido hasta aquí la exposición, supongo que se podrá dar cuenta de la dificultad de esta tesis¹⁶⁹, no obstante, es el propio Kant, quien en más de una ocasión da pie a esta interpretación:

Lo único que podemos hacer es indicarla atribuyendo los fenómenos externos a un objeto trascendental que es la causa de tales representaciones, pero que nos es desconocido y del que nunca podemos obtener un concepto¹⁷⁰

Muchas fuerzas de la naturaleza que revelan su existencia a través de ciertos efectos permanecen inescrutables para nosotros, ya que no podemos observarlas hasta donde sería preciso. El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos, así como la razón de que nuestra sensibilidad esté sometida a tales condiciones supremas, en lugar de estarlo de otras, son y permanecen para nosotros inescrutables; aunque la cosa misma esté dada, no es comprendida [...]¹⁷¹

A pesar de ello, ese algo que sirve de base a los fenómenos externos y que afecta de tal modo a nuestro sentido [...] ese *algo*, digo, considerado como nùmeno (o mejor dicho como objeto trascendental) [...] Pero ese algo no es extenso, ni impenetrable, ni compuesto, ya que todos esos predicados se refieren únicamente a la sensibilidad y a su intuición, en la medida en que nos vemos afectados por tales objetos (desconocidos por otra parte, para nosotros). Sin

¹⁶⁹ Ya en más de una ocasión se ha mencionado como una de las notas características del concepto de cosa en sí es mantenerse fuera del campo de aplicación de las categorías ya que no es espaciotemporal. Y, pareciera ser que, si es en algún sentido la causa de nuestras representaciones, por lo menos, las categorías de causalidad y substancia deben de ser aplicadas.

¹⁷⁰ *KrV*, A 393.

¹⁷¹ *KrV*, A 614/ B 642. Además habría que señalar, por un lado, al referirse a un 'objeto trascendental' o un objeto 'como es en sí' no se descarta la posible lectura de los objetos empíricos como la causa de los fenómenos, como lo sugerimos en el segundo capítulo de la tesis. Esta cita también, podría ayudarnos a distinguir esta posición de aquella que postula a la cosa en sí como un ideal de la razón y que esbozaré más adelante (3.3).

embargo, estos términos no nos dan a conocer de qué objeto se trata, sino simplemente que, considerándolo como objeto en sí mismo, sin relación con los sentidos externos, no pueden serle asignados esos predicados de los fenómenos externos¹⁷²

Éstas¹⁷³ citas *sugieren* que la cosa en sí es aquello que afecta nuestra mente y produce el material necesario para las sensaciones. Cuando Kant describe su postura como "idealismo formal", lo cual hace con más frecuencia después de la reseña Garve-Feder, se refiere a que al mismo tiempo es un "realismo material", incluso con respecto a las cosas en sí. Esto es, la 'cosa en sí' es el *fundamento* de la materia (pero no la *forma*) del conocimiento, lo que le distinguiría muy claramente de otras formas de idealismo, por ejemplo de Berkeley. Insisto, bajo esta interpretación, la cosa en sí parecería contribuir de alguna manera al realismo de Kant y, el realismo empírico pareciera no ser¹⁷⁴ desde el punto de vista de Kant suficiente o, quizás, imposible sin este "realismo material" o interpretación realista de la cosa en sí.

Como habré de presentar, de acuerdo a la lectura epistemológica la cosa en sí no asume el papel de aquello que afecta a la mente humana, de aquello que es la materia del pensamiento, sino solamente el de un concepto que al nivel de la reflexión trascendental, es

¹⁷² *KrV*, A 358. Otros pasajes pertinentes son: B 72; A 380 (el objeto trascendental es la "base de los fenómenos", este objeto trascendental no es materia, sino un "fundamento – desconocido para nosotros –" de los fenómenos; B 522; A 288/ B 344 (el entendimiento "concibe un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ya que no tenemos "las formas sensibles" necesarias para ello.

¹⁷³ Véase a su vez la cita 189 más adelante.

¹⁷⁴ No obstante, aun parece posible responder que este 'realismo material' podría ser entendido como el contenido empírico de nuestro conocimiento.

un límite que advierte un más allá (inalcanzable).¹⁷⁵ Al contrario, en esta lectura de 'un mundo' desde Allison y al responder al problema de la afectación (¿qué nos afecta?) la cosa en sí asume un papel positivo y con un peso ontológico mucho más fuerte.¹⁷⁶

La disyuntiva se plantea pues, en los siguientes términos: aquello que afecta la mente, o bien es el objeto empírico, o bien un objeto considerado sin su carácter empírico; es una afectación trascendental o empírica¹⁷⁷. En la lectura epistemológica, por ejemplo, trataré de dar un sentido a la cosa en sí donde su papel es únicamente como una idea de la

¹⁷⁵ Lo que propuse en el segundo capítulo de este trabajo, es una sustitución de candidatos, manteniendo muy presente, la distinción empírico / trascendental. Aquello que nos afecta en sentido empírico — así evitando la crítica de solipsismo — son los objetos empíricos. Pero, en el nivel trascendental, no es una cosa en sí, la que toma este papel, o por lo menos, no el equivalente al de los objetos empíricos. Por otro lado, me parece muy difícil comprender la tesis de una cosa en sí, detrás de cada fenómeno, como 'una marca de cosas en sí' que fluyen en otra dimensión en coordinación o 'a dueto' con cada fenómeno que conocemos. Además, claro, de las dificultades mencionadas al aplicar las categorías de causalidad y substancia más allá de la experiencia. De hecho, Allison acepta la afectación empírica, lo cual además le parece innegable si se sigue a Kant, pero le parece insuficiente en el ámbito trascendental (y es este precisamente el punto a debatir, ¿en qué sentido es o no insuficiente la afectación empírica para la filosofía trascendental de Kant?). No obstante, me parece que su explicación no es convincente, y en ella se mezclan una vez más lo trascendental y lo empírico, de manera tal que la 'afectación trascendental' se mantiene como algo, por decir lo menos, confuso. En todo caso, más adelante espero poder señalar por qué me cuesta trabajo entender la postura de Allison, y aún quizás, sugerir una posible salida a los dilemas que el propio Allison se plantea.

¹⁷⁶ Debo, por lo menos, mencionar, la posibilidad de una doble afectación: es decir, que tanto los objetos en el espacio como las cosas en sí son los causantes de la afectación. Sin embargo, pienso que esta respuesta no responde a los dilemas planteados por separado y, solamente agrega nuevas complicaciones. Han sostenido esta teoría Adickes y Kemp Smith (por lo menos su posibilidad, aunque no la suscribe cabalmente). Para una exposición de la postura de Adickes véase T.D Weldon, 1958 p. 253.

¹⁷⁷ Supongo que alguien podría sugerir que ninguno de los candidatos anteriores son los causantes de la afectación. Así las cosas, otra vez la pregunta, ¿qué es entonces lo que nos afecta?. Me parece que Kant no podría aceptar que es el propio sujeto quien suministra el material o el objeto; que aquello que nos afecta no está en modo alguno fuera del sujeto. Una respuesta de este tipo, iría en contra de lo dicho por Kant respecto a (1) los objetos empíricos; (2) las críticas hechas a Berkeley en más de una ocasión; (3) la refutación del idealismo y lo que hemos considerado como una correcta interpretación del cuarto paralogismo; (4) varios pasajes sobre la cosa en sí como los citados al principio de esta sección sobre la afectación; y (5), sería inexplicable la actitud, francamente de exasperación de Kant con respecto a la, tan traída y llevada, reseña de Garve-Feder. Ciertamente, una respuesta de este tipo, no la encuentro ni en Berkeley ni en otros idealismos posteriores a Kant, más bien parece un idealismo sin apoyo alguno; tal vez, Fichte podría aceptar que es el mismo sujeto quien proporciona (¿también!) el objeto del conocimiento. Pero ese es un tema en Fichte que, por el momento, no nos compete.

razón (como un ideal, como un límite en sentido negativo) y la afectación tiene más bien un sentido empírico. Por ahora en esta lectura, la cosa en sí también puede tener un papel en la determinación de los límites de nuestro conocimiento, pero además recae sobre ella, en un sentido 'trascendental', la afectación.¹⁷⁸

Para Allison, y en contra de Jacobi, hay una legítima afectación empírica¹⁷⁹ dentro de la filosofía kantiana (teniendo muy presente que los fenómenos kantianos no son ideas berkeleyanas). En el nivel empírico, la mente humana es afectada por la luz, un tallo de hoja, la madera o un cierto olor. Hay una cierta comunidad entre nosotros y los objetos.¹⁸⁰ Pero, para Allison, la cuestión está en ver si al hablar de la afectación de un objeto empírico también hay una aseveración sobre el objeto en sí mismo, y entonces, una razón para considerar la afectación en sentido trascendental.¹⁸¹

¹⁷⁸ Para esta lectura, como ya se ha advertido, es crucial explicar en qué sentido no es suficiente una afectación empírica. Una de las estrategias, tal vez la principal, consiste en hablar de dos tipos de afectación: por un lado la empírica y por otro la trascendental. Espero en las siguientes páginas - a pesar de lo complejo del asunto - poder aclarar en alguna medida esta distinción en relación a la afectación.

¹⁷⁹ "Kant no solo puede hablar de la mente afectada por objetos empíricos, además puede hacerlo con toda seguridad", Allison, 1983, p. 381. Esto apoya lo dicho en el segundo capítulo de esta tesis, sin embargo, la pregunta crucial, otra vez, es la siguiente: ¿es suficiente esta afectación empírica para la filosofía trascendental de Kant; o, como el propio Allison sugiere, es necesario, no sólo un concepto de la cosa en sí, sino un concepto de cosa en sí que cumpla con la tarea de la afectación trascendental y, de alguna manera, de complemento a la afectación empírica y a la trama realista de Kant?. O puesto de otra manera - y temo no tener una respuesta contundente-: ¿acaso no es suficiente la afectación empírica para salvaguardar el tipo de realismo que encuentro en Kant y, por tanto, innecesario acudir a la cosa en sí?.

¹⁸⁰ *KrV*, A 213 (tercera analogía).

¹⁸¹ "La cuestión es, más bien, si existe alguna garantía para suponer que una aseveración respecto a un objeto (u objetos) que afecta a la mente contiene una referencia al objeto considerado como es en sí, o, lo que es lo mismo, al objeto trascendental. Proporcionar tal garantía equivale a proporcionar una justificación «crítica» de la consideración trascendental de la afectación", Allison, 1983, p. 382. Esta consideración de un objeto como es en sí, y no solamente en un sentido empírico, me parece es una de las características de lo que Allison llama afectación trascendental; es un tipo de reflexión motivada por una serie de preguntas que, supongo, dentro de las coordenadas empíricas (científicas y de sentido común) carecen de sentido (alguien bien podría sugerir - y no sin algo de razón - que es el "tipo de cosas" que solamente a los filósofos se le podrían ocurrir) y que esta preocupación de tipo "trascendental" carece de importancia. Si bien lo anterior podría ser cierto, desde luego, no lo

Según Allison es necesario considerar a este objeto que afecta a nuestra mente, no de manera empírica (como una entidad espaciotemporal) sino "sin relación con los sentidos externos" (A 359)¹⁸² y ni como materia ni como ser pensante (A 380), por tanto, pensarlo de una manera no sensible y no intuible, o sea, considerarlo como es en sí mismo (este es un argumento en contra de la *sola afección empírica* y que, más adelante, intentaré abordar con más detalle).

En un contexto trascendental, el concepto de un objeto que es causa de nuestras representaciones *debe ser* también el de un objeto en sí mismo.¹⁸³ Parte de la *explicación trascendental* incluye la necesidad de que algo nos afecte, la postulación de un objeto como es en sí mismo.¹⁸⁴

Más claramente, para algunos autores la afección empírica no abarca en su totalidad los alcances de la filosofía trascendental de Kant. Tal vez sea por eso que Allison acuse a esta interpretación de "ignorar una parte del relato trascendental".

Ya que hemos venido exponiendo la postura de 'punto de vista de un mundo' desde Allison – quien es normalmente atacado también por esta posición y su exposición

es para Kant. En gran medida, la reflexión que realiza Kant, se ubica en un nivel distinto del empírico o aquel de la vida cotidiana.

¹⁸² Desde luego, salta la siguiente pregunta – que el propio Allison no responde claramente - : ¿Cómo es posible, entonces, hablar de afección, si ha de hacerse a un lado la sensibilidad humana?

¹⁸³ Otra veta de esta misma interpretación, y que no puedo tratar a detalle ahora, es lo que se ha venido a llamar 'La interpretación semántica de la cosa en sí', la cual insiste más que ninguna otra en que el concepto fenómeno ya implica el de cosa en sí. El concepto de apariencia ya contiene el de algo que aparece, distinto de la apariencia misma (no tiene sentido decir: 'la apariencia no aparece' o, 'aparece una aparición'). Es decir, la relación entre un concepto y otro es una relación de implicación lógica y no una conexión causal entre las entidades denominadas bajo estos conceptos. Para más información sobre esta interpretación, véase: Hoyos 2001, pp. 255-57; Paton, 1936, pp. 445-446; Walsh 1975 pp. 162-167.

¹⁸⁴ Allison, 1983, p. 383. Para hacer justicia a Allison, él habla de 'objeto trascendental' y no de cosa en sí, sin embargo, lo importante por el momento es resaltar que no es el objeto empírico aquel que afecta, sino otro distinto, llamase 'objeto trascendental', 'cosa en sí' o 'nómeno'.

paradigmática¹⁸⁵ - en las siguientes líneas voy a intentar seguir de cerca a Allison en su argumentación¹⁸⁶, y responder a la pregunta: ¿Por qué no es suficiente la afección empírica en el relato trascendental de Kant y necesaria la postulación de una cosa en sí (o una afección trascendental)?.

Según Kant no solamente somos afectados por algo, sino que esto que nos afecta llega a ser también parte de la reflexión filosófica. Este objeto que nos afecta es la “causa” de las representaciones y *no puede ser considerado únicamente bajo una descripción empírica* – que, solamente adquiere en virtud de (¡precisamente!) su relación con la sensibilidad humana y no aparte de ésta - . El objeto considerado al margen de nuestra sensibilidad sería la cosa en sí. Esta consideración o pensamiento (que no implica conocimiento) se da dentro del marco de una reflexión trascendental y no empírica.

