

La relación entre las cosas en sí mismas y el sujeto de conocimiento
según la *Crítica de la razón pura*
de Immanuel Kant.

Damián Bravo Zamora.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Damián Bravo
Zamora

FECHA: 8-julio-2004

FIRMA: 



Tesis de Licenciatura en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

FILOSOFIA Y LETRAS

UNAM.



COORDINACION DE
FILOSOFIA

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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.

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

a Gabriela

Agradecimientos.

Agradezco, en primer lugar, a mi madre, Rosario Bravo, por el amor y el incondicional apoyo que toda mi vida me ha brindado. Sirva este trabajo como agradecimiento y como promesa de que siempre intentaré ser un hijo digno de su esfuerzo.

Acto seguido, agradezco a la casa de estudios que me ha abierto sus puertas desde 1996 en la Escuela Nacional Preparatoria, la Universidad Nacional Autónoma de México. Dentro de la UNAM, mi deuda más profunda es con la Facultad de Filosofía y Letras, en cuyas aulas y con cuyos profesores he adquirido la formación filosófica que me ha permitido realizar este trabajo. Dentro de esta Facultad, agradezco al Instituto de Investigaciones Filosóficas, por haberme aceptado como Estudiante Asociado, con lo cual la presente investigación pudo desarrollarse en óptimas condiciones, dadas las prerrogativas que me ha brindado esta honorable entidad académica.

Entre las personas que, dentro del ámbito académico, merecen mención aquí, se encuentra en primer lugar el Mtro. Álvaro Peláez, por su desempeño como asesor de esta tesis, por sus enriquecedoras sugerencias y críticas, por su paciente y cuidadosa lectura del texto. Agradezco, también, a la Dra. Ana Rosa Pérez Ransanz, por su apoyo y sus sugerencias generales al proyecto de esta investigación. Al Dr. Pedro Stepanenko, por sus recomendaciones con respecto a la bibliografía secundaria y por sus comentarios a algunas de mis propuestas interpretativas de Kant. Al profesor Ricardo Horneffer, por haber leído y comentado los primeros tres capítulos de esta tesis. Y al Dr. Efraín Lazos quien, como sinodal de esta tesis, hizo constructivas sugerencias que fueron tomadas en cuenta en la redacción de la versión final de este texto.

También agradezco a Gabriela Jardon, cuya ayuda –y la de sus padres– fue importante no sólo para el desarrollo de esta tesis, sino también para el cumplimiento de los créditos de la carrera de Filosofía. Y, finalmente, una de las deudas más antiguas: a la familia Bravo Alemán, por el invaluable apoyo que siempre ha brindado a mi familia.

México, D.F. Ciudad Universitaria, junio de 2004.

Es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana. Incluso esos supuestos indiferentistas, por mucho que se esfuercen en disfrazarse transformando el lenguaje de la escuela en habla popular, recaen inevitablemente, así que se ponen a pensar algo, en las afirmaciones metafísicas frente a las cuales ostentaban tanto desprecio.

Kant.

Introducción.

Immanuel Kant (Königsberg 1724-1804), después de un largo periodo de silencio, publica en 1781 la *Crítica de la razón pura*. En el *corpus* kantiano, la importancia de esta obra es solamente comparable con las otras dos *Críticas*: la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del Juicio* (1790). En 1787 Kant publica la segunda edición de su primera *Crítica*; esta segunda edición contiene importantes modificaciones que, sin embargo –según el propio Kant-, sólo atañen a la forma de la exposición mas no al contenido.

El tema de la presente investigación es la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas tal como está expuesta en la *Crítica de la razón pura* (teniendo en cuenta ambas ediciones de la obra). Kant es claro al afirmar que no conocemos a las cosas en sí mismas (consideradas independientemente de nuestras condiciones de conocimiento) sino solamente fenómenos. Pero la presente investigación, al intentar comprender cómo es que la distinción entre lo fenoménico y lo en sí está planteada en la teoría crítica de Kant, tiene como *pregunta principal* la siguiente:

¿Plantea Kant –a pesar de negar la relación de conocimiento entre el sujeto y las cosas en sí mismas- algún tipo de relación entre estos dos elementos? Si es así, ¿en qué consiste esa relación?

La hipótesis que esta investigación tiene el propósito de defender es la siguiente: sí, Kant afirma que se da una relación entre las cosas en sí mismas y el sujeto, a saber, que las cosas en sí mismas *afectan* a la sensibilidad del sujeto, de tal manera que las cosas en sí mismas son la *causa* y el *fundamento* del fenómeno.

El lector familiarizado con los textos de Kant probablemente encuentre problemática nuestra hipótesis. Es por ello que la *exposición* que llevaremos a cabo tiene bien definidas las siguientes dos metas: por un lado, presentar los textos de Kant en los cuales este autor hace explícita y claramente las afirmaciones que confirman nuestra hipótesis; por otro lado, ubicar estas afirmaciones en el contexto de la doctrina kantiana según la cuál el espacio, el tiempo, y todos

los objetos de la experiencia posible no son cosas en sí mismas, sino fenómenos (el idealismo trascendental). Es esta segunda tarea la que parece más difícil y extensa. En efecto, parecería a primera vista que, para el idealismo trascendental de Kant, el concepto de “causa” tiene solamente dos “usos” (ninguno de los cuales es el que nos interesa defender): 1) el empírico, que se refiere a la relación que guardan necesariamente entre sí los *fenómenos* (desechando así que con este uso podamos referirnos a la relación entre cosas en sí mismas y fenómenos), ó 2) el uso trascendental, siendo una “mera idea” o incluso una “ilusión” cuando intenta referirse a objetos sensibles, cognoscibles, condicionados.

No obstante, Kant afirma claramente en algunos pasajes que la “afectación” que las cosas en sí mismas llevan a cabo en la sensibilidad es la “condición de posibilidad” (de la materia) del fenómeno. Otros pasajes afirman claramente que las cosas en sí mismas son la *causa* y el *fundamento* del fenómeno. Son estos pasajes los que vamos a presentar y a ubicar en el contexto de las demás tesis kantianas. Distinguiremos, entonces, entre la teoría crítico-trascendental de Kant (que incluye las afirmaciones que nuestra hipótesis intenta defender) de aquellas aspiraciones especulativas que intentan referirse a lo incondicionado (como su objeto de conocimiento) sólo por medio de una “ilusión trascendental”. Es cierto que, al intentar referirse a lo incondicionado, estas ilusiones se intentan referir a las cosas en sí mismas. Pero hay que establecer una distinción: por un lado, las ilusiones trascendentales a las cuales el idealismo trascendental identifica y desenmascara; por otro lado, el idealismo trascendental mismo, con sus propuestas acerca de la causa y el fundamento del fenómeno.

Con el propósito de desarrollar las anteriores ideas, la presente investigación se dividirá en los siguientes capítulos (que intentan, en gran parte, seguir la estructura de la *Crítica de razón pura* en sus propias divisiones):

Capítulo I. En este capítulo introduciremos la distinción kantiana entre la *consideración* de los objetos en tanto fenómenos y en tanto cosas en sí mismas. Antes de ello, expondremos las ideas y la terminología básicas sin las cuales perderían todo contexto las afirmaciones de Kant acerca de los límites del conocimiento sintético *a priori*. Los textos en los cuales nos apoyaremos principalmente para este capítulo serán los prólogos a la primera y a la segunda ediciones de la *Crítica*, así como la *Introducción* a esta monumental obra.

Capítulo II. Al examinar cuidadosamente algunos pasajes de la *Estética trascendental*, este capítulo intentará mostrar que, para Kant, las cosas en sí mismas “afectan” a la sensibilidad del sujeto. Algunos pasajes de la obra kantiana *Prolegómenos a toda metafísica del futuro que pueda presentarse como ciencia* que se refieren a la *Estética trascendental* serán, dada su claridad, de gran ayuda para el cumplimiento del propósito de este capítulo.

Capítulo III. En este capítulo relacionaremos lo que hasta aquí hemos dicho acerca de las cosas en sí mismas con dos conceptos presentes a lo largo de la *Análítica trascendental* que arrojan nueva luz sobre el idealismo trascendental, a saber: “objeto trascendental” y “nóumeno” (haciendo, con Kant, la distinción entre los sentidos positivo y negativo de este último término).

Capítulo IV. Este extenso capítulo presentará pasajes en los cuales Kant afirma que las cosas en sí mismas son la *causa* y el *fundamento* del fenómeno. Por otro lado, intentaremos –como ya hemos anunciado- distinguir estas afirmaciones (que pertenecen a la teoría crítica de Kant) de aquellas otras afirmaciones que se basan en ilusiones trascendentales. El texto en el que nos basaremos será la *Dialéctica trascendental*.

Capítulo V. Aquí pondremos en relación las afirmaciones más importantes de Kant sobre las cosas en sí mismas que hasta este momento nos han salido al paso. Para continuar con la estructura de la *Crítica de la razón pura*, examinaremos algunos pasajes de la *Doctrina trascendental del método*. Intentaremos, pues, dar unidad a lo que Kant nos dice acerca de nuestro problema central a lo largo de la primera *Crítica*. No sólo eso: también examinaremos de cerca algunos pasajes de otro texto del periodo *crítico* que, poniendo especial atención al “concepto empírico de materia”, reafirma y esclarece aquellas propuestas según las cuales las cosas en sí mismas son la condición de posibilidad de la *materia* de fenómeno. Nos referimos al texto *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, de 1786. Así, pues, teniendo en cuenta tanto la *Crítica* como los *Prolegómenos...* como *Primeros principios...*, llegaremos a la conclusión de que para Kant la materia del fenómeno es el producto de una co-operación entre las cosas en sí mismas y las condiciones puras de conocimiento del sujeto trascendental.

Capítulo VI. Finalmente, en este capítulo nos dedicaremos exclusivamente a exponer y discutir las interpretaciones que la teoría kantiana ha suscitado en algunos pensadores del siglo XX. De igual manera, presentaremos las críticas que estos autores plantean al idealismo trascendental de Kant, sin tener nosotros a este respecto otro propósito que el de tomar posición

acerca de la pertinencia o no de estas críticas a la luz de nuestra propia exposición llevada a cabo en los cinco anteriores capítulos.

A nuestro juicio –aunque el lector será quien tenga la última palabra a este respecto- la presente investigación no va más allá de las palabras del propio Kant, por lo cual nos aventuramos a decir que esta investigación es meramente *expositiva*. Intentaremos, eso sí, poner en relación algunas propuestas que en los textos de Kant se encuentran dispersas. Intentaremos, también, dar sentido a estas propuestas una vez relacionadas. Pero al hacer esto último, trataremos también de apoyarnos en algunos pasajes de Kant. De la misma manera, al entrar en discusión con los comentaristas de Kant, lo haremos basándonos en los textos de Kant, y sólo así tomaremos posición al respecto de si tales interpretaciones son correctas o no. En cuanto a las *críticas* –las que, a nuestro juicio, son pertinentes- que algunos de esos comentaristas hacen a Kant, hemos optado por solamente dejarlas *planteadas*, no resueltas; no es el propósito, pues, de la presente investigación, defender o refutar a Kant a la luz de esas críticas –con lo cual la presente investigación perdería límites, se des-bordaría- sino sólo *exponerlo y comprenderlo*.

En cuanto a las limitaciones de la presente investigación, hemos de señalar al menos dos (ambas refiriéndose al aspecto bibliográfico). Con respecto a las fuentes bibliográficas, cabe señalar que el dominio que el autor de la presente investigación tiene del idioma original de las obras de Kant (el alemán) no es aún suficiente como para permitir una lectura *fluida* directa de esos textos. No obstante, hemos tenido en cuenta los textos originales en los pasajes que son más importantes para nuestros propósitos. En segundo lugar, en cuanto a la bibliografía secundaria, cabe destacar que, tratándose de Kant, la selección de los textos y los comentaristas parece estar siempre condenada a la limitación y, hasta cierto punto, a la arbitrariedad. Acaso la importancia de algunos de los textos consultados justifique en parte su inclusión en la presente investigación.