La cosa en sí, pues, podría ser vista como una condición necesaria para la “explicación trascendental”. Como una “condición material” cuya aportación es – en el marco de la reflexión trascendental – la materia con la cual trabaja el sujeto kantiano, el contenido de la experiencia¹⁸⁷, la respuesta a aquella pregunta ‘trascendental’ que inquiera por aquel material que es la base de lo empírico. A diferencia de una condición formal, la

¹⁸⁵ Véase, sobre todo, para una crítica de esta postura a Van Cleve, 1999, pp. 143- 150.

¹⁸⁶ Allison, 1983, pp. 378- 89.

¹⁸⁷ Este ‘contenido’ de la experiencia, no es otro que el contenido empírico de los fenómenos, pero a diferencia de éste, el primero es solamente supuesto, o concebido, no puede ser experimentado (en el momento de la experiencia ya es empírico) o conocido (ya que faltan las categorías). En algún sentido, este contenido nouménico se diferencia del empírico ‘temporalmente’, es decir, en un antes y después de la experiencia, del *contacto* con el sujeto. En el ‘antes’ únicamente lo podemos suponer (pensar y no conocer), por tanto no es empírico, o sea, en el ‘después’, en la esfera de lo fenoménico. Supongo que algo parecido es lo que está tratando de defender Allison y, en algunos momentos sostener Kant. No se trata de dos sustancias distintas, sino de *una misma* – cuya afección es parte de la experiencia del sujeto – pero vista desde distintos ‘puntos de vista’, desde distintos ‘momentos’ según mi estrategia.

cual provee las características cognitivas del sujeto, características que a su vez, permiten llamar a algo empírico.

Esta causa no podrá estar representada en el espacio o en el tiempo – como lo señala en varias ocasiones el propio Kant y, por tanto, no podría ser empírica -, porque precisamente este objeto trascendental es lo que permite, según la explicación trascendental, que algo pueda ser calificado de espaciotemporal y/o empírico. Además al no poder ser *representado*¹⁸⁸ en el espacio y en el tiempo, no lleva consigo la postulación de un “reino suprasensible” – como una realidad distinta en sentido fuerte -, sino que al contrario, señala lo inútil de tratar de abordar estas cuestiones.

3.2.2.2 ¿Cómo se ha de concebir a este ‘objeto trascendental’?

Pero, ¿cómo hemos de considerar al objeto trascendental?. Para responder a esta pregunta Allison presenta un pasaje de la *KrV*.

La facultad de intuición sensible no es realmente sino una receptividad capaz de ser afectada, de un modo determinado, por representaciones cuya mutua relación constituye una intuición pura del espacio y del tiempo (meras formas de nuestra sensibilidad) por representaciones que, en la medida en que se hallan entrelazadas y en que son determinables en esa relación (en el espacio y en el tiempo) según las leyes de la unidad de la experiencia, reciben el nombre de *objetos*. La causa *no sensible* de esas representaciones nos es completamente desconocida. No podemos, pues, intuir la como objeto, *ya que éste no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo* [o sea, no podría ser algo empírico] (que son meras condiciones de la representación

¹⁸⁸ En un muy agudo comentario, Allison señala cómo en el pasaje se lee “no debe ser representado”, lo cual podría implicar la siguiente suposición: que a pesar de no poder ser representado en el espacio y en el tiempo, bien podría estar en el espacio y tiempo. Desde luego lo anterior da para una especulación (y algo de polémica también) que por el momento no puedo seguir. Pero, en principio, me parece sugerente.

sensible) y, sin estas condiciones, no podemos concebir intuitivamente ninguna. Podemos llamar objeto trascendental a la causa *meramente inteligible* de los fenómenos en general, *pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad*. A este objeto trascendental podemos atribuir toda la extensión y cohesión de nuestras percepciones posibles, como podemos también decir que tal objeto está dado en sí mismo con anterioridad a cualquier experiencia¹⁸⁹ [los énfasis son míos]

Del pasaje anterior, hay algunos puntos que me gustaría resaltar, sobretodo porque más adelante algunos de estos elementos servirán para exponer una interpretación distinta de esta tesis:

- 1) Se refiere a *la causa* (en singular).
- 2) A *un* objeto trascendental como *la causa inteligible* de los fenómenos *en general* (no de este o aquel fenómeno en particular). Lo que corresponde a la sensibilidad, y no a *un* objeto sensible.
- 3) En un tono mucho más fuerte, Kant habla de una posible adscripción al objeto trascendental de *toda la extensión y conexión* de nuestras percepciones *posibles* (y no solamente aquellas que tenemos *de hecho*), además de agregar que es anterior a toda experiencia.

Un punto clave para la interpretación es la referencia a "*los fenómenos en general*", no a la causa de cada fenómeno en particular: *esta* taza de café o *aquel* libro sobre la mesa. No se ocupa de un fenómeno *dado* (lo cual supongo, para Allison, sería una interpretación

¹⁸⁹ *KrV*, A 494-95/ B 522-523. De hecho, Allison cita una líneas más del texto de Kant, sin embargo me parece suficiente con lo citado hasta aquí para nuestro propósito.

empírica), sino de la causa, de la 'materia' del conocimiento considerado en su conjunto, "la causa de la diversidad sensible".

El objeto trascendental considerado en términos no-empíricos (piedra de toque de la lectura de Allison), es la causa no-empírica pero inteligible (anterior a la relación con el sujeto, pero no obstante, la que permite que esta se realice) de los fenómenos (ya en el ámbito de lo empírico), cuestión que surge como resultado de una inquietud trascendental y, no tanto - hay que insistir - de una generalización empírica.

En síntesis, creo que la postura de Allison tiene dos niveles distintos. El primero donde habla sobre la manera en que consideramos a las cosas, ya sea, como son en sí mismas o como nos aparecen. Dentro de este nivel, no hace ninguna referencia al problema de la afección, ni de la causa material del conocimiento. El objetivo principal de este primer nivel, es insistir en que Kant no está suponiendo dos mundos distintos, aquel de las apariencias y otro que las causa: aquel de los objetos en sí. El énfasis de Allison, está en que son *uno y el mismo* mundo y que la diferencia está en el *carácter* de la consideración: ya sea preocupada por la relación que mantengan estos fenómenos con nuestra forma de conocerlos, o bien, preocupada por *pensar* a estos mismos fenómenos sin tomar en cuenta o abstrayendo la manera en que los conocemos. Hasta aquí esta lectura, me parece, podría acomodarse con una afección empírica solamente y mantener que aquello que nos afecta es el objeto empírico y no la cosa en sí. Que esta cosa en sí, no es un ente *afectante*, sino el resultado de una consideración en el ámbito de la reflexión trascendental, de los límites del conocimiento y de cómo es posible *éste*.

No obstante lo anterior, Allison va más allá y al enfrentar el problema de la afección agrega un nuevo sentido a lo dicho sobre la cosa en sí. Este nuevo sentido ("como correlato

de los fenómenos en general, como causa material de la intuición empírica y como condición del conocimiento") agrega un nuevo valor a lo dicho anteriormente. Este nuevo valor, además, conlleva compromisos ontológicos de tipo realista que, en el primer nivel no habíamos encontrado.

Me parece que uno podría sostener el primer nivel sin tener que recurrir a este otro nivel que involucra una lectura ontológica mucho más fuerte. Para decirlo más claro, uno podría asumir la respuesta al problema de la cosa en sí, como una respuesta relacionada con el tipo de consideración que se esté asumiendo y, aún así, sostener que la afección no es un problema que se resuelva con la cosa en sí y que más bien basta con el reino de los objetos empíricos. Sin embargo, Allison claramente piensa lo contrario, y de este primer nivel (que pienso se mantiene en una esfera primordialmente de corte epistemológico) salta a un segundo nivel, mucho más fuerte, donde identifica a la cosa en sí, como la causa de los fenómenos que constituyen el conocimiento.

En la siguiente sección, pretendo tratar esta posibilidad de la cosa en sí como la causa de los fenómenos, lo que Allison llama afección trascendental, al margen de la afección empírica. Si bien comienzo la exposición con lo dicho por Allison, sobre lo que yo he bautizado como "segundo nivel", esta postura podría ser expuesta en términos distintos de los de Allison y, acaso, tener una mejor suerte. Por tanto, iré más allá del examen crítico de lo sostenido por Allison y apelaré al análisis de R.C.S Walker para salvar algunas dificultades que encuentro en Allison.

Si alguien (con la vista puesta en una teología trascendental) pregunta, en primer lugar, si hay algo distinto del mundo que contenga el fundamento del orden y cohesión de este mismo mundo, la respuesta es la siguiente: sin duda. En efecto, el mundo es una suma de fenómenos. Estos tienen que poseer, pues, algún fundamento trascendental, es decir, fundamento que sólo es pensable por el entendimiento puro.
Kant, KrV, A 696/ B 724

Fue primero la naturaleza quien fijó estos límites
Virgilio, Geórgicas, II, 20

3.3 La cosa en sí como una idea de la razón

3.3.1 La cosa en sí más allá del contraste con los fenómenos

Al empezar este trabajo – como lo he mencionado en las primeras páginas de este tercer capítulo -, tenía una intuición que, sin duda me ha acompañado en todas mis lecturas de Kant y también en la de sus intérpretes. La intuición es la siguiente: la cosa en sí de alguna manera juega un papel de contrapeso realista al idealismo que *se respira* a través de la obra de Kant. Solía pensarlo ‘como un enclave realista’ en el mapa ampliamente idealista de la *KrV*. Que Kant no era *únicamente* idealista me parecía algo casi seguro, o por lo menos que no descaba serlo (prueba de ello son la Refutación del idealismo, su reacción ante la reseña Garve-Feder y su continuo alejamiento de Berkeley), de ahí que decidí recorrer las distintas

estrategias para una defensa de esta postura. Después de doblar muchas esquinas, de volver a comenzar y replantear ideas, una y otra vez - una suerte de vericuetos interminables - ahora ya casi al final regreso, a mi postura primera, a la intuición inicial.

En esta segunda posible interpretación de la cosa en sí se postula algo que no es fenómeno, que no depende de nosotros, que tampoco es lo empírico (como también argumenta Allison), y este algo resulta ser la *condición* o *fundamento* de los fenómenos y, en última instancia, el fundamento de todo nuestro conocimiento.

Antes de exponer esta posible lectura, me parece necesario aceptar que algunos de los elementos de la posible respuesta ya están en la lectura de 'el punto de vista de un solo mundo'. Sin embargo, hay tres aspectos, que me parece la distinguen o, por lo menos, deben ser aclarados.

En primer lugar, el punto de vista de un mundo insiste más bien en una lectura epistemológica - excepto, como ya he referido, al abordar el problema de la aficción o 'el segundo nivel'-. En esta segunda lectura, el aspecto ontológico será mucho más claro.

En segundo lugar, hay dos puntos en la versión de Allison que no encuentro cómo defender. Por un lado, el concepto de causalidad y por otro el de substancia cuando son aplicados a las cosas en sí.

Si hemos de entender la cosa en sí, más allá de un concepto límite o una consideración epistemológica sobre *cómo* nos aparecen las cosas, es imprescindible lidiar con el concepto de causa. Creo que es claro para Kant que la cosa en sí es incompatible con el *concepto* de causa (o, de hecho, con cualquier categoría). Sin embargo, tal vez podríamos sustituirlo por conceptos como el de fundamento o el de condición y con ellos evitar *algunos* problemas.

Por otro lado, la cosa en sí no puede ser una multiplicidad de objetos suprasensibles, como una 'realidad fantasmal', que se encuentran detrás de cada uno de los objetos empíricos que experimentamos cotidianamente.

En el nivel empírico la realidad de los objetos no está en duda para Kant, no es necesario recurrir a una infinidad de objetos en sí (la vela en sí, la carta en sí, la moneda de oro en sí). Hay, bien es cierto, varios pasajes donde Kant usa el plural 'cosas en sí', sin embargo, me parece necesario hacer a un lado este plural y referimos a un *singular* que podría encontrar un sentido en el ámbito de las 'inquietudes trascendentales'. Estas inquietudes - vuelvo a ello - no son de tipo empírico, sino trascendental, lo cual requiere, sospecho, una respuesta más allá de lo empírico: la cosa en sí como la realidad 'incondicionada'.

But there is another type of reflection on things in themselves, whereby we do not consider phenomenal objects as *they* are in themselves, but we consider types of objects which, by their very definition, could not *be* phenomenal objects. Such objects are just defined in the system of Transcendent Ideas, and it is possible to consider *them* as the "ground" of appearances, although in a very special, indeed "formal" way.¹⁹⁰

Este papel es distinto de aquel otorgado en el 'primer nivel' de Allison. Para esta interpretación, la cosa en sí desempeña un papel "positivo" dentro de la filosofía trascendental de Kant. Es decir, encuentra un lugar para la cosa en sí a parte de su contraste con los fenómenos, una relevancia que sugiere un lugar que rebasa la función de límite o de "aquello que no podemos conocer".

¹⁹⁰ Pippin, 1982, p. 201.

Y es aquí cuando vuelve con toda fuerza el problema que planteamos al final del segundo capítulo y al principio de este tercero, ¿si las apariencias son una *manera* de conocer a los objetos (y ya se ha aceptado la existencia de objetos empíricos) por qué insistir tanto en *algo* que no podemos conocer por medio de ninguna experiencia?. ¿Es acaso un elemento importante y necesario de la filosofía crítica de Kant la concepción de la cosa en sí, más allá o aparte de su función negativa?. ¿Hay, pues, un “sustrato suprasensible” de las apariencias el cual puede ser interpretado de forma positiva?¹⁹¹

Esta noción ‘trascendental’ de la cosa en sí, o este uso de la cosa en sí a partir de las inquietudes de la razón en un contexto distinto del empírico, debe tener cuidado en no postular esta cosa en sí de manera ilusoria o, como precisamente Kant había criticado a la tradición de hacerlo. Y aquí entramos en un terreno resbaloso y que implica algunas

¹⁹¹ Es por ejemplo, el muy conocido pasaje XXVI de la segunda edición de la *KrV*, que me lleva a suponer este papel que no es exclusivamente negativo: “No obstante, hay que dejar siempre a salvo – y ello ha de tenerse en cuenta - que, aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, si ha de sernos posible, al menos pensarlos. De lo contrario se seguiría la absurda suposición de que habría fenómenos sin que nada se manifestase”. Sin afán de ser repetitivo, me parece que aún alguien podría insistir en que aquello cuyo fenómeno conocemos es un objeto empírico; sin embargo, en la reflexión trascendental o, de segundo orden, el conjunto de los objetos empíricos deben de poder ser pensados, en su conjunto, como una ‘realidad’ la cual no es puesta o proporcionada por el sujeto, es decir, este conjunto no puede a su vez ser empírico. No quisiera insinuar con lo anterior una realidad en sí, la cual se manifiesta en sentido ontológico en el conjunto de los objetos que conocemos: digamos, ‘una visión panteísta de la realidad’ que es, por cierto, según entiendo, la respuesta de Schopenhauer a este problema. No, más bien, pienso que un requisito necesario de esta ‘reflexión de segundo orden’ es el suponer una ‘condición incondicionada’ por nuestros esquemas de conocimiento (no sintetizada por las categorías, no espacio-temporal), la cual es el fundamento o posibilita la explicación de la experiencia en general; un ‘material’ que necesariamente tenemos que suponer para poder dar cuenta del inicio del conocimiento empírico. Es el producto de una ‘meta-reflexión’ sobre la posibilidad del conocimiento en general, una base sobre la cual opera el resto del esquema cognitivo para así no caer en la suposición de una experiencia en el vacío, o de una búsqueda por la base que sigue *ad infinitum*. En este sentido, parece ser una demanda de la razón, el suponer este fundamento o ‘condición primera’, para no acabar en un círculo, o en una regresión al infinito o determinando arbitrariamente un comienzo, como lo formula Agrippa. ¿No es, entonces, esta concepción de la cosa en sí un producto de la naturaleza de nuestra razón cuando regula y, que va más allá de un ‘límite negativo’ (agrego el calificativo ‘negativo’, porque como ya se ha mencionado, podría haber un sentido de límite franqueable como lo pensaba Hegel: ‘al ver ambos lados del límite’ oteando aquello que nos rebasa)?.

nociones sobre los 'conceptos' o 'máximas' de la razón, y no simplemente un uso arbitrario de este concepto.