El propósito práctico de la presente investigación es el de obtener el grado de Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. El objetivo teórico, el de sentar las bases para profundización en el tratamiento de problemas filosóficos relativos al conocimiento.

Capítulo I. La propuesta kantiana de una doble consideración de los
objetos: en tanto fenómenos y en tanto cosas en sí mismas.

1.1. Metafísica, razón pura, *Crítica de la razón pura* y filosofía trascendental.

a) Metafísica.

Si atendemos a lo que Kant dice en los *prólogos* a la *Crítica de la razón pura*, tanto en el que precede a la edición de 1781 como en el que hace lo propio en la de 1787, se nos presentará claramente la idea de que el objetivo principal de esta obra no es, en absoluto, el destruir o el acabar con la disciplina llamada *metafísica*, sino, por el contrario, hacer que esta disciplina llegue a andar por el camino seguro de la ciencia. La misma idea se encuentra en la *Introducción* a esta *Crítica*, así como a lo largo de toda la obra. Y volvemos a encontrarnos con ella en una obra posterior que lleva por nombre, precisamente, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. “Crítico”, en este sentido, no es lo mismo que abandonar algo, ni destruirlo; es, más bien, hacer de lo criticado algo más saludable, corregirlo, hacer que deje de “andar a tientas”, fracasando a cada intento. Criticar es establecer los cimientos sobre los cuales pueda desarrollarse una ciencia, al mismo tiempo que establecer los límites de la misma.

Cuando Kant habla de “ciencia”, o del camino seguro por el que las ciencias avanzan, se refiere a disciplinas como las matemáticas, la física y la lógica (aunque ésta última no es propiamente una ciencia sobre objetos, por lo cual la “seguridad” de esta disciplina no promete avanzar –ni, mucho menos, retroceder– demasiado; las leyes del pensamiento son inmutables). Pero, ¿a qué se refiere Kant cuando habla de *metafísica*? En los textos introductorios (*prólogos* e *Introducción*) a la *Crítica de la razón pura* encontramos algunos valiosos acercamientos a la noción kantiana de esta disciplina. De no tener claro lo que se entiende por *metafísica*, no tendremos claros los planteamientos principales de una obra que pretende hacer de ella una ciencia.

En el prólogo de la primera edición se comienza hablando de la metafísica como ese campo de batalla <Kampfplatz> en el cual se llevan a cabo interminables disputas sobre conceptos, juicios y objetos que rebasan nuestras capacidades de experimentar cognoscitivamente las cosas. La metafísica es inevitable porque obedece a un “destino” peculiar de la razón, que consiste en “[...] hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.”¹

Si estas preguntas de la metafísica exigen más de lo que la razón puede alcanzar en sus respuestas, y si, no obstante, los filósofos anteriores a Kant han hecho construcciones teóricas afirmando y negando –en disputa unos con otros- conocimientos sobrehumanos, entonces se comprende por qué es que a Kant la historia de la metafísica se le presenta como un añejo y desprestigiado andar a tientas en la obscuridad.

Si, no obstante, el entrar al campo de batalla es algo inevitable, cabe entonces preguntar lo siguiente: ¿cuáles son aquellas preguntas las cuales estamos condenados a hacernos sin poder responderlas satisfactoriamente? A lo que Kant respondería:

Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* [del alma]. Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final resolverlos es la metafísica. Esta ciencia procede inicialmente de forma *dogmática*, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo.²

La falta de análisis, de examen –de crítica-, es lo que ha permitido que las batallas sobre el campo de batalla –las disputas de la metafísica- se lleven a cabo sin criterio, no produciendo otra cosa que la sucesión de fracasos.

Así, pues, con estas pretensiones de claridad, necesitamos precisar aún más lo que debemos entender –con Kant- por *metafísica*. Una importante división planteada en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica* arroja luz frente a esta exigencia. Allí se habla, en efecto, de *dos partes* de la metafísica. La “[...] primera parte se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada.”³ La segunda parte es aquella cuya

¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. (vid. Bibliografía.) Prólogo de la primera edición. AVII. A partir de este momento, todas las citas de esta obra se harán señalando tan sólo las páginas de la numeración canónica de la academia prusiana, ya sea de la primera edición (que se indica con la letra A) o de la segunda (B), o de ambas (A:B).

² A3; B7. Introducción. Los números romanos son las páginas de los *prólogos*; a partir de la *Introducción* comienzan los números arábigos.

³ BXVIII-BXIX.

tarea esencial es traspasar la frontera de la experiencia posible⁴; es decir, la segunda parte de la metafísica es la parte principal de esta disciplina pues, según dijimos, los problemas que rebasan la experiencia (Dios, libertad, inmortalidad) son aquellos cuya solución es el “único objetivo final” de la metafísica.

Por lo pronto, se ha dicho que la metafísica, o al menos en su primera parte, se ocupa de los conocimientos *a priori*. Mucho más adelante en la obra misma, al tratar sistemáticamente las ideas de la razón pura (Dios, libertad, inmortalidad), se comprenderá que estas ideas son también *a priori*, aunque no sean conocimiento (objetivo, científico, determinante de objetos de la experiencia). Ello permitirá entender la siguiente afirmación:

En efecto, la metafísica no es más que el *inventario* de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la *razón pura*.⁵

Pero para entender lo anterior es necesario tener claro lo que Kant entiende por “razón pura” y, consiguientemente, lo que es en Kant el conocimiento “*a priori*”. Por otra parte, dado que Kant promete que la primera parte de la metafísica (aquella que se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos pueden darse en la experiencia) puede encontrar el camino de la ciencia, es también necesario comprender lo que es la experiencia y sus juicios, a fin de entender el proyecto general de la obra.

b) La *razón pura*.

En el momento en el que se nos habló, en los pasajes anteriormente citados, de una posible correspondencia entre conceptos *a priori* y objetos de la experiencia, se habló, a la vez, de *conocimiento*. De manera que una parte de la metafísica consiste en conocimientos *a priori*: su primera parte. En este pequeño apartado no trataremos de analizar a profundidad la facultad humana del conocimiento –eso lo haremos, sobre todo con relación a la distinción fenómeno/ cosa en sí, a lo largo de la presente investigación en todos sus capítulos. Lo que haremos por el momento será proporcionar algunas nociones que permitan comprender la teoría del conocimiento de Kant. Es decir, trataremos de caracterizar lo que son los juicios analíticos y los sintéticos, lo que quiere decir Kant con *a priori* y con *a posteriori*; en fin, con *razón pura*. Ello nos permitirá plantear el problema central de la obra.

⁴Cfr. BXIX.

⁵AXX.

Kant entiende la experiencia cognoscitiva como una *síntesis*. El análisis también forma parte del conocimiento, pero no es lo primordial; en efecto, llevar a cabo un análisis no implica más que decomponer un concepto, aclararlo. En cambio, en la experiencia “genuinamente” cognoscitiva se unen –síntesis– dos conceptos de manera que no solamente se aclara uno de ellos, sino que se añade algo al concepto del cual se dice –se predica– otra cosa.

Esta experiencia cognoscitiva se da, según Kant, en los juicios. Un juicio es una proposición en la cual se unen un sujeto y un predicado. En el juicio cognoscitivo un concepto se predica de un sujeto gramatical. Esa predicación se hace por medio de una partícula oracional, la cópula “es”. Así entendido, el “es” tiene la función de atribuir una propiedad a una cosa, por lo cual decir “A es B” tiene el significado, en los juicios cognoscitivos, de “A tiene la propiedad B”.

Este “es” del juicio puede unir los conceptos de dos maneras: expresando una identidad entre el sujeto y el predicado –ambos expresados por conceptos–, o bien añadiendo al sujeto del juicio una determinación no incluida en su concepto solo. Es decir, los juicios de conocimiento son, o bien analíticos, o bien sintéticos.

Un ejemplo de juicio analítico es el siguiente: “El hombre soltero es no casado”. Si yo descompongo mi concepto de “soltero” voy a encontrar que no quiere decir otra cosa más que “es un hombre que no está casado”. De ahí que dicho juicio exprese una identidad entre el sujeto y el predicado. ¿Qué es un soltero? Un hombre no casado. ¿Qué es un hombre no casado? Un hombre soltero. Otro ejemplo es: “El cuadrado tiene cuatro lados”. Si yo me pregunto tan sólo: ¿qué es un cuadrado?, voy a encontrar como respuesta correcta: una figura geométrica que tiene cuatro lados. Así, el juicio no añade algo a mi concepto de cuadrado cuando dice que tiene cuatro lados, ni al de soltero cuando dice que es un hombre no casado. Puede, acaso, aclarar, explicar o definir el concepto que refiere al sujeto oracional, pero no añadir algo a lo pensado en ese concepto.

Un juicio sintético sería, por ejemplo: “El perro es desobediente” ¿Acaso la propiedad de ser desobediente es una propiedad que pertenezca al concepto de “perro”, de tal manera que cuando alguien nombra “perro” nombra también –aunque sea sin conciencia de ello– “desobediente”? ¿Acaso “perro” es lo mismo que “animal desobediente”? No; en absoluto: hay perros obedientes. Y, aunque no los hubiera, basta con saber que al mentar “perro” no se mienta “desobediente” para saber que no se trata de un juicio analítico, sino sintético. De manera que cuando digo “El perro es desobediente” estoy expresando una determinación del perro que no

pude obtener lícitamente sin tener la experiencia del perro al que me estoy refiriendo. “Tener la experiencia del perro” quiere decir, en este sentido, haber tenido con-tacto con el perro: haberlo visto, tocado, oído, olido, etc; en fin, haberlo *sentido*. El caso de la propiedad de la desobediencia implica, podemos pensar, la repetición de las experiencias con el perro (haberle, además, dado órdenes, haber experimentado su desacato de las órdenes, etc.), y ello implica memoria. Pero esta memoria y estas repeticiones son siempre relativas a intuiciones empíricas (a esas experiencias sensibles) que les sirven de base, que son las que se han de recordar.

Así, la intuición es indispensable para todo juicio sintético, desde el más sencillo hasta el más complejo.

El caso de las matemáticas ilustra lo anterior. Kant considera –y en esto se enfrenta a la tradición filosófica que le antecede- que los juicios de las matemáticas no son analíticos, sino sintéticos. Si uno hace el siguiente juicio, piensa nuestro filósofo, no se está pensando identidad entre los dos elementos conectados: “Tres más cinco son ocho”; $3+5=8$. Se está efectuando una síntesis (=) entre un sujeto ($3+5$) y un predicado (8). Se trata, pues, de un juicio. Este juicio expresa que la cantidad que constituye la suma de tres más cinco tiene la propiedad de ser igual a ocho. Pero Kant cree que si analizamos tanto nuestros conceptos de tres, de cinco, como el de la suma de ambos en uno sólo, no vamos a encontrar, por muy detallado que sea el análisis, que en estos conceptos esté incluido el de ocho. Kant aduce –muy sugerentemente, me parece- que esto se ve mucho más claro cuando la relación es expresada entre grandes cantidades: ¿acaso en mi concepto de “91735” y en el de “34578”, así como en el de la unión entre ambos, está contenido el concepto del número al que equivale dicha suma? Kant cree que no; que para llegar a ese resultado tengo que recurrir a la intuición, aunque la intuición a la que se refieran las matemáticas sea a la intuición *posible*, y por tanto tales juicios puedan realizarse lícitamente *a priori*.

¿Qué es lo *a priori*? Nos encontramos ahora con que, para continuar intentando entender la experiencia cognoscitiva tal y como la entiende Kant, tenemos que aclarar este término fundamental: lo *a priori*. Sólo entendiendo lo que Kant quiere decir con “*a priori*” podremos entender lo que Kant piensa sobre las matemáticas puras, así como sobre la física pura y la metafísica.