[el entendimiento] sólo tiene que ver con objetos de una experiencia posible cuyo conocimiento y cuya síntesis son siempre condicionadas. Pero lo incondicionado, si realmente tiene lugar, puede ser especialmente considerado conforme a todas las determinaciones que lo distinguen de cuanto es conocido, y por ello debe suministrar materia para algunas proposiciones sintéticas *a priori*¹⁹²

Pero estos principios que derivan de la razón, nos advierte Kant, son distintos de los principios de los fenómenos y, por lo tanto, de todos los principios del entendimiento; y no tienen en realidad uso empírico alguno. Sin embargo, sí proporcionan 'la unidad completa de la razón'.

Es esta 'totalidad incondicionada', a parte de las apariencias que aprehendemos, el objeto de una reflexión positiva sobre la cosa en sí. Reflexión que debe mantenerse dentro del ámbito de los 'conceptos puros de la razón', es decir, fuera de la experiencia.

No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental¹⁹³

¹⁹² *KrV*, B 365/ A 308.

¹⁹³ *KrV*, B 384/ A 327. Y, una líneas antes: "Entiendo por «idea» un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones".

Parece ser una *necesidad* de la razón dirigirse allende de las apariencias, incluso de lo que es una experiencia posible, para así proporcionarse una imagen más completa de lo que es el conocimiento. A pesar del peligro que se corre al querer asignar a este concepto de la razón un *objeto*, es inevitable el hecho de que "proyectamos nuestra razón más allá de toda experiencia dada"; es esta razón la que en su afán de sistematicidad y unidad al pensar sobre la naturaleza se permite suponer estas ideas. Además insisto, estos conceptos de la razón, si bien no son aplicables a un objeto de la experiencia, sí nos sirven para poder atajar otro tipo de inquietud cuyo sentido se *dirige* más allá de los objetos empíricos:

Tales conceptos [substancia, causalidad, etc.] son, pues, aplicables para explicar la posibilidad de las cosas en el mundo de los sentidos, pero no para explicar la posibilidad del *universo mismo*, ya que este fundamento de explicación tendría que hallarse fuera del mundo y no podría, por tanto, ser un objeto de experiencia posible¹⁹⁴

En este sentido Pippin opina:

So far, then, thinking of things in themselves is supposed to mean thinking of appearances in terms of a systematic unity which, while it cannot be itself experienced, nor apparently *directly* proved to be an indispensable condition of any experience, is nevertheless "subjectively" necessary, especially if we are to direct the understanding "beyond any given experience" or if we are to have a "criterion of empirical truth"¹⁹⁵

¹⁹⁴ *KrV*, B 705.

¹⁹⁵ Pippin, 1982, p. 207. Según Kant (B 679/ A 651), sin esta unidad que busca la razón no habría un uso coherente del entendimiento y, sin éste, un criterio suficiente para la verdad empírica.

Esto significa que los 'conceptos de la razón' tienen una importante relación con la consideración sobre el conocimiento empírico. Si bien no hay *una* experiencia, o *un* objeto o impresión que les corresponde, la experiencia en su conjunto, su posibilidad, es la que le atañe y le interesa. Sobre esta conexión entre estos 'conceptos de la razón' y la experiencia, Kant sugiere que:

Lo notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser trascendentales y, si bien no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que este uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, esto es, aproximándonos a ellas sin alcanzarlas nunca, poseen, en cuanto proposiciones sintéticas *a priori*, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva: estos principios sirven, además, como reglas de la experiencia posible¹⁹⁶

Hay, por lo menos, dos características de la concepción de los 'conceptos de la razón' que, hasta ahora, deben quedar claros: (1) son de alguna manera pertinentes en la reflexión sobre el conocimiento empírico y (2) rebasan a la experiencia sensible. Podríamos inferir que no solamente nos conformamos con conocer, sino que además, tenemos la característica de *querer* dar una explicación (completa) sobre *este* conocimiento; de un relato *coherente*, de sus alcances y sus límites. Es a partir de esta tendencia o 'necesidad de segundo orden' que el papel de la razón es crucial y que el entendimiento no alcanza.

¹⁹⁶ *KrV*, A 663/ B 691. En este pasaje, me parece, encontramos una idea de 'límite' distinta a aquella que se había venido manejando. Es decir, ya no como una 'barrera infranqueable', sino como aquello a lo que constantemente nos estamos acercando: como un ideal regulativo. Además, destacan dos ideas, que con la anterior de un límite al que nos vamos acercando, aparecen como pertinentes para esta interpretación de la cosa sí como concepto de la razón: (1) que son objetivos aunque su validez está indeterminada y (2) que sirven como reglas de la experiencia posible.

Por ejemplo, para poder tener conocimiento *a priori* parece necesario asumir un cierto 'orden' en la naturaleza (A 651/ B 679), idea que trasciende nuestra posible experiencia, ya que carecemos de las intuiciones necesarias para experimentar 'un orden en la naturaleza'. Podemos, en cambio, experimentar, *este o aquel* objeto, pero no 'el orden de la naturaleza en general'. Sin embargo, sin asumir este orden necesario, nuestra idea de ciencia sería distinta (relaciones entre eventos individuales) de la que poseemos (una teoría explicativa general) y con la cual de hecho opera la Ciencia.

En un sentido análogo, es que Kant podría estar pensando cuando sugiere un ámbito no-sensible como fundamento de las apariencias. Algo así como un 'substrato' de los fenómenos, derivado de una tendencia en el sujeto a explicar nuestro conocimiento a un nivel distinto del meramente empírico, una exigencia necesaria para poder seguir adelante con el conocimiento y el descubrimiento del mundo. Incluso, me parece que este tipo de suposiciones a las que llega la razón, ayudan al desarrollo de las ciencias empíricas y la explicación general de los fenómenos en el mundo. Estos conceptos de la razón, como el de una realidad incondicionada: "No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento"¹⁹⁷

Así pues, una de las posibles respuestas para comprender al 'fundamento no-empírico' de los fenómenos, podría ser la naturaleza del procedimiento racional, la manera como de hecho opera la razón. Parece ir más allá del mundo de las apariencias y enmarca (espontáneamente, A 548/ B 576) un nuevo orden de acuerdo a sus propias ideas que no tienen un correlato en el mundo de los fenómenos o de los objetos empíricos.

¹⁹⁷ *KrV*, B 384/ A 327.

Tal vez sea por lo dicho sobre la cosa en sí en los últimos párrafos que alcanzamos a vislumbrar aquello de 'sin la noción de la cosa en sí, nos quedamos solamente con la mitad del relato trascendental' que ya advertía Allison; y es que al reflexionar sobre lo que el conocimiento empírico significa, la respuesta parece quedar menguada si nos limitamos al espacio de los fenómenos y hacemos a un lado un *marco* más amplio donde encuadrar a estos fenómenos o, más claramente: hay ciertas condiciones formales de los fenómenos que, solamente pueden ser proporcionadas por la postulación de ciertas ideas y las operaciones de la razón.

3.3.2 Otra vez: La cosa en sí como un enclave realista

El tipo de reflexiones con las que terminamos la tercera sección de este capítulo (3.3) nos regresan a un problema planteado, una y otra vez, acaso un problema que surge con nuevas caras y distintos nombres a lo largo de la tesis. Lo he planteado bajo la pregunta: ¿puede haber una apariencia sin nada que aparezca?; también, bajo la dicotomía entre 'idealismo formal' y 'realismo material' y, en fin, bajo la sospecha general de que Kant no es un idealista. Si suponemos algo incondicionado, o un orden en la naturaleza, necesario para el progreso de la ciencia, ¿no estamos, acaso, también obligados a suponer, si no queremos hacer de Kant un idealista ("un berkeleyano incoherente"¹⁹⁸), que la *materia* con la que trabaja el sujeto trascendental, a partir del cual formamos los fenómenos y aquello que llamamos 'mundo empírico' *no* está puesta por el mismo sujeto?¹⁹⁹

Es común cuando uno se acerca por primera vez a la *Crítica de la razón pura* – tal vez una segunda y una tercera también – pensar que si nos quedamos con el mundo fenoménico únicamente poseemos la imagen de un individuo solitario, sin un mundo, en síntesis: una versión de un *solipsismo* sofisticado. Que el sujeto kantiano, no puede más que recordarnos aquel *cogito* cartesiano, atrapado en sí mismo con la única salida – después de tantos resbalones – de Dios, aquella puerta que se abre al final del túnel de las meditaciones. En mi caso, a veces, me parece que Kant se encuentra en la misma situación,

¹⁹⁸ Véase la cita (# 205) de Walker al final de este capítulo.

¹⁹⁹ Evito, a propósito, y en lo posible, la palabra 'dado'. Sin embargo, creo que en algún momento, si no queremos caer en un idealismo-solipsista, una imagen del sujeto y el conocimiento parecida a la de un Segismundo en la torre – encerrado en las paredes de su sola presencia –, me parece necesario, más aún en el ámbito que reflexiona sobre el conocimiento empírico en general (y no este o aquel evento), ceder algo de terreno y conceder que *algo* nos es dado.

y que no basta con la postulación del mundo empírico (a pesar de los cientos de vueltas que le he dado), ya que éste, como bien lo señala Allison, ya es parte del ámbito fenoménico. Confieso que, por un lado, esta repuesta (que no me deja de parecer insuficiente y siempre me lleva hasta el vértigo del solipsismo) es la menos problemática y, en cierto sentido, la más coherente al *interior* del sistema que el propio Kant ha ido construyendo. No obstante, la molesta pregunta: “¿pero de dónde viene todo este material?”, no deja de tocar a la puerta de la catedral kantiana y una respuesta, aún problemática, urge a pesar de la aséptica u ortodoxa respuesta de la suficiencia empírica, o la *sola empiria*.

No se me ocurre una mejor manera de plantear este recurrente problema que en los siguientes términos: ‘idealismo formal’ y ‘realismo material’. Por idealismo formal entiendo la parte del relato trascendental (tal vez la más importante) que implica nuestra manera de conocer, las estructuras del sujeto por medio de las cuales se sintetiza la materia del conocimiento. Ya sean las formas puras de la intuición sensible: espacio y tiempo, las categorías, etc., en fin, el esquema trascendental. Gracias a este esquema trascendental es posible el conocimiento. *Conocer*, no es solamente, algún tipo de adecuación, un *ajustarse* a un objeto del mundo frente a un sujeto en blanco, como una tabula rasa (hoy día, diríamos: un sujeto sin *formatear*). No es el objeto *solo* el que hace la representación posible, sino la representación la que hace posible al objeto. Éstas, pues, son las condiciones formales de la experiencia.

Pero tampoco una representación sin nada *que* representar (B XVII), sin algo a qué *aplicarse*, como si estas estructuras del sujeto quedaran relegadas a ser meras formas sin contenido *al* que aplicarse. Por eso el ‘realismo material’, es la otra cara de la moneda de la filosofía crítica; aquella presente en las críticas a Berkeley por parte de Kant; esbozada al

final de la estética trascendental, en los párrafos sobre el realismo empírico; en el cuarto paralogismo (cuando se entiende en un sentido no reduccionista); en la Refutación del idealismo y enmarcado en el contexto del papel positivo que juega la razón en la construcción del relato trascendental.

Me parece que la cosa en sí *podría* cumplir con este papel de contrapeso realista a algunos elementos idealistas (me parece que estos elementos también podrían ser referidos como formales) que son cruciales en Kant. Un 'enclave' que *regresa el mundo* a Kant a pesar de las dificultades que esto implica pero, con una cierta ventaja, a veces inadvertida: una coherencia que rebasa las coordenadas de la propia crítica.

Desde luego, alguien podría argüir, que este papel de la cosa en sí parecería más bien un truco, una salida desesperada y no legítima, por parte de Kant. De alguna manera este trabajo – y en lo poco que resta de él - ha sido un intento por hacer parecer esta salida menos desesperada e incluso, legítima. No es otro el caso, de eso que he llamado 'realismo material', o la 'condición material' de la experiencia. En otras palabras, creo que Kant necesita para completar su relato del mundo fenoménico (si no quiere caer en un cierto solipsismo o convertirse en un berkeleyano *malgré lui*) algo que proporcione el elemento de aquello que es dado en la percepción.²⁰⁰

²⁰⁰ Vale la pena insistir en que esta necesidad de encontrar algo que llene el puesto 'de aquello que no es dado en la percepción' (y que no es lo empírico, porque lo empírico es precisamente aquello que ya ha sido percibido), no es motivada por una preocupación empírica, sino trascendental. La cual, como ya he señalado, es una reflexión sobre lo empírico. Además, claro, de que Kant tiene motivos de tipo moral para la postulación de la cosa en sí. Es necesario mencionar, aunque sea de paso, que una de los motivos más importantes para la postulación de la cosa en sí se encuentra fuera de la *KrP'* (motivo que se localiza en su Ética), motivo por el cual, solamente lo menciono, a pesar de su gran importancia.

Para un autor como Ralph C.S Walker es esencial para Kant un mundo independiente de nosotros para sostener al mundo fenoménico, para proporcionar *la fuente de lo dado en la percepción* (“[...] of the given element in perception”).²⁰¹

A continuación presento las razones que ofrece Walker para postular a la cosa en sí como aquello que permite garantizar la objetividad de nuestro conocimiento (entendiendo por objetividad un espacio público de objetos).

1. Solamente si las cosas nos afectan de una manera sistemática podemos compartir un mundo fenoménico.
2. Los argumentos trascendentales, según Walker, pueden establecer dos tipos de conclusiones distintas. (a) Las conclusiones sobre lo que debe ser el caso en el mundo de las apariencias, los principios *a priori* que constituyen este mundo fenoménico y establecen lo que es verdadero en él. (b) Las conclusiones sobre lo que es razonable creer. Éstos son los principio ‘regulativos’, principios que la razón requiere para continuar en su búsqueda de conocimiento (como el principio de inducción o el deber buscar siempre la solución más sencilla para la explicación de los fenómenos, por ejemplo). Estos principios no proporcionan, en resumen, verdades sobre el mundo fenoménico, sino solamente lo que es razonable creer que es verdadero.

Como bien advierte Walker, ambos principios se aplican al mundo fenoménico. Lo que no queda claro es si Kant – en ciertas ocasiones – piensa que es legítimo utilizar estos

²⁰¹ R.C.S Walker, 1989, p. 64.

principios regulativos (b) para referirse a las cosas en sí y, entonces lo que podría ser razonable pensar sobre ellas .

He [Kant] stresses the undesirability of letting an appeal to noumenal explanations get in the way of our search for ordinary explanations of things, and that one can readily find truth about things as they are in themselves, and hypotheses about the latter should not be allowed to prevent us looking for the former [...] But one can fully accept the difference between the two kinds of hypothesis without accepting that we are never justified in putting forward hypothesis about things as they are in themselves, for the regulative principles on which we constantly rely may warrant us in doing so²⁰²

Una lectura que se desprende de lo anterior, y que Walker relaciona con la postura de Barry Stroud, postularía que los argumentos trascendentales establecen conclusiones sobre lo que debemos creer y no sobre lo que realmente es el caso – independientemente de nuestras creencias sobre ello - . Pero, de acuerdo con Walker, Stroud no asegura que no haya algún argumento trascendental sobre lo que 'realmente sea el caso'.

[T]he existence of things in themselves is not simply an optional extra for his system: they must affect each of us in a systematically similar way to provide the basis of a common world- [...] It is only in this way that the 'material conditions of experience' can provide a grounding for a public, objective world of appearances²⁰³

²⁰² Walker p. 1989, p. 78.

²⁰³ Walker, 1989, p. 80. Para el argumento de Stroud véase, B. Stroud 'Transcendental Arguments', *Journal of Philosophy*, LXV, 1958. Reimpreso en: T. Penelhum y J.J MacIntosh (eds.), *The First Critique*, y también en: R.C.S Walker (ed.), *Kant on Pure Reason* (Oxford, University Press, 1982).

Para Walker, Kant necesariamente tiene que postular la cosa en sí para poder explicar *lo que (data) recibimos en la percepción sensible*. Desde luego, esta explicación no es necesaria en el ámbito de lo empírico o en las explicaciones de la vida diaria, pero no así si realizamos una reflexión de otro orden sobre estas explicaciones de la vida diaria. Como se advirtió al comenzar:

For his account of synthesis and the phenomenal world itself, in the transcendental deduction and in other places, requires that there be things in themselves as the source of what is given [...] ²⁰⁴

Aquí es donde Walker conecta la necesidad de una condición material para la filosofía de Kant con la objetividad entendida como aquello que permite la dimensión pública de los fenómenos. Es decir, la cosa en sí es el elemento que permite que los sujetos sean afectados sistemática y similarmente; proveyendo así, la base para un mundo común. Esta condición formal del conocimiento en Kant es la que proporciona el fundamento de un mundo público y objetivo de las apariencias. Es, pues, la cosa en sí, indispensable para poder explicar aquello que *encontramos* en la percepción sensible. Aquello que debemos suponer para pensar en *lo recibido y, que no es puesto* por nosotros.

Podríamos afirmar, entonces, que necesariamente debemos pensar un elemento no-empírico, al cual no podemos conocer sino sólo suponer, y que es una condición necesaria para completar una reflexión sobre el conocimiento. Nuestra concepción de experiencia

²⁰⁴ Walker, 1989, p. 80.

debe aceptar un elemento que no depende de nosotros y no puede sino pensar en la cosa en sí como el mejor candidato.²⁰⁵

²⁰⁵ "All we can infer is that things in themselves must exist and must (therefore) have properties; and, no doubt, that some of them are subjects of experience. This much knowledge of the noumenal world is indispensable for transcendental idealism, if it to retain its transcendental character and keep itself distinct from idealism of a more radical, but less satisfactory, kind", Walker, 1989, p. 121.

Pero, como no podemos aplicarle ninguno de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación sigue estando vacía para nosotros. No sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro.
Kant, KrV, A 288-89/ B 345.

3.4 La lectura epistemológica

3.4.1 La cosa en sí en algunos pensadores post-kantianos

En la sección dedicada a los sistemas post-kantianos, de su ya clásico estudio *El problema del conocimiento*²⁰⁶, Ernst Cassirer cuenta que según Jacobi:

A lo largo de toda la *Crítica de la razón pura* se percibe este dualismo entre supuestos realistas e idealistas, entre sus premisas objetivo-metafísicas y metodológico-conceptuales. De ninguna de las dos puede prescindirse en la construcción del mundo especulativo kantiano, aunque cada una de ellas se halle directamente en pugna con la otra²⁰⁷

Líneas después Jacobi agrega la célebre frase que ya hemos citado y que reza: 'sin la premisa de la cosa en sí sería imposible penetrar en la *Crítica de la razón pura*, con ella es

²⁰⁶ Ernst Cassirer, 1920.

²⁰⁷ Cassirer, 1920, p. 45.

imposible sostenerla²⁰⁸. En síntesis, Jacobi encuentra, una tensión constante entre los elementos realistas e idealistas en la crítica de Kant, además de aquellos otros temas que a su vez están conectados con la cosa en sí.

Kant escribe:

Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición posible – ni siquiera el concepto de una intuición posible - mediante la cual puedan dárseos objetos fuera del campo de la sensibilidad y mediante la cual sea posible emplear *asertivamente* el entendimiento más allá de la sensibilidad²⁰⁹

Aquello que se encuentra más allá de los fenómenos “es” vacío para nosotros. ¿Pero, en qué sentido vacío (y debe notarse que no ‘contradictorio’ o ‘impensable’)? Es, pues, un vacío – *aquello* que se encuentra más allá de los fenómenos - pues no nos es posible conocerlo o experimentarlo, está más allá de nuestras intuiciones espaciotemporales y, por tanto, se mantiene como algo incognoscible para nosotros (¿es este vacío acaso la realidad en pugna constante con el idealismo?).

Cualquier intento o esfuerzo por rebasar las condiciones de nuestro conocimiento, será en vano y, ciertamente, violentará los principios más básicos y fundamentales del idealismo de Kant. No obstante lo anterior, también como parte de esta constitución del sujeto, poseemos un entendimiento que – inevitablemente, según Kant - postula este reino de cosas en sí. La razón, podríamos inferir, *construye* (piensa) al lado de la experiencia un

²⁰⁸ Ambas ideas, nos informa Cassirer, forman parte de un ensayo titulado: “Ueber den transzendentalen Idealismus”, publicado como un apéndice al estudio *David Hume über den Glauben*.

²⁰⁹ *KrV*, B 310.

mundo que está allende de los límites de su uso – en algún sentido, parece ser *la loca de la casa* del esquema trascendental kantiano -. O, más bien, problemáticamente²¹⁰, postula algo diferente al mundo fenoménico.

Más adelante, el propio Kant agrega:

Así, pues, el concepto de noumeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. Aun así, teniendo en cuenta que el noumeno no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligada a la limitación de la misma²¹¹

La cosa en sí es, en gran medida, una línea divisoria con aquello que nos rebasa, con aquello que sería ilegítimo intentar conocer, pero que problemáticamente no podemos dejar de tomar en cuenta – de pensar aún como algo más allá de nuestras coordenadas de posible conocimiento y experiencia - ²¹².

Referirse a la cosa en sí, según Kant, no es una contradicción, ni está quebrando los propios principios trascendentales que él mismo ha delineado. Más bien, como un proceso

²¹⁰ “Doy el nombre de problemático a un concepto que carece de contradicción, que se halla, como limitación de conceptos dados, en conexión con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no es en modo alguna cognoscible”. Loc. cit., De esta cita me gustaría resaltar, no tanto, que su realidad no es cognoscible, lo cual para la filosofía de Kant es irreductible, sino su papel limitador frente a otros conceptos. Papel que me parece, por razones únicamente epistemológicas, puede ser una respuesta ante la urgencia de justificar este concepto.

²¹¹ *KrV*, Loc. Cit.,

²¹² En los *Prolegómenos* Kant advierte: “Pero de nada sirve tratar de moderar aquellos intentos estériles de la razón pura con advertencias de toda clase sobre la dificultad de la resolución de cuestiones tan profundamente escondidas, con quejas acerca de los límites de nuestra razón, y con el rebajamiento de las afirmaciones a meras conjeturas. Pues si no se ha demostrado claramente su imposibilidad, si el *autoconocimiento* de la razón no llega a ser una verdadera ciencia, en el cual el campo de su uso legítimo se distinga con certeza geométrica, por así decirlo, del campo de su uso vano e infructuoso, aquellos esfuerzos vanos nunca cesarán del todo”. Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica que puede presentarse como Ciencia*, Ed., Charcas, traducción Mario P.M Caimi, Buenos Aires, 1984, p.85-86.

similar a aquel llevado a cabo por la Teología negativa, nos permite vislumbrar aquel terreno sobre el cual el uso del conocimiento es ilegítimo.

Esta idea de la cosa en sí como un 'concepto límite'²¹³ no fue ajena a los primeros pensadores que recibieron la obra de Kant, quienes a pesar de la diversidad de personalidades y propuestas filosóficas formaron un sólido núcleo de estudiosos del sistema kantiano, donde la 'cosa en sí' se convirtió en uno de los puntos cruciales para ofrecer una interpretación o una crítica del pensamiento de Kant.²¹⁴

Comienzo con Reinhold, para quien la cosa en sí, es accesible solamente de *manera negativa*, ya que se encuentra *al otro lado* de los límites de la representación, característica fundamental de la teoría de Kant.²¹⁵

La cosa en sí está excluida de la esfera enmarcada por la representación. En términos característicos del propio Reinhold, la cosa en sí sería lo no-representable, *par excellence*. Para Beck, por otro lado, el concepto de la cosa en sí también está relacionado con la idea de límite del conocimiento:

²¹³ Me refiero al límite en un sentido negativo; es decir, de una marca o señal más allá de la cual hay un ámbito inalcanzable. En un sentido fuerte de inalcanzable, y no como algo hacia lo cual es posible *llegar* o comprender. Otro sentido que se desprende del anterior y que a veces se mezcla con el primero, supone un irse acercando paulatinamente *hacia* este límite. En todo caso, para ambas acepciones del límite, es imposible pensar en *cruzar* esta barrera.

²¹⁴ Para Allison, como ya se ha mencionado, el punto crucial y más determinante en una exposición de la cosa en sí es el de la afección. En un sentido análogo, creo cualquier interpretación de la *Crítica de la razón pura* tendrá su prueba de fuego en la postura que asuma frente a la cosa en sí.

²¹⁵ "No se le puede determinar, dicho de otro modo, mediante lo que es, sino mediante lo que no es. La única forma que podemos darle consiste en negarle la forma de la "representación" en todas sus modalidades, como pensamiento y como intuición, como concepto y como idea", Ernst Cassirer, 1920, p. 71. Esta idea está en Reinhold, según Cassirer, en *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [Ensayo de una nueva capacidad humana de representación], Praga y Jena 1789, § XVII, p. 247.

Sin embargo, en este caso no es la naturaleza del objeto la que opone un límite a nuestro saber, sino que la limitación reside simplemente en la falta de claridad del saber acerca de sí mismo²¹⁶

Una vez más, no es tanto el objeto ("o la naturaleza del objeto"), no es – y aunque suene algo redundante – el objeto en sí mismo, lo que interesa, sino la *concepción* de este objeto y la relación que esta concepción mantiene con toda la teoría trascendental de Kant. No es en absoluto de interés para la crítica, que sea - en sí - este objeto.²¹⁷

De acuerdo con Maimon, para quien este tema es también objeto de estudio, el problema se puede resumir en los siguientes términos: la cosa en sí es un ente que nos afecta o es una ente del pensamiento o un *ens rationalis* ²¹⁸.

Si por la "cosa en sí" se comprende algo caracterizado por el hecho de que se nieguen con respecto a ello las condiciones y características del saber, no cabe duda - señala Maimon - de que esta clase de conceptos pueden darse de por sí en la capacidad de conocimiento; pero no representan en él, cuando se dan, otra cosa que la formulación de un postulado contradictorio e irrealizable. Así como el álgebra emplea el símbolo de las cifras imaginarias para designar con él no una magnitud real sino el carácter insoluble de ciertos problemas, el análisis trascendental tiene derecho a emplear en análogo sentido el concepto simbólico de "la cosa en sí"²¹⁹

²¹⁶ Cassirer, 1920, p. 96. La referencia es de *Einzig möglicher Standpunkt*, pp. 162, 235 y 279.

²¹⁷ "En un sentido crítico, no cabe preguntarse lo que el objeto, desligado de toda relación con cualquiera posible saber, es en sí y para sí, sino solamente lo que para el saber mismo significa el postulado de la validez objetiva", también en Cassirer, 1920, p. 97.

²¹⁸ Como más adelante se ha de ver, esta distinción está presente en la literatura kantiana contemporánea, sobretudo en Rescher, quien enfatiza claramente la cosa en sí como un constructo mental de carácter más bien epistemológico.

²¹⁹ Cassirer, 1920 p. 108. Véase, según sugerencia del propio Cassirer: Maimon, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis - und Willensvermögen*, Leipzig, 1797, p. 191.