Hasta el momento tenemos establecidas al menos dos cosas: 1) El conocimiento sintético es para Kant la unión, en los juicios, de intuiciones y conceptos. No es que el juicio mismo, *en*

tanto oración, sea la unión de estas dos representaciones tan dispares (intuiciones y conceptos): parece claro que en el juicio se unen dos conceptos. Pero es también claro que, para Kant, uno de esos dos conceptos debe denotar una intuición, al menos una intuición posible. Es decir, el concepto que juega el papel del sujeto oracional es un objeto que podemos ver, tocar, *sentir*. El sujeto oracional del juicio cognoscitivo (sintético) es, pues, un objeto que debe poder presentársenos espacio-temporalmente, o al menos temporalmente. El concepto que expresa la propiedad atribuida –predicada– al sujeto es una representación que puede determinar muchas más intuiciones, y que en el caso de un juicio determinado está delimitando a una sola intuición (a un objeto). Así, por ejemplo, si decimos “El perro es café” el concepto “café” vale para muchas intuiciones, pero en este juicio está delimitando a una sola: la del perro. 2) De esta manera es como debe entenderse la propuesta kantiana de que en el juicio sintético se *añade* a un concepto algo que no estaba en él. En el concepto de “perro” no estaba contenido el de “café”: este juicio, por tanto, me está diciendo algo acerca de la naturaleza (experimentable) que yo no sabía ni podía lícitamente saber si no *experimentaba* a la naturaleza, si no la intuía. Lo mismo sucede en todos los juicios sintéticos.

Ahora bien, intuiciones y conceptos son dos tipos de representaciones que pertenecen a sendas facultades (cognoscitivas) humanas. Las intuiciones provienen –como *producta*, según veremos en el siguiente capítulo– de una facultad de nuestro “psiquismo” <*Gemüt*> que Kant llama *sensibilidad*. Los conceptos provienen, a su vez, de una facultad que se llama *entendimiento*. La unión de ambos “troncos del conocimiento humano” –y sólo esa unión– es lo que llamamos conocimiento (sintético) de objetos de la experiencia.

Estas facultades tienen sus formas puras e inmutables. Las posee todo sujeto, por lo cual son universales. Son ellas en tanto tales (en tanto inmutables y universales) las que permiten que los seres humanos –todos y cada uno– podamos hacer ciencia del tipo de las matemáticas puras y de la ciencia natural pura (física). Ciencias cuya realidad es, por lo demás, innegable.⁶

De esta manera, tenemos que juicios como los de la matemática pura ($5+7=12$) o los de la física pura (ej. “En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia” o “En toda transmisión de movimiento acción y reacción serán siempre iguales”⁷) están expresadas una necesidad y una universalidad que –como bien lo vio Hume– no

⁶Cfr. B20.

⁷Cfr. B17.

pueden ser extraídas de los casos experimentados sin dar un salto *injustificado*. Es decir, la necesidad y la universalidad no se justifican en la experiencia: ésta puede decirnos que algo es, o que ha sido muchas veces, o que es o ha sido de tal o cual modo, pero no puede decirnos que eso sea así en *todos* los casos –pues éstos son siempre particulares–, ni que ese algo *tenga que ser así y no pueda ser de otro modo*.

Pero la ciencia pura es un *factum*, piensa Kant. Si sus juicios no se justifican en la experiencia, ¿en qué se justifican, pues? Su validez es indiscutida, ¿de dónde la obtienen?

Respuesta kantiana: de esas facultades y de las determinaciones puras de estas facultades. Son ellas, en efecto, las que hacen posible la experiencia universal y necesaria, que es real. A ese conocimiento universal y necesario que no se justifica en la experiencia sino que la hace posible Kant lo llama “*a priori*”⁸. Y a lo que es *totalmente a priori*, es decir, sin intervención alguna de la experiencia, Kant lo llama “*puro*”. La *razón pura* es la facultad humana universal que tiene estas determinaciones puras, totalmente *a priori*. Algunas de ellas son cognoscitivas (las formas puras de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento). Otras, al menos pretenden serlo.

Hay juicios que no se justifican *a priori*, sino *a posteriori*: se justifican en la experiencia. Tal es el caso de algunos juicios sintéticos que hemos mencionado en este apartado. Así “El perro es café” o “El perro es desobediente”. No puedo conectar esos predicados a ese sujeto más que cuando mi sensibilidad ha sido afectada por ese objeto del cual estoy diciendo algo. Pero, de la misma manera, tampoco puedo exigir ni universalidad ni necesidad en estos juicios: estoy hablando de casos concretos que son de un modo, pero que pueden ser de otro; el “es” puede correctamente unir “perro” con “obediente” y con “negro”.

Por su parte, los juicios analíticos son justificables *a priori*. Si lo que estoy expresando con el “es” es algo contenido en el sujeto, entonces tal cópula puede llevarse a cabo tan sólo de acuerdo a las leyes universales y necesarias del pensar (del análisis). Pero, por esto último, tengo que renunciar a que el juicio exprese un conocimiento sintético de algo que sucede en la experiencia; no hay aquí unión entre intuiciones y conceptos, sensibilidad y entendimiento. Tal acto cognoscitivo lo ha llevado a cabo el entendimiento solo.

Pero hay un conocimiento cuya justificación es más difícil de explicar que el sintético *a posteriori* y que el analítico *a priori*. Se trata de juicios en los cuales no tengo que renunciar al

⁸ B3-6. y *Passim* Introducción.

conocimiento genuino de la naturaleza experimentable (ni, por tanto, de los objetos en ella), por una parte, ni, por otra, a la necesidad y la universalidad. Se trata, pues, de los *juicios sintéticos a priori*.

Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*⁹

Hemos dicho que los juicios sintéticos *a priori* son los de las ciencias puras. También hemos dejado entrever que la respuesta a esta pregunta será que son posibles gracias a una estructuración inmutable de nuestras facultades. Pero, ¿por qué le interesa a Kant fundamentar los juicios sintéticos *a priori*?

c) *Crítica de la razón pura* y filosofía trascendental.

Recordemos lo que Kant ha dicho acerca de la metafísica: es una disciplina que tiene dos partes, la primera de las cuales se ocupa de conocimientos *a priori* cuyos objetos pueden darse en la experiencia, y la segunda se ocupa de ideas –también *a priori*- cuyo alcance y límites están por verse. Ahora sabemos que todas estas determinaciones –cognoscitivas o no- tienen una sede: la razón pura.

Recordemos, también, que la razón pura es una facultad inevitablemente metafísica. Establezcamos, pues, que la razón pura tiene dos grandes funciones. Una de ellas es la de conocer *a priori*, y otra es la de plantearse preguntas –y respuestas- que rebasan sus propios límites.

Finalmente, recordemos también que se nos ha dicho que el objetivo final de la metafísica –y por tanto de la razón pura- es responderse a las preguntas que se plantea no en la primera parte, sino en la segunda: sobre Dios, la libertad y la inmortalidad.

Así, la pregunta kantiana por lo que hace posibles a los juicios de las ciencias puras, es una pregunta hecha en función de una investigación sobre la metafísica. Las ciencias puras, claro está, andan por el seguro camino de la ciencia. No así la metafísica; pero se quiere que así sea. Sólo respondiendo a la pregunta por las condiciones de posibilidad y los límites de la ciencia sabremos cuáles son las condiciones de posibilidad y los límites de la metafísica *como ciencia*. Sólo, pues, a través de un examen cuidadoso de la facultad que está destinada a hacer metafísica

⁹ B19.

–examen que incluye, por su puesto, las funciones que esa facultad realiza en la ciencia - se podrá decidir acerca de la metafísica.

De manera que la *Crítica de la razón pura* es un discurso sobre la *razón pura*. Según Kant, este discurso es a la vez un examen y un *conocimiento* de esta facultad.

¿Quién realiza este examen? ¿A quién le es posible conocer y juzgar –cual “tribunal”¹⁰– acerca de los alcances y límites de la razón pura? En una palabra: ¿quién va a “criticar” a la razón pura?

“Puro” es *a priori*, totalmente a priori. ¿Quién conoce, juzga, critica y decide sobre el conocimiento *a priori*? La respuesta a estas múltiples preguntas es una sola:

Llamo *trascendental* todo **conocimiento** <Erkenntnis> que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*. Por su parte, ésta va [todavía] demasiado lejos para empezar. En efecto, desde el momento en que esta ciencia debe contener enteramente tanto el conocimiento analítico como el sintético *a priori*, posee, por lo que a nuestro propósito se refiere, una excesiva amplitud, ya que sólo podemos prolongar nuestros análisis hasta donde sea imprescindible para conocer en toda su extensión los principios de la síntesis *a priori*, que constituyen nuestro único objeto a tratar. Nos ocupamos ahora de esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina, sino sólo **crítica trascendental** <transzendente Kritik>, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o la falta de valor de todo conocimiento *a priori*.¹¹

La *crítica de la razón pura* la realiza, pues, una parte de la filosofía trascendental: la parte que se ocupa del conocimiento *a priori* sintético, dejando el analítico para la ulterior elaboración del sistema completo. Esta parte se llama “crítica trascendental” y no amplía el conocimiento *a priori* de objetos; pero esto no quiere decir que tal crítica no sea un conocimiento o que no lo implique: no un conocimiento de objetos, pero sí del modo *a priori* de conocer objetos. Es gracias a este conocimiento del conocimiento *a priori* que la crítica tiene el carácter de **trascendental**, y que puede establecer los límites de lo *a priori*.

Según lo anterior, pertenece a la crítica de la razón pura todo lo que constituye la filosofía trascendental. Dicha crítica es la idea completa de la filosofía trascendental, pero sin llegar a ser esta ciencia misma, ya que la crítica sólo extiende su análisis hasta donde lo exige el examen completo del conocimiento sintético *a priori*.¹²

¹⁰ AXX.

¹¹ A11-12; B25-26. Los énfasis hechos con **negritas** son míos.

¹² A14; B28. El análisis detallado del procedimiento trascendental de deducción será tema de la totalidad de esta investigación. En efecto, la filosofía trascendental, al menos en esta su parte *crítica*, hace sus afirmaciones y establecimientos teóricos como resultado de una *deducción trascendental*. En el tercer capítulo de esta tesis hay un apartado (3.3) dedicado específicamente a señalar las características fundamentales de este método de deducción que Kant llama “trascendental”.

Las disciplinas cognoscitivas de la razón pura no pueden trazarse sus propios límites. Mucho menos lo hará la metafísica, pues es ella la que está puesta en duda en tanto ciencia. Pero, aunque la filosofía trascendental no se haga desde las matemáticas puras, ni desde la ciencia natural pura, ni desde la metafísica, ello no impide que dicha crítica, la crítica de la razón pura, se haga *desde y con* la razón pura misma: “[...] con las leyes eternas e invariables que la razón posee.”¹³

1.2. La revolución copernicana y la distinción entre objetos en tanto fenómenos y en tanto cosas en sí.

Dos ciencias puras han ganado su cientificidad, según Kant, gracias a una suposición, a una idea revolucionaria. En sus respectivos contextos históricos (las matemáticas entre los antiguos griegos y la física entre los europeos modernos) estas ciencias consiguieron entrar en un camino que consiste en construir a partir de lo ya dicho en investigaciones anteriores, y no más –como sucede con la metafísica– andar a tientas en un oscuro camino que es más un *Kampfplatz* que la historia de un diálogo constructivo.

La idea clave para el comienzo de la cientificidad en aquellas disciplinas de la razón pura fue la siguiente: que la razón sólo encuentra en sus objetos de conocimiento *a priori* lo que ella misma ha puesto en ellos; que, por tanto, la razón debe extraer de sí misma las determinaciones *a priori* de sus objetos de conocimiento.¹⁴

Según hemos establecido ya bastante clara –repetitiva– mente, el objetivo de la *Crítica de la razón pura* es hacer que la metafísica llegue a ser ciencia. Kant piensa que tal vez sería provechoso para “adelantar más en las tareas de la metafísica”¹⁵ hacer, a modo de un “ensayo”, una suposición parecida a la que hicieron las ciencias puras. La formulación kantiana de ese ensayo es la siguiente:

Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente esa posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori*; o bien supongo que los objetos o, lo que es lo mismo, la

¹³ AXII.