Este carácter límite o simbólico, *refiere* más bien a algo distinto a él; en otras palabras, lo que importa no es tanto la pregunta, ¿qué es la cosa en sí? – como tampoco tendría sentido preguntar, “¿qué es este símbolo en sí mismo?” –?, sino más bien, ¿cuál es el sentido de este concepto – de este ‘concepto-límite’-?. Parece señalar el carácter insoluble de ciertos problemas y una tendencia de nuestra razón a postular ciertas ideas. Este ‘concepto-límite’, no puede tener un contenido determinado, “positivo o real”; no es, en ningún sentido, algún tipo de fundamentación ontológica, ya que está situado fuera de los alcances de nuestro conocimiento. La cosa en sí, más bien tiene un papel metodológico, sobretodo relacionado con el problema de la *completud* del conocimiento:

[...] para mí, en cambio, la cosa en sí, y el concepto y la representación de una cosa, objetivamente, son uno y lo mismo. Sólo subjetivamente, es decir, en relación con la completud de nuestro conocimiento se distinguen uno de otro²²⁰

3.4.1.1 El caso de Schulze y Jacobi

Además, no se puede olvidar a otras figuras del post-kantismo, quienes también de manera primordial trataron la cuestión de la cosa en sí: me refiero a Schulze y Jacobi. Aunque

²²⁰ Hoyos, 2001. Salomon Maimon, *Gesammelte Werke*, III, p. 185. Hoyos nos informa en su cita a pie de página que sobre este papel regulativo de la cosa en sí Samuel Atlas tiene un texto intitulado: *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Salomon Maimon*, The Hague; Nijhoff, 1964. Este texto, según Hoyos (ya que no me ha sido posible consultarlo) se insiste en el rol que desempeñó esta concepción de la cosa en sí como ‘idea regulativa’ en el post-kantismo. Por cierto, para Hoyos, este tema de la ‘completud del conocimiento’ será el tema central de la epistemología de Maimon.

ambos abordaron este tema de manera distinta a la tesis propuesta en esta sección, vale la pena, por lo menos, señalar su postura, aún de manera muy general.

Jacobi se enfoca más en la conexión que encuentra entre lo incondicionado y la fe, a partir de la paradoja que le parece la cosa en sí. Para Jacobi, aquello que está más allá de nuestras categorías y de nuestras representaciones, solamente nos es accesible por medio de una revelación de tipo místico. No obstante lo anterior, la cosa en sí, no pierde su sitio como piedra angular de la catedral kantiana (no es inusual encontrar en la literatura sobre Kant una actitud similar a la de Jacobi - no en el sentido de la revelación - sino en la importancia de la cosa en sí a pesar de las dificultades que acarrea²²¹). Según Jacobi, para llegar a aquello que permanece *indeterminado*, es necesario realizar un 'salto mortal'²²², un salto fuera del saber, y así, poseer una 'convicción inquebrantable, de una realidad que se anuncia'.²²³

Por otros caminos, Schulze opta por atacar a la 'Refutación del idealismo' y, en general, la distancia que toma Kant de Berkeley²²⁴. Insistiendo en que Kant no debería de tener residuo realista alguno e identificando a este 'residuo' último con la cosa en sí.

²²¹ En especial, véase James Van Cleve, 1999, Cap. 10., p. 135.

²²² Este salto mortal, inevitablemente me remite a ese 'acto de Fe' radical en Kierkegaard. Si bien, pareciera que ambos autores se mueven en ámbitos distintos - por qué no, en tradiciones distintas -, el primero en un paradigma kantiano; mientras que el segundo en uno hegeliano no puedo más que suponer que un antecedente de Kierkegaard pudo haber sido Jacobi.

²²³ Para seguir más de cerca lo anterior véase: Cassirer: p. 38, 44, 46 y 47. Y a Hoyos, 2001 p. 253-259. Me parece que sería un estudio en verdad internaste, y muy pertinente según las coordenadas que se han seguido en este trabajo, ahondar más formalmente, en dos motivos fundamentales de este pensador apasionado y heterodoxo que es Jacobi: por un lado, su crítica rebelde al racionalismo imperante de su época, y por otro, su proyecto de una filosofía de corte realista.

²²⁴ "[...] se desea presentar el argumento schulziano contra la tesis kantiana de la objetividad en la Refutación del Idealismo y en el intento de Kant de distanciarse de la interpretación berkeleyana del idealismo trascendental; intento que Schulze siempre consideró ligado al argumento de la Refutación del idealismo", Hoyos, 2001, p. 170. En este sentido muy cercano

Creo que por lo menos hasta ahora se pueden identificar dos puntos cruciales en este breve recuento que hemos hecho sobre lo que he llamado la 'lectura epistemológica'. Por un lado, el rechazo a comprender a la cosa en sí como la causa *material* de nuestras representaciones, y más bien hacerlo como un concepto del entendimiento o una idea de la razón (con la excepción de Jacobi). Y, por otro lado, esta *tendencia* de la razón por pensar *algo* más allá de lo sensible. Este siempre ir *persiguiendo el umbral* o 'asomando la cabeza' por encima de aquello que *supone* le desborda.

Me parece que ambos temas, más aún el primero, quedarán más claros acudiendo a un autor contemporáneo quien, por su parte, también compartiría esa lectura que he llamado 'epistemológica'.

3.4.2 Una lectura contemporánea: Nicholas Rescher

Según Nicholas Rescher²²⁵ la distinción entre cosas en sí y fenómenos no es análoga a aquella más tradicional, entre apariencia y realidad. Si se mantiene esta postura, además de no hacer justicia a Kant, su propio sistema se viene abajo. Más bien, la cosa en sí nace de una operación intelectual, de un ejercicio de la razón; la cual, al hacer a un lado las condiciones necesarias para el conocimiento, llega a este concepto de la cosa en sí. Al hacer *esta* abstracción, pensamos en objetos del entendimiento, al margen de toda sensibilidad.

a las reflexiones de Collin Turbane (1955). Y, a su vez, para ver una crítica a esta postura, véase Allison (1973).

²²⁵ Nicholas Rescher, 2000. p. 5.

No obstante, cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles (fenómenos) nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos estas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y las ponemos, por así decirlo, *como objetos meramente pensados por el entendimiento*, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* (nómenos) [el énfasis es mío]²²⁶

El *quid* del asunto – intuyo - , está en poner más atención en el aspecto negativo (aquel que limita a nuestra sensibilidad) de la cosa en sí y no tanto al positivo (correspondiente a una intuición divina o de un orden superior al nuestro)²²⁷. Para Kant este aspecto negativo se caracteriza por ‘limitar’. Es como un *dique* que contiene las pretensiones de la sensibilidad, resaltando el carácter de un campo donde todo discurso sería ilegítimo para una constitución cognitiva como la nuestra. Pero solamente es *limitativo*, por decirlo de alguna manera, ya que a partir de él no podemos afirmar nada - de ahí la referencia anterior a la Teología negativa.²²⁸

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los nómenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos. [...] Donde no puede hallarse tal unidad temporal – y, consiguientemente, en el nómeno - allí se acaba totalmente el uso, y hasta la significación, de las categorías, ya que ni

²²⁶ *KrV*, B 306.

²²⁷ Esta distinción entre un aspecto positivo y negativo puede ser rastreada hasta el propio Kant y retomada desde sus primeros comentadores. Consiste en comprender a la cosa en sí como un objeto para una intuición pura, o sea, en sentido positivo (siempre he supuesto que hay que pensar en Dios aquí); y, en un sentido negativo, en el sentido de que limita a las pretensiones de la sensibilidad.

²²⁸ *KrV*, A 255/ B 310-11.

la misma posibilidad de las cosas que hayan de corresponder a las categorías puede entenderse²²⁹

Asumiendo este aspecto negativo de la cosa en sí, Rescher considera que:

The thing in-itself is accordingly a creature of the understanding (*Verstandeswesen: ens rationis*) – a product of abstraction – arrived at by presiding from the conditions of sensibility²³⁰

Pero del hecho de ser un objeto del entendimiento, no se sigue que exista un nuevo campo de objetos, como una realidad *trascendente*, que funcione como una base *metafísica* de los fenómenos. En otras palabras, la realidad no está *escindida* en dos: por un lado una dimensión compuesta de cosas en sí que escapan a los alcances de nuestro conocimiento y, por otro, un campo, meramente mental o interno – a la manera idealista o de algunos empiristas -. El recurso de la cosa en sí, es más bien epistemológico e indica o resalta las limitaciones propias del conocimiento: Es un 'hasta aquí' o un '¡Alto!' en la carrera de lo que podemos conocer legítimamente. La configuración de este '¡Alto!', no es tanto una de tipo ontológico, sino más bien obra de nuestra razón.²³¹

²²⁹ *KrV*, B 307, véase nota 165. También: "Consiguientemente, si quisiéramos aplicar las categorías a objetos no considerados como fenómenos, tendríamos que suponer una intuición distinta de la sensible, y entonces el objeto sería un nómeno en sentido positivo. Sin embargo, teniendo en cuenta que semejante intuición, es decir, la intelectual, se halla absolutamente fuera de nuestra capacidad cognoscitiva, tampoco puede el uso de las categorías extenderse más allá de los límites de los objetos de la experiencia" B 308. A su vez, para el sentido negativo véase A 43 / B 62 y B 311. Para un sentido positivo véase: A 251-52 y B XXVI- XXVII.

²³⁰ Rescher, 2000, p. 8.

²³¹ "No sirve más que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y para dejar abierto un campo que no podemos ocupar ni mediante la experiencia posible, ni mediante el entendimiento puro", *KrV*, A 288-89/ B 345. Por eso se insiste en el carácter, más bien limitante de la cosa en sí. ¿Qué sea este campo? y ¿qué podamos decir o especular sobre él?, son precisamente preguntas que dentro de la *KrV* no tienen cabida. Tal vez, hemos de resignarnos a esperar a la segunda gran Crítica de Kant, la Crítica del juicio, para cabalmente

Así, pues, bien podemos *pensar* a la cosa en sí, y lo podemos hacer sin caer en una contradicción al insistir en la legitimidad de, solamente, *suponerla*. Tenemos una *ruta intelectual* (no tanto cognitiva) hacia las cosas en sí mismas, aún cuando no podemos *saber* nada sobre ellas, o más exactamente, sobre cómo son *particularmente*²³², es decir, independientemente de la consideración negativa.

Como bien apunta Rescher, un punto crucial es no olvidar ni menospreciar la distinción entre *pensar* y *conocer* ('*the think Vs know*').

Derivada de esta lectura epistemológica, no queda otra salida más que aceptar que con las cosas como son en sí mismas llegaremos tan lejos como enunciados del tipo negativo y generales (no son espaciales o temporales; no le son aplicables las categorías; no les conocemos, etc.,)

Sin embargo, insisto, no carece de alguna – por cierto, nada despreciable – utilidad:

Nuestro entendimiento obtiene de esta forma una aplicación negativa. En otras palabras, al llamar nómenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por

comprender el sentido de este campo. Por otro lado intuyo que hay un cierto sentido filosófico en la pregunta: ¿Qué hemos de hacer con aquello que rebasa las posibilidades de nuestro conocimiento ("tenemos un entendimiento que rebasa, problemáticamente, los fenómenos")?. ¿Qué actitud hemos de adoptar ante este campo? Resignarnos sin más, calificándolo de un *sin sentido*, a pesar de inclinaciones muy profundas y arraigadas en nuestras maneras de ser, concebir al mundo y al pensamiento. O, ¿cómo ha sugerido Kant – provocadoramente sospecho - hacer a un lado la razón para dejar a estos ámbitos, persistentemente inamovibles, a la [F]e o a otro tipo de conocimiento distinto del empírico o científico?.

²³² "Moreover, note that all this is not a matter if things in themselves as individual things, but is always something generic, something pertaining to the concept of noumena as such. At the level of particularity (of concrete objectivity) we can know nothing of noumena, for such knowledge would have to be synthetic, and this sort of knowledge simply cannot be obtained in regard to noumena". Rescher, 2000, p. 9.

medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido²³³

La cosa en sí es un vacío para nosotros en términos de conocimiento; es una cara que soñamos y no podemos darle un rostro, es un 'algo desconocido'. Sin embargo, la *concepción* de la cosa en sí, su *consideración* como una herramienta en el ámbito de lo 'epistemológico' en general *no* lo es.²³⁴

Gracias a la cosa en sí mantenemos a las apariencias dentro de los límites que les corresponden, dentro de los límites subjetivos que nos son impuestos; así, la cosa en sí, parece estar continuamente marcando los límites de nuestro discurso:

Además, el concepto de nómeno nos hace falta para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y, consiguientemente, para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible. [...] Así, pues, el concepto de nómeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa²³⁵

Por lo tanto, podemos llegar hasta afirmar que, el *concepto* de la cosa en sí es una '*criatura de la razón*' y no un ente en el mundo, o un ente independiente de nuestra manera de conocer al mundo. Su papel es fundamentalmente negativo, nada positivo sobre ella es posible *saber*; de lo anterior, la insistencia en llamarle un concepto límite, una frontera que

²³³ *KrV*, A 256/ B 312.

²³⁴ "It is a contrivance of the mind, a creature of our understanding to which we stand fully and irrevocably committed", Rescher, p. 10. *KrV* 306-307. Véase también: B 344/ A 287.

²³⁵ *KrV*, B 311-10.

necesariamente nuestra razón impone, por un lado, a las pretensiones de nuestra sensibilidad, y por otro, a sí misma.

Las cosas en sí *no son* otro mundo o ámbito con peso ontológico, incognoscible para nosotros, sino un límite que debemos pensar y que inevitablemente postulamos, aunque su postulación – en sí no contradictoria – se nos imponga a su vez como el más rotundo límite a nuestras pretensiones de conocimiento. Su encuentro, a través de las preocupaciones de la razón es, pues, inevitable.²³⁶

Como agudamente expresa una metáfora de Rescher, la cosa en sí no debe de ser entendida en términos de un 'mobiliario del mundo' real, sino como un instrumento de nuestra razón *sobre* este mundo.

Paradoxical though it may sound, things-in-themselves are – as Kant saw it - not in the final analysis real things at all, but thought things, whose legitimacy lies in their being not fictions, but inherent and inevitable commitments of the human understanding²³⁷

La cosa en sí no debe representar una categoría ontológica que garantice una realidad de objetos a parte de nosotros. No es una respuesta – intentarlo sería contradecir un tropel de tesis que abundan en la *KrV* – a la pregunta: ¿qué es el mundo independientemente de nosotros, de nuestras ideas y presuposiciones; en fin, haciendo a un lado toda esta estructura cognitiva que poseemos?. Al contrario, es más bien porque poseemos esta estructura trascendental del conocimiento, este sujeto que conoce bajo ciertas

²³⁶ "Accordingly, the thing-in-itself enters the system of Kant not as a certain type of existing thing, correlative with an ontological category of some sort", Rescher, 2000, p. 19.

²³⁷ Loc., cit.

características, con todas estas presuposiciones y límites inconquistables, que la concepción de la cosa en sí se vuelve fundamental, e incluso, inevitable.

*Debemos en esta cuestión, contentarnos
con conocernos a nosotros mismos.
Carecemos de palabras para decir lo que
sucedería si ellas nos faltaran.
P.F Strawson*

3.4.3 El concepto de *realidad* en P.F Strawson y el realismo escéptico de Thomas Nagel

Queda por exponer aún, un sentido posible de la 'cosa en sí'. Sentido que encuentro en P.F Strawson y, con características distintas (es decir, más radical) en Thomas Nagel. Este sentido, con el cual concluyo este trabajo, tiene como rasgo peculiar, una *mayor consecuencia* – o, por lo menos, más clara - en el seno de la epistemología. Por otro lado, ambas posturas se alejan más que las anteriormente expuestas del propio Kant, y se constituyen más *libremente* como una lectura con la mirada puesta en intereses y alcances que no solamente se ubican en *La crítica de la razón pura*.

Por el momento, no es mi intención, desarrollar a fondo, ni en detalle, sobretodo de cara a la multiplicidad de temas que las entrecruzan. Solamente pretendo ofrecer – acaso sugerir - su *posible* conexión con el tema que nos atañe. Llevar a cabo un exhaustivo

análisis sobre estas propuestas no sólo nos llevaría fuera de toda pertinencia de esta tesis, sino que la desborda.

Para Strawson, por ejemplo, es posible interpretar el postulado kantiano de la cosa en sí, guardando su importante carácter negativo, al equipararlo con el de una 'realidad objetiva' que no se reduce a aquello que *actualmente* conocemos. Es decir, según Strawson, no es lógicamente necesario restringir nuestra imagen de la realidad a aquello que *en el presente* conocemos. Para este autor, podría haber "elementos" ("tipos de hechos", por ejemplo) de la realidad que escapan al conjunto de creencias y saberes que *de ella* poseemos.²³⁸

Strawson sustituye los términos 'cosa en sí' y 'fenómeno', los cuales según él causan más problemas que soluciones, y prefiere hablar de 'apariciencia' y 'realidad'. O, de la diferencia entre como nos aparecen las cosas y, alguna otro forma de aparecer que *aún* no conocemos. Por un lado, el campo de la apariciencia, y por otro lado, un campo mucho más amplio, que identifica con la 'realidad objetiva', en la cual cabrían *nuevas* y posibles formas de aparecer de las cosas.

Para lo anterior, Strawson refiere a la idea de una identidad de referencia y a la idea de una 'versión corregida'²³⁹ de nuestra imagen del mundo. En síntesis, ambas ideas suponen que lo que constituye el concepto de mundo que, *en este momento tenemos*, podría, a través de "procedimientos correctivos" o de una "revisión", ser distinto. El mundo

²³⁸ Strawson, 1975, pp. 37, 237.

²³⁹ "Cuando decimos que una cosa se manifiesta de esta o aquella manera, pero que realmente no es así, parece que implicamos que hay dos puntos de vista diferentes desde los cuales es natural que se emitan juicios distintos e incompatibles sobre la *misma* cosa, y que el juicio que se formula naturalmente desde uno de estos puntos de vista sería, en cierto sentido, una *corrección* del otro juicio, emitido naturalmente desde una perspectiva diferente. Parece que estos puntos de vista han de tener algo en común, de tal forma que hay un cierto camino, neutral entre los dos, que asegura la identidad de referencia a la cosa de la cual se juzga" Strawson, 1996, pp. 224-227.

que nos aparece *ahora* de *un* modo podría aparecernos de otro modo distinto en una visión ulterior o corregida. Este hipotético, “segundo modo de aparecer”, podría entenderse como una “corrección” o “revisión” del primero.

Es decir, como de hecho es posible en este momento de la Historia de la Ciencia y del conocimiento en general advertir fenómenos que en el pasado permanecían ignorados, y gracias al avance de las ciencias y el desarrollo de nuevos conceptos, ahora podemos comprender mejor. En otras palabras, existen componentes del mundo, propiedades y nuevos tipos de relación que son propios de nuestra época, y no así del pasado. Antiguas preguntas y añejos dilemas, son hoy parte de aquello que conocemos y conforma nuestro mundo. Ciertamente, lo que hoy consideramos como “realidad” es distinto de lo que hace siglos, otros hombres y distintos filósofos, consideraban como *lo real*.

No tendría sentido afirmar, que en esta época de la Historia, el panorama es de alguna manera distinto. Con seguridad, con una modestia muy sana, podemos atrevernos a suponer que habrá elementos de la realidad que aún no conocemos y en el porvenir serán revelados con la ayuda de nuevas tecnologías y el desarrollo de conceptos por las generaciones por venir. Sería, simplemente, absurdo, negar esta posibilidad. Como bien apunta Strawson: “No sólo aprendemos a contestar viejas preguntas, sino también a cómo, plantear otras nuevas”²⁴⁰

Este movimiento en la historia del conocimiento²⁴¹, verdadero motor de esta empresa peculiar, que va de la confianza de haber resuelto algunos problemas a la certeza

²⁴⁰ Strawson, 1975, p. 37.

²⁴¹ En verdad, que esta perspectiva de posible desarrollo, de un ánimo que no fatiga ante las cuestiones más difíciles, es una de las principales razones, me parece, que han movido al conocimiento humano hacia terrenos imprevistos. Este horizonte – sin exagerar ilimitado –,

de poder comprender lo que, "en el presente", se nos escapa, es lo que Strawson llama "realidad objetiva", aquello que hace posible el movimiento y es el "modesto sustituto" del noumeno kantiano.

Este sustituto cumple con la función kantiana de corte negativo, de limitar las pretensiones del conocimiento sensible. Es de suma importancia para el autor de *Los límites del sentido* rechazar el "dogma restrictivo" de que la realidad es "co-extensiva" con la experiencia. A manera de *slogan*, podríamos afirmar, siguiendo a Strawson que: el concepto de realidad *desborda* el esquema que de ella tenemos. "Admitimos fácilmente que existen hechos que no conocemos".²⁴²

La admisión de estos "hechos que no conocemos" constituye una suerte de escrúpulo de la ciencia y la epistemología, ya que se abre la continua o *perenne* posibilidad del error. Como si el seguro puerto de la certeza y la verdad nos fuera vedado por siempre. Constantemente, la ciencia y el conocimiento deben *aprender a vivir* con esta "piedra en el zapato"; aprender a vivir con esta sombra de error a un lado de sus resultados más fructíferos. Saber que siempre será posible una versión ulterior, una versión corregida de la realidad. El mundo no sólo es el conjunto de los hechos que ahora conocemos, sino

asemeja a un "polo de atracción" que a través de las generaciones ha influido de manera determinante en el avance y la ganancia cognitiva en la ciencia. Es, pues, este anhelo, este seguir adelante al suponer "componentes" o "elementos" de realidad aún no explicados, que ha mantenido a la histórica empresa del conocimiento en un continuo tránsito y jamás estática.

²⁴² "Los límites de lo real, cabría decir, no son ciertamente co-extensivos con los tipos de experiencia sensible de los que, de hecho, disfrutamos. No debemos suponer que la naturaleza de la realidad se agota en las clases de conocimiento que de ella tenemos. Suponer esto sería incurrir en una clase de dogmatismo restrictivo tan injustificado, a su modo, como el hincado dogmatismo que pretende un conocimiento que trasciende la experiencia. Este último pretende, injustificadamente y a priori, extender el conocimiento más allá de la experiencia. El primero pretende a priori, igualmente de forma injustificada, restringir la realidad dentro de los límites del tipo de experiencia que de hecho tenemos", Strawson, 1975, p. 237.

también, en algún sentido, el de aquellos hechos que no hemos llegado a conocer y que con el paso del tiempo *habremos* de alcanzar:

Evidentemente, el conjunto de ideas, o de esquemas de pensamientos, utilizados por los seres humanos refleja su naturaleza, sus necesidades y su situación. No son esquemas estáticos sino que permiten ese afinamiento indefinido, esa corrección y extensión que acompaña el avance de la ciencia y el desarrollo de las formas sociales ²⁴³

Los límites de lo real son distintos de aquellos de la experiencia. La realidad, entonces, no se agota, no es igual al conocimiento que *ahora* tenemos de ella. Al aceptar que la realidad debe extenderse "más allá" de la experiencia sensible evitamos lo que Strawson ha llamado un "dogma restrictivo"²⁴⁴ (al no reducir la realidad únicamente a la experiencia sensible que de ella tenemos) que, no es otra cosa sino la otra cara de la moneda, de otro dogma, "extensivo" en este caso, el cual supone, de manera *a priori*, un conocimiento que trasciende a la experiencia (es decir, un conocimiento ilegítimo de aquello que está más allá de nuestras categorías de conocimiento). Este "justo medio" kantiano, equidistante de la concepción de una realidad *idéntica* a lo que de ella conocemos ("dogma restrictivo") tanto como de un conocimiento "más allá" de la experiencia ("dogma extensivo"), es de alguna manera proporcionado por este "nómeno austero" o "realidad objetiva", modesto sustituto del más problemático concepto de ámbito nouménico.²⁴⁵

²⁴³ Strawson, 1975, p. 39.

²⁴⁴ Véase la cita de la nota # 242

²⁴⁵ "Algo muy distinto sucede con la relación de los conceptos formales al modesto sustituto que se concibe para lo nouménico. Advertir esta modesta concepción es, simplemente, rechazar la negación dogmática de la posibilidad del conocimiento de nuevos tipos de individuos, propiedad y relación, de nuevas aplicaciones del concepto de identidad. Es, precisamente, ver que esos conceptos formales tienen la posibilidad de admitir su uso o

Es posible, por ejemplo, para ilustrar lo anterior, suponer que si tuviéramos un aparato visual mucho más desarrollado, podríamos descubrir nuevos “tipos de hechos” que antes desconocíamos. Seguramente, con una mirada ‘microscópica’ nuestra imagen de la realidad sería muy distinta. Análogamente, es de esperarse que con el desarrollo de nuevos senderos tanto en la ciencias empíricas como en las sociales, la imagen de la realidad que en el presente manejamos será, en más de *una* manera, diferente. Nuevos elementos de la realidad han de surgir en un futuro, independientemente de si ahora podemos o no, formarnos una idea *clara* de ellos.

Agrego este adjetivo (‘clara de ellos’), ya que más adelante, Strawson escribe lo siguiente: “[...] cualquier aspecto ulterior de la realidad que pueda aparecer debe estar en cierta forma *sistemáticamente conectado* con aquellos otros aspectos que ya conocemos” (énfasis mío)²⁴⁶. No es solamente por este requisito de estar “sistemáticamente conectado” que la postura de Strawson se aleja de la de Nagel (que a continuación se ha de exponer), sino de la del propio Kant y su idea de noumēno. Según Kant, como se ha venido insistiendo, el ámbito nouménico no guarda algún tipo de relación – mucho menos *sistemáticamente conectada* – con el mundo de los fenómenos. No obstante, la noción strawsoniana guarda alguna semejanza con la del noumēno en Kant. Es por lo anterior que jugando un poco con la jerga del profesor de Oxford, le he llamado a su versión (tal vez exagerando las semejanzas demasiado) una versión austera del noumēno.

ejemplificación en formas nuevas en el seno de las proposiciones no lógicas” Strawson, 1975, p. 238.

²⁴⁶ Loc., cit.

"[...] en el reconocimiento complementario de que el *concepto de realidad* debe extenderse más allá de los límites de nuestra experiencia sensible real, en las advertencias contra suponer que estos dos reconocimientos le abren un terreno a la metafísica, en estos podemos, si queremos, ver algunos paralelismos ni litigiosos ni litigiosos con algunas tesis que pertenecen a la metafísica del idealismo trascendental"²⁴⁷

Hasta aquí, entonces, esta versión de Strawson, la cual, como se ha dicho, es propuesta como un posible sustituto del nómemo kantiano, guardando en su seno, algunas de las importantes funciones que le asignaba Kant y, que para Strawson, también son *rescatables*.

En lo que sigue expondré, brevemente, una posible versión del nómemo kantiano, distinta de la de Strawson, aunque de alguna manera cercana a ella, expuesta por Thomas Nagel en su libro *Una visión de ningún lugar*.

Pienso que todavía no existen los métodos necesarios para comprendernos a nosotros mismos. Así pues, este libro [Una visión de ningún lugar] contiene mucho de especulación acerca del mundo y de la manera en que encajamos en él. Parecerá en parte extravagante, pero el mundo es un lugar extraño, y nada que no sea especulación radical nos da una esperanza de proponer candidatos a la verdad. Tal cosa, por supuesto, no es idéntica a proponer la verdad: si nuestro objetivo es la verdad, debemos resignarnos a alcanzarla en un grado muy limitado y prescindiendo de la certeza.
Thomas Nagel

²⁴⁷ Strawson, 1975, p. 239.

3.4.3.1 Thomas Nagel o el último tramo del realismo

Creo que la mejor manera de entender la postura de Nagel es exponiéndola frente aquella sostenida por Strawson. Si bien Strawson sostiene una definición "amplia" o poco restrictiva de lo que es la realidad, Nagel amplía aun más esta esfera de lo real, incluso, alejándola tanto de nuestro pensamiento que parece se vuelve *inalcanzable*.

Si bien es cierto que, en la definición amplia de lo *que* es la realidad en Strawson, había lugar para elementos que aun no conocemos, era imprescindible mantener una referencia a nuestro pensamiento (o a donde *podría* llegar nuestro pensamiento). En cambio, con Nagel, hay un cierto ámbito de la realidad que se mantiene independiente de todo pensamiento, incluso de todo pensamiento posible. En este sentido, no es que no hayamos alcanzado este ámbito en el momento presente y con la ayuda del desarrollo de nuevos conceptos en el futuro será accesible; sino algo mucho más radical: hay elementos de la realidad que son humanamente inaccesibles.²⁴⁸

Es con Thomas Nagel, con quien terminamos el estudio sobre Kant, el realismo, el idealismo y la cosa en sí, el cual he intentado presentar en esta tesis. No es fortuito que haya escogido a esta autor para cerrar el último capítulo; por un lado, fue una de las primeras lecturas que me fueron recomendadas al concebir *una posible* lectura realista de la cosa en sí de Kant; y, por otro lado, me llamó la atención el carácter de su realismo: "sin reservas" o radical. Creo que la postura de Nagel tiene un cierto "arresto" o "atrevimiento" que desde un primer momento me interesó. Si bien es cierto que, sus opiniones son expuestas audazmente – a pesar del atrevimiento que conllevan – no quiero insinuar que

²⁴⁸ "[...] humanly inaccessible facts", Thomas Nagel, 1974.

asuma las ideas de Nagel, ni que esta *posible* interpretación sea, de alguna manera, definitiva o concluyente con respecto al resto de las tesis expuestas a lo largo de este trabajo (al contrario, aunque es bastante sugcrente, a su vez es muy problemática y requeriría de un tratamiento más a detalle y profundo, para poder ser sostenida cabalmente).