¹⁴ Cfr. BVII-BXIV.

¹⁵ BXVI.

experiencia, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar.¹⁶

Lo anterior se conoce como “revolución copernicana” en teoría del conocimiento; se le da ese nombre porque el propio Kant, antes de exponer este “ensayo”, recuerda cómo fue con Copérnico que en la ciencia astronómica se dio una importante revolución cuando este científico probó obtener mejores resultados suponiendo que es el espectador el que se mueve y no los astros.*

La revolución copernicana estaba ya, de alguna manera, esbozada en lo que habíamos dicho antes de consignar la anterior cita. En efecto, habíamos hablado del conocimiento *a priori* y, con ello, de las facultades trascendentales que legislan, universal y necesariamente, a la experiencia que –determinando– conocen.

Pero el pasaje anterior nos permite observar un aspecto de la filosofía kantiana que sólo a la luz de lo dicho en el apartado anterior puede comprenderse claramente. En efecto, si hay algo que la cita anterior nos permite ver con toda claridad, es que tal revolución se ha hecho con el propósito de explicar, de explicarse Kant (el discurso está hecho en primera persona), el conocimiento (sintético) *a priori*. De ahí que en la misma cita se nos diga que, a partir de la suposición de que los objetos son legislados por las estructuras *a priori* de nuestro psiquismo, Kant “ve una explicación más fácil” del conocimiento *a priori*.

Y digo que esto sólo se puede comprender con el trasfondo de lo expuesto hasta aquí porque nosotros ya hemos especificado cuál es la disciplina que se encarga de conocer el conocimiento *a priori*. Es, según dijimos, la filosofía (crítica) trascendental.

Así, pues, este ensayo de nueva concepción lo ha hecho la filosofía trascendental al tratar de explicarse la posibilidad misma del conocimiento *a priori*. Pero esta suposición, este ensayo, se ha hecho de una manera un poco diferente a la deducción trascendental de los elementos *a priori* que se hará a lo largo de la *Crítica*. En esta última *deducción*, veremos, de lo que se

¹⁶ BXVII-BXVIII.

* Un comentarista de Kant, H.J. Paton, aclara un poco más la relación entre Kant y Copérnico: “Copérnico explicó los *aparentes* movimientos celestiales como debidos al movimiento del observador sobre la Tierra. Similarmente, Kant explica las *aparentes* características de la realidad como debidas a la mente o al que conoce.” *Kant's Methaphysic of experience*. (vid. Bibliografía) Vol. I. p. 75.

tratará es de demostrar que el conocimiento –que es un *factum* “indiscutido”¹⁷- sólo es posible si existen precisamente esos elementos puros –y solamente ellos- de conocimiento *a priori* (elementos que son: las formas puras de la intuición, las categorías, los esquemas y los principios). En la revolución copernicana, en cambio, está ausente la afirmación de que es esa la única salida, la única explicación. Se trata también de una deducción –en términos kantianos- porque el procedimiento es el siguiente: ¿Cómo es posible el conocimiento *a priori*? Respuesta: porque los objetos se rigen por conceptos. Esta respuesta la da Kant porque le parece que es la manera “más fácil” de explicarse aquello por lo que se pregunta y no, como a lo largo de la *Crítica*, porque sólo así sea posible pensar el hecho del conocimiento. Se trata de un ensayo, una suposición nueva.

Lo más que llega a decir Kant acerca de la seguridad con la que se puede afirmar la legislación de la experiencia por las formas *a priori* en el psiquismo humano, es que tal ensayo queda “justificado”¹⁸. Por lo demás, la justificación a tal ensayo no se da gracias al ensayo mismo, sino gracias a un peculiar “resultado” <*Resultat*> que esta nueva concepción del conocimiento obtiene.

El resultado es que el conocimiento *a priori* no puede referirse más que a objetos de la experiencia posible. Un resultado no inocuo, si recordamos la disposición natural de la razón a traspasar los límites de la experiencia: la metafísica. El resultado, que consiste en la limitación del conocimiento puro a su uso empírico, parece, pues, perjudicar a la segunda –y esencial- parte de la metafísica.

Ahora bien, si hemos dicho que el resultado es lo que justifica el ensayo (de la revolución copernicana) es precisamente porque esa apariencia es sólo eso, apariencia. En principio, dice el filósofo de Königsberg, parece que la parte esencial de la metafísica queda, si no completamente destruida, al menos perjudicada, despojada de sus pretensiones más preciadas.

Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber, que éste sólo se refiere a fenómenos y que deje, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción; por el contrario, suponiendo que

¹⁷ *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. (vid. *Bibliografía*) § 5. Numeración canónica de la academia prusiana: 274-275. página de nuestra edición: 34.

¹⁸ BXX.

nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por estas cosas 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 no 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.¹⁹

Lo incondicionado es lo que no tiene condiciones. Nosotros conocemos una naturaleza sometida a una legalidad; conocemos una naturaleza legislada. Lo incondicionado ha de estar, por lo tanto, fuera de la naturaleza conocida, fuera de la experiencia. Caeríamos en contradicción si afirmáramos, por una parte, que conocemos una naturaleza legislada y, por otra, que esa naturaleza no está condicionada, no está sometida a leyes. En efecto, si la naturaleza que conocemos fuera incondicionada, ¿por qué habría de estar sometida a una serie de funciones que el sujeto conoce *a priori*? ¿Cómo decir que conocemos *a priori* algo que no está condicionado? No podemos decir eso sin contradicción, piensa Kant, puesto que lo *a priori* es, precisamente, *condición* universal y necesaria de la experiencia.

Lo anterior no quiere decir, por otra parte, que lo incondicionado no exista. Sólo quiere decir que eso incondicionado no es lo que conocemos. De hecho, la distinción entre fenómeno y cosas en sí es lo que posibilita pensar que, además de lo condicionado y su condicionamiento (que es un *factum*), hay algo incondicionado. Sin esta distinción, sólo nos daríamos cuenta de la legalidad y del mecanismo de la naturaleza; no cabría pensar en lo incondicionado, en lo libre. El dogmatismo es, por tanto, a-libertario, a-moral.

Ahora bien, la distinción no es arbitraria; la exigencia de lo incondicionado a partir de lo condicionado es una exigencia que la razón hace, según Kant, “necesaria y justificadamente”.

¿Por qué cree Kant que esta exigencia es necesaria y justificada? ¿por qué habría de ser necesario que, además del fenómeno haya algo que, a pesar de ser desconocido, sea “real por sí mismo”?

Respuesta:

De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara.²⁰

¹⁹ BXX-XXI.

²⁰ BXXVI-BXXVII. El pasaje en el texto alemán es más claro: *Denn sonst würde der ungerichte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*. Es decir, habría manifestación (*Erscheinung*, fenómeno) sin que algo se manifestara (*erscheint*). Quizá no sea ocioso citar aquí algo que H. J. Paton dice precisamente al respecto de esta frase kantiana: “Tomado como argumento, tal oración no es convincente, pues depende del término *fenómeno* <*appearance*>, que podría ser inapropiado. No obstante, expresa una de las

Sólo falta señalar claramente, en este apartado, tres cosas a la luz de estos textos introductorios.

- 1) En el prólogo que Kant escribe a la segunda edición de la *Crítica*, es decir, en el prólogo que Kant escribe para una edición que tiene el fin –según las palabras del propio Kant– de aclarar imprecisiones dejadas en 1781; en ese prólogo, digo, Kant deja muy en claro lo siguiente: la distinción entre objetos considerados como cosas en sí y como fenómenos se hace con respecto a los “mismos” objetos. Es decir, lo que se ha de considerar, desde un punto de vista, como fenómeno, es *lo mismo* que se ha de considerar, desde otro punto de vista, como cosa en sí.

E insisto en que Kant es muy claro a este respecto: la afirmación se hace cuatro veces en un pasaje que abarca poco más de una página (según la paginación canónica). Una parte de ese pasaje es la siguiente:

Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos <Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt>, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que estén sometidas, en cambio, **esas mismas cosas** en el segundo sentido <eben dieselbe aber nach der zweiten Bedeutung>; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en sus acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, **esa misma voluntad** <derselbe Wille> es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se de por ello contradicción alguna.²¹

- 2) Kant ha negado el conocimiento de las cosas en sí mismas a la razón pura especulativa (teórica). Pero esto, si bien es una crítica, es más bien –dado el sentido kantiano de “crítica”– un “enderezamiento”²² de la razón que una condena a no hablar ni pensar las cosas en sí mismas. De hecho, si tomamos en cuenta que Kant no sólo habla de un conocimiento teórico de la razón, sino también de un conocimiento práctico de la misma²³, entonces hemos de reconocer que Kant no cierra la posibilidad de que los hombres discurren con toda certeza acerca de los objetos en tanto cosas en sí en el

fundamentales convicciones de la mente humana (si bien tal convicción es irreflexiva), y esta convicción era compartida por Kant.” *Op. cit.* vol. I, p. 70.

²¹ BXXVII-XXVIII. Todos los énfasis, con **negritas** en el texto español y con subrayado en el alemán, son míos. Según otro comentarista de Kant, Henry E. Allison, en su texto *Kant’s transcendental idealism: a refutation and defense* (vid. Bibliografía), es tomando en cuenta este punto –i.e., que la distinción se refiere a la consideración de los mismos objetos–, que debe entenderse el idealismo trascendental, si la comprensión ha de ser correcta, pp. 240-241. En el sexto capítulo de esta tesis (en el apartado 6.3) examinaremos con detalle la propuesta interpretativa de Allison y discutiremos con ella.

²² Cfr. B26.

segundo tipo de conocimiento.²⁴ Pero esto último no es el tema de la presente investigación.

- 3) Por obvio que parezca, es de crucial importancia señalar lo siguiente: según el planteamiento de los últimos pasajes consignados, lo *incondicionado* son las cosas consideradas *en sí mismas*, es decir, independientemente de nuestras *condiciones* de conocimiento.

1.3 Un argumento para la distinción.

Existe, según nuestro autor, una “paradoja” que puede ser solucionada sólo si caemos en la cuenta de que el espacio no es ni una propiedad ni una relación de las cosas en sí mismas (y -por lo tanto- los objetos que en él intuimos no son cosas en sí mismas); con lo cual la distinción fenómeno / cosa en sí adquiere, según el filósofo de Königsberg, *fundamento*. La argumentación procede de la siguiente manera:

Los objetos de la intuición externa que coincidan en *todas* sus determinaciones internas deberían poder ser puestos los unos en el lugar de los otros sin que pudiéramos percibir diferencia alguna. Esto sucede, por ejemplo, con aquellas figuras geométricas planas que tienen las mismas medidas. No obstante, nota Kant, hay otras figuras en las cuales no podemos encontrar diferencia interna alguna por medio de nuestro entendimiento (y sus conceptos) y que, no obstante, sí la hay (y de ello podemos dar cuenta por medio de la intuición). Kant aduce el ejemplo de dos triángulos esféricos que pertenecen a los dos lados complementarios del hemisferio. En efecto, en estos triángulos no podemos encontrar diferencia alguna por medio del entendimiento en cuanto a sus lados y a sus ángulos (por lo cual no parece haber diferencia interna alguna): no obstante, nos encontramos con que uno no puede ser puesto en el lugar del otro (en el hemisferio opuesto) “[...] y aquí hay entonces diferencia *interna* de ambos triángulos,

²³ BX: *Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntnis der Vernunft*. El subrayado es mío.

²⁴ Cfr. BXXXII-XXXIV. Ernst Cassirer afirma en algún lugar: “La filosofía crítica es la filosofía de la *libertad*.” *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. (vid. Bibliografía) vol. II. p. 713.

diferencia que ningún entendimiento puede indicar como interna, y que se manifiesta sólo por la relación externa en el espacio.”²⁵

Pero no sólo en las figuras geométricas del tipo anterior encuentra Kant esta paradoja, que consiste en que hay diferencias *internas* entre objetos de la intuición externa que no pueden ser explicadas por el entendimiento, y que sin embargo la sensibilidad nos obliga a reconocer. Objetos de intuición tomados de la vida diaria pueden servirnos para plantear la misma paradoja. Mi mano o mi oreja frente a su imagen en el espejo podrían ser descritas de la misma manera, con todas sus determinaciones internas como coincidentes, cuando esa determinación la lleva a cabo el entendimiento solamente mediante sus conceptos. No obstante, la intuición nos hace ver que hay una diferencia interna entre estos dos objetos, puesto que la oreja izquierda real se refleja como derecha en el espejo; “[...] las diferencias son internas, como lo señalan los sentidos, pues la mano izquierda, a pesar de toda su igualdad y semejanza por ambas partes, no puede estar encerrada dentro de los mismo límites que la derecha (no pueden ser congruentes); el guante de una mano no puede ser usado en la otra. ¿Cuál es la solución?”²⁶

La solución que ofrece Kant es de llamar la atención, particularmente a nuestra presente investigación. En efecto, la respuesta de Kant es que sólo podemos solucionar la paradoja si consideramos que esos objetos que conocemos no son cosas en sí mismas, *en las que tendríamos que poder hacer esa diferenciación interna por el mero entendimiento*, sino fenómenos. La solución es particularmente interesante por cuanto que implica cierta concepción de la teoría kantiana con respecto a las cosas en sí mismas. Después de afirmar que la posibilidad de los fenómenos descansa sobre la relación de las cosas en sí con nuestra sensibilidad (lo cual será tema del siguiente capítulo), Kant afirma lo siguiente:

En ésta [i. e., en la sensibilidad] el espacio es la forma de la intuición externa, y la determinación interna de cada espacio sólo es posible mediante la relación externa con el espacio todo, del cual (de la relación con el sentido externo) aquél es una parte; esto es, la parte sólo es posible mediante el todo, **lo cual no ocurre nunca con las cosas en sí mismas**, como objetos del mero entendimiento, pero sí con los fenómenos <welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des bloßen Verstandes niemals, wohl aber bei bloßen Erscheinung stattfindet.> Por eso, a la diferencia entre cosas semejantes e iguales, pero incongruentes (p.ej. espirales de sentido contrario) tampoco podemos hacerla inteligible mediante concepto alguno, sino sólo mediante la relación con la mano derecha y la izquierda, lo cual remite inmediatamente a la intuición.²⁷

²⁵ *Prolegómenos ... Op. cit.* §13. Página de nuestra edición: 48/ numeración canónica: 286.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.* **Negritas** puestas por mí. La misma idea de que en lo en sí las partes deben preceder al todo (y no así en el fenómeno) se encuentra en *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Numeración canónica: 507/página de nuestra edición (*vid.* Bibliografía): 141. También Cfr. *Infra*. Capítulo V, apartado 5.3.

No será la primera vez que nos encontremos en los textos de Kant, aunque sólo sea a tono de mera especulación, con cierta caracterización de lo que son o serían las cosas en sí mismas. Con respecto a la misma paradoja que acabamos de comentar, encontramos en *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, texto de 1786:

He mostrado en otra parte que como esta diferencia puede ser dada en la intuición, pero no puede ser llevada a conceptos distintos ni, por lo tanto, ser explicada de manera inteligible (*dari non intelligi*), la intuición proporciona un buen fundamento de prueba de la siguiente proposición: que el espacio en general no pertenece a las propiedades o a las relaciones de LAS COSAS EN SÍ MISMAS –**las que necesariamente han de admitir ser llevadas a conceptos objetivos**- sino que pertenece meramente a la forma subjetiva de nuestra intuición sensible de cosas o de relaciones, y lo que ellas puedan ser en sí mismas debe permanecer totalmente desconocido para nosotros.²⁸

Si bien es cierto que Kant ha negado en todo momento la cognoscibilidad de las cosas en sí, también es cierto que se rehúsa a pensar lo en sí de manera que implique una contradicción conceptual. Lo anterior es explicable si recordamos que para Kant -al menos en su fundamentación del conocimiento teórico- el *conocimiento* es un *síntesis* entre sensibilidad y entendimiento: dado que lo en sí es sólo inteligible (y no sensible) no podemos calificarlo de *cognoscible* (en el sentido en que, aquí, las *ciencias* son la física pura y la matemática pura, que contienen juicios sintéticos *a priori*). No obstante, si bien no podemos conocerlas, podemos y tenemos que pensar a las cosas en sí mismas (“de lo contrario se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara”²⁹). Y aquí, como en todo pensamiento, hemos de exigir la ausencia de contradicción, así como el que toda determinación pueda ser llevada a conceptos. Y eso es lo que está a la base de la anterior argumentación kantiana: ya que hay cosas en la intuición externa cuyas determinaciones y distinciones no pueden ser llevadas a conceptos, entonces todos los objetos del espacio no son cosas en sí mismas, ni el espacio una condición de las cosas en sí mismas, sino sólo de fenómenos.*

²⁸ *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. 484 / pp. 115-116. Las MAYÚSCULAS provienen del texto, las **negritas** son puestas por mí.

²⁹ BXXVI-XXVII.

* Según Henry Allison (*Op. cit.*) –teniendo en cuenta principalmente el planteamiento de los *Prolegómenos*- este no debe ser considerado como un argumento *independiente* a favor de la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas, pues el argumento “[...] sólo prueba, en realidad, que no podemos considerar a estos objetos [en el espacio] como mónadas leibnizianas.” p. 101. En contra de Allison, podemos decir que es justamente por lo que él nota por lo que debemos considerar al argumento como independiente. Hay en *Primeros principios* ... algunos pasajes donde Kant afirma que las cosas en sí mismas “deben consistir en lo simple” (pp. 507-508. Estos pasajes serán examinados en el capítulo VI de esta tesis). Así, al probar que las cosas que conocemos no son mónadas, Kant estaría probando también que los fenómenos no son cosas en sí mismas, y es por ello que el argumento aparece ante los ojos del propio Kant como un argumento independiente a favor del idealismo trascendental. Parece

Pero también hemos de evitar creer que cuando Kant, al menos en este punto, habla de objetos “meramente inteligibles”, está haciendo un discurso sin referente alguno. En el próximo capítulo intentaremos mostrar –con base en los textos– que Kant considera que las cosas en sí mismas tienen que afectar al psiquismo (a la sensibilidad) para que así se produzca el fenómeno. De manera que cuando Kant habla de las cosas en sí, de lo inteligible, lo que quiere decir –en este punto, al menos– es solamente que se trata de algo de lo cual no podemos tener intuición sensible, pero no de algo que no sea real (en un sentido amplio de “real”). O, como lo dice Kant en algún lugar: **“mero objeto del entendimiento que, sin embargo, yace en la base de los fenómenos de los sentidos <bloß ein Gegenstand der Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt>.”**³⁰

Resumen de capítulo:

En este primer apartado hemos dado una introducción al problema general, así como a la terminología básica de la *Crítica de la razón pura*. Hemos expuesto la relación que tienen entre sí conceptos tales como: *a priori*, *a posteriori*, juicio analítico, juicio sintético, razón pura, metafísica, filosofía trascendental, etc.

En el segundo apartado hemos presentado la “revolución copernicana” de Kant y, sobre todo, la distinción entre fenómenos y cosas en sí como un “resultado” que arroja la revolución copernicana. Ahí también hemos insistido en que, para Kant, si bien las cosas en sí mismas son incognoscibles, son al menos pensables. Si son pensables, “deben de admitir ser llevadas a conceptos”. Así, hemos también expuesto (apartado 1.3 y último) un argumento según el cual, dado que hay objetos en el espacio cuyas diferencias no admiten ser llevadas a conceptos, entonces esos objetos no son cosas en sí mismas. Es el argumento de la “contrapartes incongruentes”.

que H. J. Paton estaría de acuerdo con esta lectura, pues afirma: “Probablemente Kant consideraba a la realidad como constituida por mónadas.” *Op. cit.* vol. II. p. 424.

³⁰ *Primeros principios ... Op. cit.* 507-508/ p. 141.

Capítulo II. Nuestro psiquismo y aquello que lo afecta.

La *Estética trascendental* kantiana.

En este capítulo intentaré contextualizar y dar sentido a la afirmación kantiana de que existe una “[...] relación de ciertas cosas, en sí desconocidas, con otra cosa, a saber, con nuestra sensibilidad.”³¹ Insistiremos, además, en que es sobre esa relación que descansan los fenómenos de la experiencia posible, únicos cognoscibles teóricamente.³²

Antes de esto, debemos saber lo que Kant entiende por *Estética trascendental*.

2.1 La *Estética trascendental*.

Existen, según Kant, dos “truncos del conocimiento humano”, “[...] los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*.”³³ Lo que ahora nos ocupa es el primer tronco del conocimiento.

En cuanto al nombre *Estética*, nos indica, como podemos suponer, que se hablará del conocimiento *sensible*. *Estética* será, pues, para Kant –al menos en este momento de su obra–, un discurso sobre lo sensible de nuestro conocimiento. Más problemático nos suena “trascendental”. ¿Qué se quiere decir con “trascendental”?

Lo anterior se lo hemos preguntado ya a Kant, quien respondió:

Llamo *trascendental* a todo **conocimiento** <Erkenntnis> 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*.³⁴

Con ello, queda especificado que Kant, en el texto del que nos ocupamos, no hará un discurso sobre los objetos que conocemos por medio de los sentidos. No; hará un discurso sobre el modo

³¹ Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda ... Op. cit.* numeración canónica: 286. Nuestra edición: p. 48. Los énfasis hechos con subrayado, con *cursivas*, y con **negritas** son todos míos.

³² El texto alemán dice: [...] *d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht.* El subrayado y las **negritas** son míos.

³³ A25; B29.

en que los conocemos, es decir, hará un discurso sobre nuestras condiciones para conocer objetos de los sentidos: un discurso sobre nuestra *sensibilidad*. Pero el problema es aún más restringido: sólo se hablará de las condiciones y funciones de nuestra sensibilidad, de nuestro modo de conocer un objeto de los sentidos, en tanto tal modo es *a priori*. Se hablará de la sensibilidad en tanto que ella es una condición necesaria y universal para que los objetos sean conocidos. En tanto es ella la condición de posibilidad tanto de la experiencia legislada como de los objetos en ella conocidos *a priori*.

2.2. ¿Qué es lo que afecta a nuestra sensibilidad?

La sensibilidad es una facultad, dice Kant, que tiene que ser afectada por los objetos para poder producir intuiciones. Pero, cabe preguntar, ¿qué es lo que la afecta? Son objetos, claro. Pero, ¿hemos de considerar estos objetos como fenómenos o como cosas en sí mismas? Mi hipótesis es lo segundo, y que es ésta la “relación” que hay entre cosas en sí y sensibilidad; relación afirmada en la primer cita consignada en este capítulo. Vayamos a argumentar la hipótesis interpretando el texto.

Este tronco del conocimiento humano, esta facultad, es presentado por Kant en el primer párrafo de la *Estética trascendental* como algo que *media*. Es una facultad mediadora. Veamos por qué digo esto:

La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos*, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados mediante* la sensibilidad <Vermittelt der Sinnlichkeit> y ella es la única que nos suministra intuiciones.³⁴

En seguida volveremos sobre algunas cosas de suma importancia en esta cita. Lo único que quiero que se note aquí es que la sensibilidad es una facultad que media. Y, como toda cosa que media, media entre dos cosas. Además, este “mediar” consiste en un “suministrar”; suministrar intuiciones. Pero ¿qué son las intuiciones, según Kant?

Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a lo que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición

³⁴ A11-12; B25. Las **negritas** en “conocimiento” son mías.