Nagel es un realista sin "tapujos", de hecho en varios momentos parece abogar por un "realismo" tan radical que él mismo se ve en la necesidad de aceptar lo inconcluyente de su argumentación. En el fondo, según Nagel, la concepción que nos formamos sobre el mundo o las cosas que hay en él, depende tanto de nosotros como de nuestra constitución, como del propio mundo; hay algo en el mundo que nos *resiste*, que no depende de nosotros y que afecta de manera determinante nuestra concepción sobre lo que la realidad puede ser. Vale la pena advertir que no es posible afirmar con exactitud *qué* cantidad de elementos son independientes de nuestro pensamiento y *qué* cantidad no lo son. Es decir, parece imposible afirmar con certeza, qué parte de la realidad depende de nosotros y cual no, no obstante aceptamos que *alguna* cantidad no es dependiente de nosotros.

Sin embargo, es en la medida en que pertenecemos a un mundo, que estamos "insertos en él", y que además reconocemos nuestra "finitud" y "contingencia", que nos vemos obligados a suponer que *aquello* que conocemos es solamente una parte del mundo y no su totalidad. Que nuestro conocimiento es "un fragmento de lo que la realidad es, un "fragmento" de mundo, y no su fiel y *total* imagen.

De acuerdo con Nagel, pues, nuestra imagen del mundo *no* es ilimitada, no solamente con respecto a aquello que conocemos o podemos conocer, sino incluso, con respecto a aquello que podemos llegar a *concebir*. El mundo, en sentido fuerte, está más allá de donde nuestro conocimiento y nuestro pensamiento puede llegar.

Empero, el mundo es, en sentido fuerte independiente de nuestras posibles representaciones y bien puede extenderse más allá de ellas. Esto tiene implicaciones, tanto para lo que consiga la objetividad cuando se logra como para los posibles límites que puede conseguir²⁴⁹

En el fondo, podríamos ser incapaces de formar cierto tipo de conceptos, pero aun así no vemos obligados a suponer que no existan aspectos de la realidad que, precisamente, se ubiquen fuera de nuestros conceptos en áreas inaccesibles a nosotros, debido a nuestra incapacidad de formular conceptos para comprenderlas o concebirlas.

My realism about the subjective domain in all its forms implies a belief in the existence of facts beyond the reach of human concepts. Certainly it is possible for a human being to believe that there are facts which humans never will possess the requisite concepts to represent or comprehend²⁵⁰

A diferencia de Strawson, Nagel piensa que ni aún con el desarrollo de nuestros conceptos es posible determinar a la realidad. Hay *parcelas* de la realidad que, muy posiblemente, se *resguarden* de nosotros por siempre.

Hay algunas cosas que no podemos concebir ahora, pero que, con todo, podemos llegar a comprender, y, probablemente, hay otras aún que no estamos en posición de concebir, no sólo porque nos encontramos en una esfera demasiado temprana del desarrollo histórico, sino por la clase de seres que somos²⁵¹

²⁴⁹ Nagel, 1986, p. 132.

²⁵⁰ Nagel, 1974, p. 441.

²⁵¹ Nagel, 1986, p. 134.

¿Por qué hemos de vernos obligados a suponer, si la imagen que de nosotros mismos hemos forjado, es de seres imperfectos y finitos, así como de poseedores de un lenguaje contingente, que es posible concebir todo aquello que existe? ¿Es acaso el universo en su conjunto los posibles caminos que nuestro conocimiento pudiera seguir?.

Siguiendo a Nagel, ciertamente, la filosofía es en gran medida una reflexión sobre aquello que *podemos* pensar, pero lo es también, tal vez más fundamentalmente, un intento por reflexionar aquellas cuestiones que nos rebasan²⁵². En otras palabras, la cuestión de cómo son las cosas independientemente de nosotros y de cómo nos aparecen. Según esta postura, es también un problema filosófico aquello que no puede ser pensado por nosotros o, sobre lo cual, no tenemos pruebas de tipo epistemológico y, sin embargo, *podría* tener algún sentido.²⁵³

Para Nagel, debido al carácter limitado²⁵⁴ de nuestra naturaleza, se desprende la posibilidad de que la realidad no sea necesariamente *igual o idéntica* – co-extensiva - con nuestro pensamiento. E incluso, podría haber otros seres con características distintas a las nuestras, para los cuales ‘estos elementos de realidad que se nos escapan’, si sean comprensibles. Es posible que en relación con otros seres nuestra capacidad conceptual

²⁵² “Es necesario combinar el reconocimiento de nuestra contingencia, de nuestra finitud y nuestra pertenencia al mundo con una ambición de trascender, no importa cuán precario sea nuestro éxito en este empeño. La actitud correcta en filosofía es aceptar metas que podemos alcanzar sólo de modo fragmentario e imperfecto, y no estar seguros de alcanzarlas ni aun en esa medida. Esto implica, en particular, no abandonar la búsqueda de la verdad, aun cuando se tendrá mucho menos que decir si lo que se anhela es la verdad y no meramente decir algo.”, Nagel, 1986, p. 21.

²⁵³ Recuerdo las palabras con las que Luis Villoro termina el texto ‘La mezquita azul: una experiencia de lo otro’: “Y esa ha sido siempre la obra del pensamiento, en su ejercicio filosófico. Su empeño paradójico ha sido convertir en razonable lo indecible. ¿Pero de qué otra forma podría la razón dar testimonio de aquello que la rebasa?”. *Vuelta*, Mexico, septiembre, 1985.

²⁵⁴ “But one might also believe that there are facts which could not ever be represented or comprehended by humans beings, even if the species lasted for ever – simply because our structure does not permit us to operate with concepts of the requisite type”, Nagel, 1974.

sea menor, como de hecho sucede con algunos individuos entre nosotros. Por ejemplo, un individuo con la inteligencia de un niño de nueve años, no podría comprender algunas cuestiones que un intelecto *adulto* o con mayor capacidad de la equivalente a la de un niño de nueve años sí podría. De forma parecida, no es descabellado suponer que *esta* asimetría podría corresponder también a nosotros en comparación con otros seres, y por tanto, *partes* o elementos de la realidad podrían escaparse a nuestros conceptos por siempre.

Para formar una concepción de la realidad, bajo esta óptica, ya no es necesario recurrir – ya sea en este momento o en uno ulterior – a nuestro pensamiento. Lo anterior, debido a que la realidad es más amplia o *extensa* que nuestro pensamiento y, por tanto, irreducible a él.

Nuestra capacidad para comprender lo que existe puede ser sólo parcial, ya que, allí donde se da, no sólo depende de cómo son las cosas, sino de nuestra constitución, y lo primero es independiente de lo último. En esta representación global, estamos incluidos en el mundo y somos capaces de concebir parte de él de una manera objetiva, pero otra gran parte puede quedar, a causa de nuestra constitución, fuera de nuestro alcance²⁵⁵

El alcance de aquello que *hay*²⁵⁶ que comprender no es el mismo de aquello que *estamos* comprendiendo, ni el mismo de aquello que podríamos comprender; los límites de nuestra comprensión no son los límites que corresponden a la realidad. Parece una cierta arrogancia *antropocentrista* – Nagel piensa que su teoría es abiertamente *antihumanista* – pensar que solamente aquello que *cumpla* con las normas de nuestros criterios parciales puede existir.

²⁵⁵ Nagel, 1986, p. 151.

²⁵⁶ Para Nagel bien podría haber *algo* (tipos de hechos, experiencias, fenómenos) incomprensible para seres como nosotros, sin embargo, no así para otro tipo de seres con una estructura cognitiva distinta de la nuestra.

Aquello que se mantiene al margen de ser descubierto, de nuestra capacidad para concebir, aquello que no alcanzan ni nuestros conceptos ni su posible desarrollo, es *una parte*²⁵⁷ de la realidad en sí misma. Aquel límite que debe existir pero que se mantiene inalcanzable a nuestras categorías: la cosa en sí en su sentido negativo – que podemos postular pero jamás conocer, y quizá ni si quiera comprender –.

Lo anterior, me parece, se *configura* como un tipo de ‘realismo escéptico’ que nos exige incorporar a nuestra concepción de la realidad estos límites infranqueables²⁵⁸. Es la posibilidad de que nuestro conjunto de conceptos no agoten a la realidad. De que nuestra comprensión del mundo es más bien parcial y bien podría tener que estar constantemente sujeta a error.

Si siempre existe la posibilidad de “elementos incomprensibles” o “inasibles” de la realidad, jamás podríamos aceptar con certeza una concepción sobre lo que es la realidad, ya que siempre estaría abierta la posibilidad de un elemento o aspecto que, permanece desconocido – en un sentido fuerte– para nosotros.

Desde luego, lo anterior tendría fuertes repercusiones sobre una concepción determinada de la ciencia, (si no es que de hecho *así* opera: bajo el supuesto de una realidad que no es co-extensiva con nuestro pensamiento), ya que todo descubrimiento científico o teoría científica, tendría que aceptar su carácter contingente o provisional. Jamás podría asegurar, que este o aquel hecho, o su explicación, son definitivas; no solamente porque en el futuro podríamos descubrir o desarrollar nuevas formas de entendimiento que explicarían

²⁵⁷ ‘Una parte’, ya que para Nagel ciertamente hay muchos aspectos de la realidad como es en sí que sí conocemos. Es desde luego, solamente este aspecto negativo cuyo sentido se relaciona con el de Kant (Kant no aceptaría algún tipo de conocimiento de la cosa en sí).

²⁵⁸ Y, como bien advierte Nagel, “Esto tiene implicaciones, tanto para lo que consigue la objetividad cuando se logra como para los posibles límites que puede conseguir”. Véase la nota 249 de este mismo texto para la referencia.

de una manera distinta el hecho que sea el caso; sino que de manera aún más radical, no podrían ser concluyentes o definitivas, porque no podría tener acceso a todos los elementos que conforman la realidad. Quedándose siempre al margen de la verdad, para tener que conformarse con aproximaciones razonables a partir de lo que nos es dado comprender, amén de nuestra condición de seres humanos, finitos y contingentes.

Esta 'realidad en sí', nos compele a desarrollar nuestro conocimiento bajo la sombra omnipresente de una suspicacia imbatible. Lo cual nos obliga, no solamente a que continuamente busquemos nuevas soluciones y nuevos problemas, sino a dar un status parcial o provisional a nuestro conocimiento. También, nos advierte sobre la inevitable insuficiencia de nuestras respuestas acerca del mundo y de lo que en él ocurre. Esta concepción modifica sustancialmente a la epistemología, dejando abierta – permanente e inevitablemente – la posibilidad del error.

"El mundo no es nuestro mundo, ni siquiera en potencia", escribe Nagel, pero tampoco, podríamos agregar con un *slogan* similar: 'tampoco es nuestra la Verdad, ni siquiera en potencia' sino solamente algo, mucho más parcial y modesto, que solamente se le asemeja.

Mi propósito es que, tal como nuestros conceptos nos permiten reconocer que estas cosas existirían aunque careciéramos de respuestas nos dan la posibilidad de hablar sobre ellas, así nos permiten reconocer que hay otras cosas con las que todavía no hemos podido entrar en contacto, y que puede haber otras (yo diría, casi con certeza, que las hay) con las cuales jamás podrían tener contacto criaturas como nosotros a causa de que estamos impedidos para desarrollar las respuestas necesarias o los conceptos necesarios²⁵⁹

²⁵⁹ Nagel, 1986, p. 159.

Así, este ámbito, que se encuentra más allá de nuestros conceptos y que debido a nuestra naturaleza jamás podremos conocer, es aquel que, en un sentido, roza con la idea kantiana de cosa en sí. Aquella esfera de la realidad que no podemos conocer, sin embargo, se incorpora como un límite en la concepción de la realidad y, de alguna manera, constriñe los márgenes con los que operamos en la empresa del conocimiento (alguien más atrevido, podría sugerir que al mismo tiempo expande los límites de aquello que tiene sentido para nosotros, aquello que está en el umbral del límite, pero por el momento, me parece, este sentido haría mejor en esperar). Nos obliga a ver a aquello que creemos conocer de una manera parcial y no definitiva, sujeta siempre a correcciones y modificaciones, aún, por decirlo de alguna manera, “naufrago de verdad”.

Nuestra concepción del mundo, no es *omniabarcante*, no corresponde a las dos caras de Jano, sino solamente a una – tal vez justa y suficiente para nosotros -. Hemos de conformarnos entonces, con un solo *perfil* de la realidad y lo que podamos hacer con éste, y rechazar enérgicamente las demandas de una concepción de la realidad que abarque todos los perfiles posibles, es decir, ambas caras de Jano.

CONCLUSIONES

*Es muy difícil encontrar el comienzo.
O mejor; es difícil empezar desde el
comienzo. Y no intentar continuar retrocediendo.
Wittgenstein.*

Hay algunos trabajos que no necesitan de conclusiones, el mismo desarrollo del texto y el cuerpo del trabajo ya señalan una conclusión. En estos textos el concluir parece más bien una suerte de obligación académica o anexo innecesario. Sin embargo, hay otros trabajos para los cuales, al contrario, es una necesidad, una demanda del texto mismo. En ocasiones, son trabajos que, por lo intrincado y complejo de los temas que exponen – o tal vez por otras razones menos afortunadas – no señalan inequívocamente qué se ha de decidir al final de su lectura. Confieso que este trabajo cae más bien bajo esta segunda concepción, y estas conclusiones más que un agregado ortodoxo son una nota imprescindible incluso para mí.²⁶⁰

Así, a lo largo de este trabajo y las lecturas que lo han acompañado, he encontrado que sobre la *Crítica de la razón pura*, más aún sobre la cosa en sí, es difícil concluir algo, es difícil poder decir algo definitivo en unas cuantas palabras; es difícil, por decirlo con una metáfora, mantener el agua fuera del barco con un jarrón mientras que por otros lugares se cuele más agua.