* **Cuidado**: el pasaje no dice que la sensibilidad sea afectada por representaciones, sino que “es la facultad de recibir representaciones, *en la medida en que somos afectados por objetos*”. En realidad, una cita más textual diría así: “La facultad (receptividad) de recibir representaciones, **a través de la manera en que somos afectados por objetos**, se llama *sensibilidad*”. Es decir, el texto alemán es: *Die Fähigkeit, (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit.*” Los énfasis con **negritas**, excepto en “Sinnlichkeit”, son míos.

³⁵ A19; B33. Las **negritas** son mías.

únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo.³⁶

La intuición es el conocimiento inmediato del objeto. Pero ello no quiere decir que para que tal conocimiento sea posible no tenga que haber una mediación; lo que quiere decir es que aquella mediación que tuvo que darse *no es todavía un conocimiento*; el producto de la mediación es la intuición, y *sólo ella es conocimiento*; sólo ella es conocimiento inmediato: ella es el modo inmediato de relacionarse el sujeto con el objeto.

Y digo que se tuvo que dar una mediación, porque Kant dice que la intuición tiene lugar “sólo en la medida <*so fern*> en que el objeto nos es dado”, y que el objeto sólo nos es dado si afecta nuestro psiquismo. Más importante aún: si tomamos en cuenta que nuestra sensibilidad es una facultad *otorgadora de formas*^{*}, entonces podemos establecer que la mediación constaría en la imposición de esas formas (espacio y tiempo) a aquello que la afectación produce: la manifestación, *Erscheinung*.^{*}

Intentemos desarrollar la idea:

Nuestro “psiquismo <*Gemüt*>” es afectado. Lo que afecta a nuestro psiquismo es el objeto: “[...] el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo <[...]er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere>”.³⁷ Y ese objeto afecta nuestro psiquismo en una facultad que tenemos y que se llama *sensibilidad*. Cuando tal afectación se ha llevado a cabo, y “sólo en la medida” en que se ha llevado a cabo, entonces es que la sensibilidad puede *suministrar* intuiciones. Lo que quiero decir es que, para que el conocimiento inmediato se produzca, tuvo que haber una relación de afectación, un *choque* –sé muy bien que ésta no es la palabra de Kant, pero creo que puede ayudarnos y que podemos utilizarla- entre el objeto y nuestro psiquismo: a este choque se

³⁶ A19; B33.

^{*} Cfr. Strawson, P. F. *The Bounds of Sense*. (vid. Bibliografía) p. 236.

^{*} Otro lector de Kant ha notado ya este carácter mediador de la sensibilidad –aún cuando Kant llame a aquello que la sensibilidad suministra “conocimiento inmediato”: “La realidad empírica se llama <<directa>> por cuanto que no es necesario, para cerciorarse de ella, trascender de la conciencia para recurrir a un *modo de ser* totalmente distinto; pero es evidente que, al mismo tiempo, en un sentido *lógico*, debe ser considerada como *facilitada* tanto por las condiciones del pensamiento como por las de la intuición.” Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento...* (*Op. cit.*) vol. II. p. 679. Un examen y una discusión con las propuestas interpretativas de Cassirer son llevados a cabo en el capítulo VI (apartado 6.1) de la presente investigación.

³⁷ A19; B33. Es la cita anterior. Yo pongo la **negrita** en el “er” del texto alemán, pues quiero resaltar que es **el objeto** el que afecta el psiquismo.

refiere Kant, según la interpretación que ahora defiendo, cuando dice que el psiquismo es afectado.

Ahora podemos regresar a la primera cita que consigné en este apartado:

La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, a través de la manera en que somos afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que suministra *intuiciones*.³⁸

Según este pasaje, lo que “recibimos” son representaciones; unas representaciones que se llaman intuiciones. Pero nos es posible recibir intuiciones “sólo al ser afectados por los objetos”: o sea, que nuestra facultad llamada sensibilidad, antes de suministrarnos intuiciones, antes de hacernos recibir estas representaciones, ha sido afectada, ha recibido ya algo ella misma: el objeto afecta nuestro psiquismo; lo cual he dicho, con otras palabras, al afirmar que el objeto “choca con nuestra sensibilidad”.

El pasaje siguiente podría ayudarnos a continuar con esta interpretación:

El efecto <*Wirkung*> que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama *sensación*. La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*.³⁹

Podemos ver aquí cómo es que esta representación de la que hemos estado hablando, la cual se da cuando un objeto nos afecta, tiene un nombre especial: se llama *sensación*. Aún más; vemos aquí cómo es que, confirmando nuestra hipótesis de lectura, Kant nos dice que esta sensación es un “efecto” que ha sido “producido” por aquella afectación, por aquel choque del que hemos hablado. La segunda oración de la anterior cita nos deja ver, también, que hay otro tipo de intuición, otro tipo de conocimiento inmediato, que no es precisamente una que se refiera al objeto por medio de una *sensación*. Es decir, hay intuiciones que no son empíricas*. Pero, en suma, creo que lo dicho hasta aquí, junto con las dos primeras oraciones de la cita anterior, establece que la sensibilidad *media*, es mediadora, entre el objeto que la afecta y la intuición que produce (la intuición empírica). Y con ello espero haberle dado sentido a lo que

³⁸ A19; B33.

³⁹ A20; B34. La palabra alemana *Wirkung* también significa “resultado”.

* Hablamos, sin duda, de las intuiciones *puras* o *formas puras* de la intuición: el espacio y el tiempo. Para Kant, el espacio y el tiempo deben ser considerados no como propiedades o relaciones de las cosas en sí mismas, sino como condiciones de posibilidad del conocimiento de los *fenómenos*, lo cuales, por tanto, están sometidas a estas formas *a priori*. El espacio es la forma del sentido externo, mientras que el tiempo es la forma del sentido interno. Todos los objetos, si han de ser objetos de una experiencia posible, deben ser o bien espacio-temporales (como los cuerpos

dice Kant cuando afirma que la sensibilidad “suministra” intuiciones en la medida en que es afectada por objetos. También por ello dijo Kant que los objetos nos vienen dados mediante la sensibilidad <*Vermittelst der Sinnlichkeit*>.

Ahora quisiera ocuparme de la tercera y última proposición de la cita anterior: “El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*”⁴⁰

Pero esta afirmación toca la médula del presente capítulo. Recordemos que la pregunta, el problema, central de este capítulo es: ¿qué es lo que afecta a nuestra sensibilidad –a nuestro psiquismo en su facultad llamada sensibilidad- para que a través de ella –mediante ella- nos vengan dados los objetos?

Que para que la intuición “tenga lugar” el objeto nos tiene que ser “dado”, eso ya lo dijo Kant en la segunda oración del primer párrafo de la *Estética trascendental*. Que para que el objeto nos sea dado, entonces tiene que afectar “de alguna manera” nuestro psiquismo, eso también ya lo hemos establecido basándonos en el texto. Ahora nuestra pregunta es diferente: lo que queremos saber ahora es qué es lo que afecta nuestro psiquismo. Sabemos que es un objeto. Pero hay algo que no sabemos. Sin más rodeos, la pregunta es la siguiente: aquello que afecta a nuestro psiquismo para que, mediante la sensibilidad, se nos puedan dar los objetos en las intuiciones, ¿es un fenómeno o es la cosa en sí? Es decir, ese objeto que tiene que afectarnos, ¿habrá que considerarlo en tanto fenómeno o en tanto cosa en sí?

Mi respuesta a dicha pregunta es la siguiente: aquello que afecta nuestro psiquismo, aquello que choca con nuestra sensibilidad, y cuyo producto es una intuición empírica, es el objeto que hemos de considerar como *cosa en sí*. No puede ser el objeto considerado como fenómeno por la razón de que el fenómeno es el objeto de una intuición empírica. Es decir, el fenómeno es el objeto del *producto* de aquella afectación originaria que ha sufrido el psiquismo.

La sensibilidad tiene la función mediadora entre el objeto que afecta nuestro psiquismo y la intuición empírica que tenemos, como producto y efecto, de aquel objeto. El objeto que afecta nuestro psiquismo no está mediado –parece claro- *si no afecta* a nuestro psiquismo. Ello quiere decir que, en el acto de la afectación, el objeto es un objeto incondicionado, un objeto independiente de nuestras condiciones de sensibilidad. La mediación se da sólo si se da el choque o la afectación: la mediación es la imposición de la formas puras de la sensibilidad a

físicos), o bien sólo temporales (como los objetos particulares de las conciencias empíricas que se refieren a los estados de esas mismas conciencias).

⁴⁰ A20; B34.

aquello que tiene su condición de posibilidad en la afectación, y por lo tanto tal mediación necesita que se de la afectación para poder imponer esas formas. El efecto, el producto total, “la intuición empírica” es sólo posible 1) por la afectación y 2) por la imposición de las formas a lo que la afectación produce. Ese efecto sólo es posible por algo que no es él mismo efecto, sino la causa del efecto. Esta causa, que es la afectación, no puede ser el efecto que dicha afectación está por producir. Primero –epistemológica y no temporalmente- es la causa y después el efecto. Primero es la producción y después el producto, el efecto, el resultado <die Wirkung>.

Ya vimos que la intuición empírica es un efecto, y ya vimos qué era necesario para producirla: que un objeto afecte nuestro psiquismo y que, a partir de ello, la sensibilidad suministre intuiciones. Para probar mi hipótesis, ahora me falta decir –basado en los textos de Kant- que aquel objeto que nos afecta no es el producto de la afectación.

Voy a recurrir a dos pasajes de los *Prolegómenos* para apoyar mi hipótesis.

En la primera parte de esta obra, en la dedicada a responder a la pregunta “¿Cómo es posible la Matemática pura?” Kant, después de haber respondido lo que se proponía, hace una observación (II) sobre la relación que tiene su propuesta filosófica con el idealismo. En esta discusión, Kant nos da las bases para apoyar lo que ahora tratamos de explicar:

El idealismo consiste en la afirmación de que sólo hay seres pensantes; las otras cosas que creemos percibir en la intuición serían solamente representaciones en los seres pensantes, a los cuales en verdad no les correspondería ningún objeto que se encontrase fuera de éstos. Yo, al contrario, digo: **Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia, admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a cómo sean en sí mismas;** cosas a las que damos el nombre de cuerpos, palabra que entonces significa solamente el fenómeno de aquel objeto **desconocido para nosotros, pero no por ello menos real.** ¿Se puede llamar idealismo a esto? Es precisamente lo contrario.⁴¹

Aquí es claro que:

⁴¹ Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Primera parte. Observación II. Paginación de la edición de la academia prusiana: 288-289. Las **negritas** son mías. El texto original es el siguiente: “*Ich dagegen sage: Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir nur die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekanntes, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon.*” Los énfasis, tanto con **negritas**, como con subrayado, son mías.

1. Lo que es objeto de nuestra sensibilidad está situado “fuera de nosotros”.*
2. De esto “fuera de nosotros” nada sabemos “de lo que pueda ser en sí”. Conocemos sólo “sus fenómenos”.
3. Estos fenómenos son: “las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos”.
4. El planteamiento se repite al decirnos Kant que a las cosas, que son completamente desconocidas “respecto a lo que puedan ser en sí”, y cuyo “influjo sobre nuestra sensibilidad” nos “produce representaciones”, las conocemos solamente *por medio* de esas representaciones.

Más adelante, en la misma obra –*Prolegómenos*–, pero en la tercera parte, Kant nos dice lo mismo; pero ahora la cita nos es más propicia, puesto que en ella se resume lo que se ha dicho no sólo en la parte de los *Prolegómenos* de donde hemos extraído la cita, sino que, además, se resume lo dicho en la *Estética trascendental*, texto principal para este capítulo.

En esa tercera parte, Kant se propone dar respuesta a la pregunta: “¿Cómo es posible la Ciencia Natural pura?” Pero en aquella discusión llega a plantearse la pregunta: “¿Cómo es posible la Naturaleza misma? La respuesta a esta pregunta tiene dos vertientes, pues en los primeros párrafos de la *Tercera parte* Kant había propuesto dos sentidos distintos para la palabra “Naturaleza”: uno, como el objeto de nuestro conocimiento (de nuestra experiencia) en general, y el otro como la regularidad misma que rige a los objetos en la experiencia.⁴² Naturaleza, pues, como materia y como forma. De modo que la pregunta y su respectiva respuesta, con respecto al *primer* sentido de la palabra “Naturaleza”, será la siguiente:

¿Cómo es, en general, posible la naturaleza en sentido *material*, a saber, según la intuición, como conjunto de los fenómenos; cómo son posibles, en general, el espacio, el tiempo, y lo que llena ambos, el objeto de la sensación? La respuesta es: por la índole de nuestra **sensibilidad**, índole según la cual **ella es impresionada**, de la manera que le es propia, **por objetos que le son en sí mismos desconocidos y que son enteramente diferentes de aquellos fenómenos**. Esta respuesta ha sido dada en el libro mismo, en la *Estética*

* Lo que se dice en la anterior cita sobre las cosas “fuera de nosotros” nos permite entender este “fuera” –como diría Kant en otros lugares– “en sentido trascendental” (A 372). En efecto, no se habla sólo de objetos externos “en sentido empírico” (y, por lo tanto, meramente fenoménicos), puesto que de las cosas fuera de nosotros se dice en la anterior cita que “producen representaciones al afectar nuestra sensibilidad” y que estas representaciones son “sus fenómenos”, lo cual demuestra que por “fuera de nosotros” no se entiende “fenómenos del sentido externo” sino aquello –las cosas en sí mismas– que son la condición de posibilidad de los fenómenos del sentido externo.

⁴² Cfr. *Ibid.* §§14-17.

Trascendental, y aquí en los *Prolegómenos* ha sido dada con la solución de la primera cuestión principal.⁴³

Aquí ha sido muy claro que la sensibilidad es “impresionada” por aquello que, en sí, le es desconocido. El objeto, considerado como cosa en sí, le es, pues, dado a la sensibilidad –la impresiona-, la cual nos suministra (como efecto de tal afectación y de la imposición de las formas puras del espacio y del tiempo) intuiciones empíricas. Si el fenómeno es el objeto de estas intuiciones empíricas, habrá, pues, que considerarlo como objeto-producto, y **no** como objeto-productor. Por ello es que Kant nos dijo en la cita anterior que: los objetos desconocidos, los objetos que impresionan a nuestra sensibilidad, en fin las cosas en sí mismas, son “enteramente diferentes de los fenómenos”.

Resumen de capítulo:

A partir de la afirmación kantiana de que la sensibilidad tiene que ser afectada para suministrar intuiciones, nos hemos preguntado, ¿qué es lo que afecta a nuestra sensibilidad, fenómenos o cosas en sí mismas? Nos hemos respondido que no pueden ser fenómenos, pues los fenómenos son objetos de intuición empírica, y la intuición empírica no es posible sin que la sensibilidad sea afectada. Es decir, los fenómenos son sólo posibles si la sensibilidad es afectada por algo que no es fenómeno, sino cosa en sí.

⁴³ *Ibid.* Tercera parte. §36. numeración canónica: 317-318. Las **negritas** son mías. El texto original es el siguiente: “*Wie ist die Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen: wie ist Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: Vermittelt der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigentümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst in der transscendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfragen gegeben worden.*” Los énfasis con **negritas** y subrayado son hechos por mí.

Capítulo III. La relación sujeto-objeto según la *Analítica Trascendental*.

En el presente capítulo intentaremos examinar la *Analítica trascendental* para exponer algunas propuestas hechas por Kant en esta sección con respecto al tema que nos ha ocupado en los anteriores capítulos.

En la *Analítica* hay dos términos cruciales para dar un nuevo enfoque al problema de las cosas en sí mismas. Se trata de “objeto trascendental” y de “nómeno”. En el apartado 3.4, de este capítulo, expondremos lo que nos parece la manera más apropiada de entender a Kant en su uso de estos términos.

A nuestro juicio, los dos términos mencionados requieren, para su comprensión, que el lector –y, por supuesto, el que escribe- tenga claros algunos otros aspectos de la *Analítica*: la teoría de la síntesis, la concepción kantiana de la unidad trascendental de apercepción (sin las cuales no se podría entender una de las acepciones de “objeto trascendental”), la estrategia argumentativa kantiana consistente en un “deducción trascendental”, la limitación del entendimiento a su uso empírico (punto, este último, que constituye el contexto de la propuesta kantiana con respecto a los “nómenos”), etc. Los tres primeros apartados de este capítulo intentarán dar al menos un esbozo de estos temas y problemas. Quizá el lector considere que estos problemas no están relacionados *directamente* con el problema central de nuestra tesis. Tendría –el lector- en cierto sentido razón. Por ello remitimos al apartado 3.4 a quien busque el tratamiento frontal con el problema de las cosas en sí mismas. Por nuestra parte, hemos de reconocer que nos cuesta trabajo hablar de las posturas kantianas con respecto a los *nómenos en sentido positivo* y *en sentido negativo*, o de *objeto trascendental* sin al menos dar cuenta de los aspectos de la *Analítica* antes mencionados –y esto, quizá, hable a favor de la inclusión de los primeros tres apartados de este capítulo.

3.1. ¿Qué entiende Kant por *Lógica trascendental*?

La sección llamada *Analítica trascendental* forma parte de una de las grandes divisiones de la obra que ahora estudiamos. Esa gran división se llama *Lógica trascendental* y se divide en *Analítica trascendental* y *Dialéctica trascendental*. Antes de adentrarnos en la parte analítica y la dialéctica de la lógica kantiana, exploremos lo que Kant entiende por *Lógica trascendental* a fin de definir el campo de investigación.

¿Por qué el discurso trascendental sobre el entendimiento ha de ser una “Lógica”? y ¿por qué el discurso sobre las reglas del entendimiento ha de ser “trascendental”?

Para Kant, el entendimiento es una facultad de nuestro psiquismo que produce, espontáneamente, representaciones. La espontaneidad <*Spontaneität*> reside en esa ordenación de la multiplicidad que nos viene *dada* a través de la sensibilidad. Esta ordenación sólo la puede llevar a cabo el entendimiento gracias a otro tipo de representaciones que no son las intuiciones: estas representaciones se llaman “conceptos”. El entendimiento, dice Kant, es la facultad de los conceptos.

La ciencia que estudia las reglas y las relaciones que han de seguirse entre los conceptos cuando éstos se encuentran en oraciones y argumentaciones la llamamos, no sólo con Kant sino tradicionalmente, “Lógica”. Si los conceptos son producto del entendimiento, y lo que a Kant le interesa ahora es el entendimiento y sus conceptos, así como las relaciones entre éstos, entonces entendemos por qué Kant llama a su investigación trascendental sobre el entendimiento una “Lógica”.

No obstante, la Lógica que nos plantea aquí Kant es un discurso muy diferente a esa Lógica que Kant denomina *Lógica general pura*, y que también conocemos tradicionalmente con el nombre de Lógica Formal. Si ambas tienen en común el ser estudios de los conceptos del entendimiento, entonces ¿cuál es la diferencia entre ambas?

La *Lógica formal pura* es una ciencia que versa sobre las reglas absolutamente necesarias del pensamiento, las leyes que rigen las relaciones entre los conceptos. Es aquella ciencia que nos enseña el principio de identidad y las reglas de inferencia. Es *a priori*, lo cual quiere decir que no toma elementos empíricos y que sus leyes y principios valen, como condición universal y necesaria de su posibilidad, para todo juicio de conocimiento. “Todo en ella es enteramente

cierto *a priori*⁴⁴, lo cual quiere decir que es *pura*. Es una *Lógica general* porque hace abstracción de todo contenido del pensar, así como de la diversidad de sus objetos. Pero, sobre todo, esta *Lógica* no toma en cuenta el origen de sus conceptos. “Sólo trata de la forma intelectual asignable a las representaciones, sea cual sea el origen de éstas.”⁴⁵ Muestra el canon del entendimiento y la razón. Es, según Kant, una ciencia demostrada.

La *Lógica trascendental* kantiana comparte con la *Lógica general pura* el ser también *pura*, es decir, totalmente *a priori*. Pero hay que distinguir:

No todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (lo que equivale a la posibilidad del conocimiento o al uso de éste *a priori*), sino sólo aquel mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleadas puramente *a priori* y cómo lo son.⁴⁶

Es decir, la *Lógica trascendental* sí toma en cuenta el origen de sus representaciones. Y esas representaciones, cuyo papel en el complejo acto del conocimiento la *Lógica* kantiana ha de precisar, serán aquellos “[...]conceptos que se refieran *a priori* a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino simplemente en cuanto actos del entendimiento puro –actos que son, por tanto, conceptos pero de origen no empírico ni estético.”⁴⁷

Queda, pues, expresada la distinción entre ambas *Lógicas*: ambas se ocupan de las leyes del entendimiento, si bien una (la *trascendental*) versa sólo sobre las leyes (sobre los conceptos y principios) que se refieren a los objetos de forma *a priori*, mientras que la otra (la *general pura*) versa sobre los conceptos en general, sin distinción del contenido ni del origen de esos conceptos. No obstante, debe tenerse en cuenta que la *Lógica trascendental* siempre sigue las reglas de la *general pura* pues, según nuestro filósofo, cualquier juicio que vaya en contra de ella pierde sentido y hace que el entendimiento se contradiga a sí mismo.⁴⁸

⁴⁴ A54:B78.

⁴⁵ A56:B80.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ A57:B81.

⁴⁸ Cfr. B134 y A150-153; B189-192

3.2 El entendimiento, la facultad que determina según la unidad.

Los seres humanos tenemos psiquismo <Gemüt>. Con él, entre otras cosas, hacemos ciencia: conocemos. Éste es un hecho del que parte Kant, quien en la *Crítica* tiene siempre en cuenta “[...]la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber, la *matemática pura* y la *ciencia general de la naturaleza* [...]”⁴⁹, y quien en los *Prolegómenos* califica de “indiscutido”⁵⁰ al conocimiento sintético *a priori* que nos proporcionan estas ciencias. El conocimiento, pues, es real para nuestro filósofo; de lo que se trata es de explicar racionalmente las condiciones que hacen posible este conocimiento.

El conocimiento, según hemos repetido, requiere dos facultades, en cuya unión consiste el acto del conocer mismo: esas facultades son la sensibilidad y el entendimiento. Acerca del papel que juega la sensibilidad en este acto; acerca de lo que con ella y en ella tiene que pasar para que el conocimiento sea posible, hemos hablado ya en el capítulo anterior. Allí hemos establecido –siempre basándonos en los textos– que la sensibilidad debe ser afectada por las cosas en sí mismas para que, a partir de esa afectación, como *producto* de esa afectación, las intuiciones sean posibles.

Pero las intuiciones solas son, como dice Kant, ciegas. Es decir, necesitan de los conceptos para que entre ambas representaciones lleven a cabo el acto cognoscitivo. La sensibilidad, no obstante, es una facultad receptiva, *siente*; no *piensa* –por sí misma– lo que siente porque *pensar* es representarnos un objeto *mediante* conceptos, y la sensibilidad es una facultad que suministra sólo representaciones *inmediatas*.⁵¹

La sensibilidad es una facultad en cierto sentido *pasiva*, porque tiene que ser afectada para producir su peculiar tipo de representaciones. Es sólo “en cierto sentido” pasiva porque también debemos reconocer que no presenta ante el sujeto cognoscente aquello que la afecta tal y como esa cosa es, sino que la sensibilidad impone su *forma*, de tal manera que lo que muestra es lo que la afecta, pero tal y como puede aparecérsenos. El entendimiento es, por su parte, una facultad enteramente activa. Su tipo propio de representaciones, los conceptos, son en realidad “funciones” que realiza esta facultad de manera “espontánea”.