No sólo es la *KrV* un libro complejo, aún más complicado es encontrar con toda claridad sus argumentos y aquello que rechazan. Es decir, si bien en un momento

²⁶⁰ No puedo sino recordar una frase del escritor francés Charles Péguy que yo leía poco antes de comenzar a redactar este trabajo. Tal vez ahora que escribo estas conclusiones – casi un año después – su sentido sea, de alguna manera, más cercano: "A great Philosophy is not that which passes final judgments, which takes a seat in final truth. It is that which introduces uneasiness, which opens the door to commotion", nota sobre M. Bergson, en *The New Criterion*, "Charles Péguy", Roger Kimball, November 2001, Vol. 20, 3, p. 15.

entendemos una línea argumentativa, al siguiente ya no estamos tan seguros. Y es que en verdad (entre otros motivos creo) que en la *KrV* hay una constante tensión entre tesis y argumentos que pretenden sustentar un idealismo y otros que intentan apoyar al realismo. Si uno quiere defender una postura realista, por ejemplo, no es difícil encontrar algún pasaje que parece contradecirla y de manera análoga en el caso del idealismo. Es necesario una suerte de malabarismo filosófico para sostener ambas posturas y mantener a *un mismo* Kant entre ellas.

En pocas palabras, hay momentos en que Kant defiende un realismo, pero en otras se acerca a un idealismo. A lo largo de su primera Crítica, de sus disquisiciones e infinitud de temas, me parece, es imposible, mantener de manera uniforme una sola postura respecto a este tema. Tema que, además trastoca y define, entre otras muchas cuestiones, aquel de la cosa en sí.

Dado lo anterior – este “ir y venir” entre realismo e idealismo – estoy convencido de que el tema de la cosa en sí se resiste a ser resuelto con una sola respuesta o interpretación. Cada una de las lecturas presentadas a lo largo de esta tesis encontraría apoyo en uno o muchos pasajes de la propia *Crítica* de Kant.

Una posible respuesta a este problema será señalada a partir de qué elementos se han de privilegiar y cuáles no; qué partes han de ser hechas a un lado y vistas a través del prisma de otras secciones que, *consideramos* cruciales y definatorias en un sentido más general para el proyecto kantiano. Es decir, qué lectura de la cosa en sí se apega más correctamente a una visión determinada de la obra de Kant.

Otra posible respuesta para el “difícil problema de la cosa en sí” consiste en atajarlo desde posturas más contemporáneas y, a partir de ellas, sopesar los elementos que soportan a una u otra lectura, y así, decidir cuál es la más correcta.

Ciertamente este trabajo no ha seguido cabalmente alguna de estas estrategias mencionadas, sino que más bien se ha centrado en seguirlas de una manera parcial y tangente. De ahí que sea imposible escoger una lectura y asumirla como la correcta; concluir que la cosa en sí debe ser entendida según tal o cual autor, o esta o aquella tendencia. Lo anterior no porque no se haya querido y se prefiera una solución que respete las diferencias, sino que en verdad, no ha encontrado los elementos suficientes para decidir por una sola.

No obstante lo anterior, sí se han alcanzado algunas conclusiones, acaso menos definitivas y más parciales. Después de todo, incluso para llegar a una especie de *impasse* en torno a la cosa en sí, sí se tuvo que tomar postura frente algunos puntos controvertidos en Kant.

El primer capítulo aborda el tema del “idealismo trascendental” en Kant. No solamente de una manera expositiva, sino bajo la pregunta - más o menos explícita - ¿qué llevó a Kant a adoptar su idealismo trascendental?.

En este primer capítulo, me parece, se muestra que el idealismo kantiano no es arbitrario, ni caprichoso, sino más bien una doctrina filosófica que responde a preocupaciones legítimas. En pocas palabras, aunque por momentos el idealismo trascendental de Kant (en cuanto tiempo y a espacio por ejemplo) nos pueda parecer una doctrina extraña y alejada del sentido común, no sólo es crucial e indispensable para el proyecto de Kant, sino que está fundada en legítimas inquietudes de orden teórico.

No obstante lo anterior, el idealismo kantiano fue objeto de diversos ataques desde los primeros años que siguieron a la publicación de la *Crítica de la razón pura* y, en gran medida las críticas iban dirigidas a algunas consecuencias de su idealismo. En el segundo capítulo he intentado esbozar, brevemente, algunos de estos ataques y algunas posibles respuestas desde Kant.

Una posible respuesta a esta lectura crítica del idealismo de Kant - intuyo la más relevante y exitosa - consiste en apelar al realismo empírico también sostenido por Kant. A pesar de que en cuanto a su realismo empírico Kant es mucho más escueto y, por tanto, más difícil de rastrear en su relato trascendental - que en cuanto a su idealismo -, no sólo es importante sino crucial. Importante ya que se encuentra detrás de importantes secciones de la *KrV*, como una corriente que va alimentando desde abajo al pensamiento de Kant. Crucial, en mi opinión, debido a que es un contrapeso indispensable al idealismo que al mismo tiempo sostiene Kant. Sin este realismo empírico sería difícil poder distinguir a Kant de un obispo y filósofo irlandés que le precedió.

El realismo empírico en Kant es una parte del relato trascendental, tan importante como la que sustenta las doctrinas del idealismo trascendental; hacer a un lado a alguno de ellos, no sería más que una lectura de la *KrV* saltando las páginas noventa.

Alguien bien podría estar en desacuerdo con el proyecto kantiano - incluso no discuto si es viable o no - pero sí sostengo que si ha de ser atacado o defendido, tendrá que serlo en la medida en que tome en cuenta tanto al idealismo trascendental como su realismo empírico. Es posible que el experimento que implica tratar de combinarlas sea infructuoso y corra el riesgo de un rotundo fracaso, no obstante pienso que es, el loable intento de Kant en la *KrV*.

Entre otros peligros, si nos olvidamos de los pilares realistas que hay en Kant, está el de adoptar a la cosa en sí como candidato al contrapeso necesario, en el frente empírico, al idealismo de Kant. Es una conclusión importante de este trabajo, el afirmar que la cosa en sí no debe asumir este papel. El mejor antídoto contra lo que Allison llamó "la versión convencional"²⁶¹ de Kant, de acuerdo con este trabajo, no es la cosa en sí sino el realismo empírico.

A pesar de lo anterior estoy convencido de que la cosa en sí tiene un papel insustituible dentro de la *KrV*. El tercer capítulo de esta tesis es una exposición de las posibles interpretaciones de este papel. Lo que se ha afirmado es que la cosa en sí no es aquello que se encuentra detrás de cada fenómeno²⁶². Las interpretaciones de la cosa en sí que presento en el tercer capítulo no son un contrapeso realista en el sentido que acabo de mencionar sino de otro distinto.

En cuanto a este último capítulo he de advertir que cada una de las interpretaciones que presenté (excepto en mi opinión, aquella de Allison cuando trata la afección) son plausibles; son interpretaciones de la cosa en sí que, por lo menos, le otorgan un papel importante. Cada una de ellas por sí sola requeriría un estudio más completo, por tanto, ninguna de ellas ha sido presentada como definitiva. Las posibles interpretaciones expuestas son probables caminos que podrían continuar en una investigación y así, estudiar más a fondo esta problemática, incluso conectándola con problemas que se encuentran fuera del ámbito estrictamente kantiano.

²⁶¹ Allison, 1983, p. 30.

²⁶² Aunque aún puedo concebir posibles estrategias para acercar a la cosa en sí al realismo empírico, hay dos problemas que me ha sido imposible superar: (a) las repetidas ocasiones en que Kant afirma la incognoscibilidad de la cosa en sí, y (b) el problema de la afección.

Existen otras posibles lecturas ²⁶³ de la cosa en sí que son importantes y no fueron desarrolladas en esta tesis. Por ejemplo, aquella (con la cual no estoy de acuerdo) que señala que la cosa en sí es un elemento obsoleto o dispensable de la filosofía de Kant. A pesar de no haber sido estudiada explícitamente, y no haberle dedicado un capítulo o sección en particular, gran parte del tercer capítulo es, en algún sentido, una respuesta a esta postura.

Por otro lado, hay dos sentidos que sí me parecen relevantes y no he podido desarrollar. El primero encuentra a la cosa en sí como una pieza fundamental para el ámbito moral en Kant. Este sentido, sin duda, es ampliamente conocido y nos habría llevado por caminos que no me era posible seguir debido al tiempo y alcances propuestos para la tesis. En segundo lugar, la posible conexión que, solamente intuyo, la cosa en sí podría tener con la Filosofía de la Religión en Kant. En otras palabras: ¿existe alguna conexión entre el papel y el lugar que tiene la cosa en sí y aquel de Dios?. Desde luego, este tema, aún más que aquel que se relaciona con la moral me fue imposible desarrollarlo.

Ambas posibles interpretaciones tendrán que esperar a una investigación ulterior. Sobre todo la última de estas dos – sospecho – podría llevarnos por caminos muy interesantes y poco tratados en la literatura kantiana.

Por último, me gustaría hacer una breve digresión sobre los sentidos que puede adquirir un estudio sobre Historia de la Filosofía. En un sentido uno puede acercarse a una obra por el valor propio o intrínseco de las ideas y la relación que éstas tuvieron con su

²⁶³ Hay lecturas que solo mencioné de paso como aquellas que postulan una doble afección; es decir, una afección empírica y otra trascendental. También por ejemplo, la "interpretación semántica" de la cosa en sí. En fin, hay toda una gama de interpretaciones más específicas que, en todo caso, más bien caerían bajo las propuestas "lecturas" del tercer capítulo.

época. Este acercamiento es motivado por una curiosidad histórica, un interés por quiénes hemos sido, por nuestras obras y las ideas que les acompañan. También, y en otro sentido, uno puede acercarse a un autor histórico con miras a descubrir algo en él que nos ayude a comprender mejor algunos de los problemas más actuales. En otras palabras, hacer hablar a esas ideas de otro tiempo con nuestra época con la esperanza de que su voz ilumine algunos rincones que se mantienen en la sombra.

Existen algunos autores que inevitablemente al ser leídos nos llevan por ambos caminos: Kant es uno de ellos. Al enfrentarse a su obra uno se envuelve en sus ideas, pero también para ‘desenvolverse’ y voltear la mirada a nuestros días. La filosofía de Kant me ha traído hasta nuestros días. Así, si bien encuentro en Kant un interés incluso dentro de sus propias “coordenadas” históricas, también es una voz que se escucha en los corredores donde aún estamos *transitando*. De alguna manera, leer a Kant es hacer vivir a la Filosofía, es una manera de no dejarla morir.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Kant:

Critica de la razón pura, prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas, Madrid Alfaguara, 2000.

Critique of Pure Reason, trad. Werner S. Pluhar y Patricia Kitcher, Indianapolis/ Cambridge, Hackett Publishing Company, 1996.

Kant's Philosophical Correspondance, 1759-1799, ed. Y trad. A. Zweig, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

Prolegómenos a toda metafísica que puede presentarse como Ciencia, trad. Mario P.M Caimi, Buenos Aires, Charcas, 1984.

Otras obras:

Alston P, William, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca, Cornell University, 1996.

Allison Henry, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, prolog. y trad. Dulce María Granja Castro, Anthropos/ UAM, México, 1992.

_____, 'Kant's Critique of Berkeley', *Journal of History of Philosophy*, 11 (1973).
Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

Beiser Frederick, *The Fate of Reason*, Cambridge, Harvard University, 1987.

Bennicvenga Ermanno, *Kant's Copernican Revolution*, Oxford /New York, Oxford University Press, 1987.

Bennett, Jonathan, *Kant's Dialectic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Bird Graham, *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*, London, Routledge and Kegan Paul, 1962.

Burocker Jill Vance, *Space and Incongruence: The Origin of Kant's Idealism*, Holland, Dordrecht, 1981.

Cassirer Ernst, *El problema del conocimiento: en la Filosofía y en las Ciencias modernas*, Vol. III, Traducción de Wenceslao Roces, F.C.E, 1993.

Caygill Howard, *A Kant Dictionary*, Londres, Blackwell, 1995.

Collins Arthur, *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason* Los Angeles, University of California Press, 1999.

Dummet Michael, *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth, 1978.

Ewing A.C, *A Short Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*, Chicago, University of Chicago, 1938.

Falkenstein Lorne, *Kant's Intuitionism*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

Guyer Paul, *Kant and the claims of knowledge*, New York, Cambridge University Press, 1987.

Hoyos Eduardo, *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Langton Rac, *Kantian Humility: Our ignorance of Things in Themselves*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Lorenz, Konrad, *Behind the Mirror: a Search for a Natural History of Human Knowledge*, trad. de Ronald Taylor, Meuthen, Londres, 1977.

McGinn, Colin, 'An A Priori Argument for Realism', *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXVI, 3, Marzo 1979

Moulines, Ulises, '¿Es la vida sueño?', *Diánoia*, Vol. XXXVIII, 38, 1992.

Nagel Thomas, *Una visión de ningún lugar*, trad. Jorge Issa González, México, F.C.E, 1996.

_____, 'What is like to be a Bat?', *Philosophical Review*, 1974. Reimpreso en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

Paton HJ, *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vols., London, Bradford and Dickens, 1936.

Pippin Robert, *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*, Yale, Yale University Press, 1982.

Prichard A.H, *Kant's Theory of Knowledge*, New York, Garland, 1976.

Rescher Nicholas, *Kant and the Reach of Reason Studies in Kant's Theory of Rational Systemization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Routledge History of Philosophy, 'The Renaissance and 17th Century Rationalism', Ed. G.H.R Parkinson, Londres, Routledge, 1996.

Strawson, P.F, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, Londres, 1966; versión en castellano: *Los límites del sentido: Ensayo sobre la crítica de la razón pura*, trad. C. Thiebaut Madrid, Revista de Occidente, 1975.

Torreti Roberto, *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1967.

Turbayne Colin, 'Kant's Refutation of Dogmatic Idealism', *Philosophical Quarterley*, vol. 5, 1955.

Van Cleve, James, *Problems from Kant*, New York, Oxford University, 1999.

Villoro Luis, 'Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé', *Crítica*, Vol. XXII, No. 65 agosto 1990.

Walker R.C.S, *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism*, London, Routledge, 1989.

Walsh W.H, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh, University Press, 1975.

Weldon T.D, *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Wilkerson T.E, *Kant's Critique of Pure Reason : A commentary for students*, Oxford Clarendon press, 1976.

Wilson D Margaret, 'On Kant and the Refutation of Subjectivism', en L.W Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1974.

Wood W, Allen, 'Kant's Dialectic', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. V, 4, diciembre, 1975.