⁴⁹ B128

⁵⁰ *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. §5. pp. (numeración canónica de la academia prusiana) 274-275, página de nuestra edición: 34.

⁵¹ Si bien, como hemos visto, esto no quiere decir que la representación inmediata (relación directa con el objeto) no sea el *producto* de una *mediación* que está más allá del ámbito de las representaciones.

Todas las intuiciones, en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común. Los conceptos se fundan, pues, en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles lo hacen en la receptividad de las impresiones.⁵²

Si bien las intuiciones son representaciones de aquello que afecta al psiquismo, los conceptos, al tener que referirse siempre a esas intuiciones –con el objetivo de no ser conceptos vacíos-, son siempre la representación de la representación: el conocimiento por conceptos, el propio del humano, es un conocimiento *mediato*.

Esta unión entre intuiciones y conceptos se da, según Kant –como dijimos-, en los juicios⁵³. En ellos, en efecto, adjudicamos a algo –i. e. a un objeto dado o dable en la intuición- una propiedad; esa propiedad es expresada por el concepto, el cual se une a la intuición.

Un juicio de conocimiento para Kant es, por ejemplo, “Este cuerpo es pesado”. Aquí se da la unión, mediante la partícula “es”, entre algo –este cuerpo-, y una propiedad que se le predica. El cuerpo del que se habla en esta proposición es dado en la intuición o, al menos, es *dable* en la intuición, porque debe cumplir con el requisito de *poder* ser dado ya sea en el espacio, ya en el tiempo (no es necesario, pues, que se presente en este tiempo y en este espacio determinados – en esta precisa intuición presente-, sino que *pueda* ser dado en la intuición de acuerdo con las formas de la sensibilidad). Ahora bien, de ese “cuerpo” se está diciendo, en nuestro juicio, que es pesado. La “pesadez” o “pesantez” es propiamente el concepto determinante de este juicio. “Cuerpo” es también un concepto, pero en este juicio designa aquello que será determinado, designa una intuición real o posible. Si nuestro juicio fuera “Este objeto es un cuerpo”, el concepto de “cuerpo” sería el concepto determinante que, desde el entendimiento, estaría señalando una propiedad de “este objeto” de la intuición; señalamiento llevado a cabo gracias a la partícula “es” de la proposición. Pero en el juicio “Este cuerpo es pesado” la propiedad determinante que se adjudica al objeto de la intuición mediante la partícula “es”, es la propiedad de *ser pesado*. De ahí que Kant diga que “en todo juicio hay un concepto válido para otras muchas representaciones y, entre éstas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto.”⁵⁴ Así, en nuestro ejemplo de juicio la propiedad expresada por el concepto de la pesadez puede ser adjudicada a otros cuerpos, a otros objetos; no obstante, en

⁵² A68:B93.

⁵³ *ibidem*

⁵⁴ A68:B93.

nuestro juicio se está refiriendo a un objeto determinado. La representación del cuerpo sería la que se refiere inmediatamente al objeto ahora determinado. Y es lo mismo con todos los juicios en los que se predique una propiedad a un objeto de la intuición; es decir, sucede lo mismo con todo juicio de conocimiento.

Según esto, todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer al objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra *superior*, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo. Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento puede representarse como una facultad de juzgar, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar; pensar es conocer mediante conceptos.⁵⁵

Señalar las propiedades <*Eigenschaften*> de un objeto es decir lo que a ese objeto le es propio <*eigen*>. Por eso, en el juicio de conocimiento (aquél que señala propiedades en el objeto) el predicado le es adjudicado al objeto –expresado éste último por el sujeto gramatical. Ahora bien, señalar lo que a un objeto le es propio es decir lo que le pertenece a un objeto y, con ello, limitarlo, ponerle límites. Si en la experiencia procediéramos sin distinguir los objetos con los que nos encontramos, las consecuencias serían desastrosas. En lo que al conocimiento se refiere, ¿podríamos establecer un discurso científico acerca del planeta Tierra, por ejemplo, si no diferenciáramos entre sus propiedades y las propiedades del Sol? Es claro que no podríamos. Por ello, al señalar las propiedades –*mediante* conceptos- de un objeto, establecemos dónde termina ese objeto y dónde comienza otro. Conocer es, para Kant, de-terminar. La partícula oracional que en el juicio señala esas propiedades del objeto es la partícula “es”. Esta partícula, pues, y según la precisión del juicio, es empleada para adjudicarle al objeto aquello –la propiedad- que hace que este objeto sea el objeto que es y no otro. Conocer es de-finir.

Ahora bien, en esta fundamentación del conocimiento, Kant no hablará de todos los juicios cognoscitivos que existen, lo cual sería una tarea interminable. Su discurso trascendental se referirá sólo a aquellas funciones del entendimiento que sean la condición universal y necesaria de todos los demás conocimientos posibles; es decir, a Kant le interesan sólo los elementos *a priori* del conocimiento. Kant cree, por ello, que su trabajo de investigación está bien especificado. En efecto, esas funciones *a priori* del entendimiento constituyen tan sólo la forma –condición formal- de toda otra función:

⁵⁵ A69; B94.

Si hacemos abstracción de todo contenido de un juicio y atendemos tan sólo a su simple forma intelectual, descubrimos que la función del pensamiento, dentro del juicio, puede reducirse a cuatro títulos, cada uno de los cuales incluye tres momentos.⁵⁶

De ahí la tabla de los juicios, los cuales pueden expresar:

1. *Cantidad*: que incluye los juicios universales, los particulares y los singulares.
2. *Cualidad*: que incluye los afirmativos, los negativos y los infinitos.
3. *Relación*: que incluye los categóricos, los hipotéticos y los disyuntivos.
4. *Modalidad*: que incluye los problemáticos, los asertóricos y los apodícticos.

Según Kant, a realizar al menos una de las doce funciones expresadas en esta tabla es a lo que se reduce, en cuanto a la forma, todo juicio. Pero anteriormente a todo juicio de conocimiento se encuentran los conceptos puros *conforme a los cuales* el juicio es llevado a cabo. Estos conceptos puros son llamados “*categorías*” por nuestro filósofo, y están dispuestos de acuerdo con las mismas funciones –pues son las funciones *puras* más elementales de nuestro entendimiento- de acuerdo con las cuales lo están los juicios.

Así, las categorías son:

1. de la *Cantidad*: unidad, pluralidad, totalidad.
2. de la *Cualidad*: realidad, negación, limitación.
3. de la *Relación*: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad.
4. de la *Modalidad*: posibilidad-imposibilidad, existencia – no existencia, necesidad-contingencia.

Pero el hecho de que los juicios se basen en los conceptos puros del entendimiento necesita una explicación más profunda y, de hecho, de eso es de lo que se ocupa la así llamada *Analítica trascendental*.

Pasemos primero al concepto de *síntesis*, que es, tal vez, el más importante para entender la teoría kantiana del conocimiento.

Kant ha partido de lo dado en la sensibilidad, según hemos visto. Pero, ¿qué es lo que se nos da en la sensibilidad? Kant observa que lo dado a los sentidos es una *variedad*, una *diversidad*. Según la *Estética trascendental* esta variedad tiene una *forma* o condición de posibilidad de esa variedad: por muy diverso que pueda ser lo dado en la sensibilidad, debe estar ya sea en el

⁵⁶ A70:95.

espacio y en el tiempo, ya en el tiempo solamente. Pero hasta este nivel no tenemos todavía conocimiento, porque esas formas le son propias a la sensibilidad como facultad independiente de nuestro psiquismo, sin intervención aún necesaria de la otra facultad (el entendimiento).⁵⁷ Pero la intervención del entendimiento sí es necesaria para el conocimiento, de manera que *cuando hablamos de conocimiento*, hablamos de una *síntesis* de aquella diversidad dada en el espacio y en el tiempo. Lo dado sigue siendo una multiplicidad,

Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Ese acto lo llamo *síntesis*.

Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento. Semejante *síntesis* es *pura* si la variedad no está dada empíricamente, sino *a priori* (como la variedad en el espacio y en el tiempo). Antes de cualquier análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que estar ya dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente *en lo tocante a su contenido*.⁵⁸

El que tal o cual cosa, tal o cual variedad, nos sea dada, esto sólo lo sabemos empíricamente. Pero el que esa variedad, para ser objeto de nuestro conocimiento, tenga *necesariamente* que encontrarse en el espacio y en el tiempo, eso lo sabemos *a priori*. Ahora bien, esto constituye una *síntesis* porque estamos reuniendo una variedad de representaciones –la multiplicidad dada–, en un único conocimiento, pues la multiplicidad es localizable en el espacio y en el tiempo. Pero esta localización de las cosas, esta posibilidad de situar un objeto en algún punto del espacio o del tiempo, sólo se necesita para *conocer* las cosas, no para intuir las. Para esto último, en efecto, nos contentaríamos con *sentir* una variedad; *determinar* la variedad –al menos potencialmente– en un punto de la sucesión temporal o *en* un punto de la extensión espacial, presupone un acto de *síntesis*. Y por ello entran en acción el entendimiento y sus conceptos puros. Por ello Kant dice que:

⁵⁷ Esto no implica, por supuesto, que Kant considere que las facultades actúan independientemente en el conocimiento. En este acto interviene siempre el entendimiento en la sensibilidad – eso es lo que Kant trata de mostrarnos en la Deducción trascendental de las Categorías-. Pero si Kant habla de una *síntesis* llevada a cabo por las distintas facultades es por que es posible distinguir (analizar) el aporte que cada facultad hace para que el acto cognoscitivo se lleve a cabo. Strawson comparte nuestra opinión: "La doctrina de la *síntesis* descansa firmemente en la distinción de las facultades. Lo que es dado solamente en la sensibilidad, en la mera receptividad, es una cosa; lo que se hace a partir de ello por el entendimiento, la facultad activa, con la ayuda de su no menos activo lugarteniente, la imaginación (la mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento), es completamente otra cosa." *The Bounds of sense*. p. 97.

⁵⁸ A77;B102-103.

La síntesis pura, en su representación general, nos proporciona el concepto del entendimiento. Entiendo por tal síntesis la que se basa en un principio de unidad sintética *a priori*.⁵⁹

Ésta es, de hecho, la tesis fundamental de toda la *Analítica trascendental* y ha de necesitar una explicación y una “prueba”, a la cual llama Kant *deducción*. En efecto, decir que los objetos dados deben conformarse a ese principio de unidad sintética –que, como veremos, es el entendimiento mismo- y con los conceptos puros (las reglas necesarias de esa unidad –las categorías-); decir lo anterior no puede derivarse de principios más elevados, pues éste es el principio más elevado de todo el conocimiento humano⁶⁰. No obstante, Kant ha de emprender una demostración del derecho (*quid juri*) que este principio tiene sobre toda experiencia cognoscitiva posible. Esta *deducción trascendental* intentará mostrar que *es necesario* establecer ciertas condiciones que hacen posible el conocimiento. Es decir, nos hará ver que sólo a través de esas condiciones es que podemos conocer objetos, y –a la inversa- que *no podemos conocer sin esas condiciones*. Así, esas condiciones recibirán su validez objetiva.⁶¹

Las categorías son conceptos mediante los cuales *toda* intuición posible es considerada como determinada en relación con una de las funciones lógicas del juzgar⁶² –estas funciones elementales, como vimos, se dividen en cuatro grupos, siendo en total doce. Esto implica la determinación de una facultad –la sensibilidad- por otra –el entendimiento; de ahí que la *deducción* proceda señalando la síntesis que la imaginación realiza sobre la sensibilidad siguiendo las reglas dictadas desde el entendimiento: cuando se muestre la necesidad de esta síntesis –cuando se demuestre que sólo a partir de ella la experiencia es posible-, la deducción habrá sido consumada con éxito.

Ahora bien, las categorías son los conceptos puros *del entendimiento*, de modo que el hecho de que toda intuición haya de ser sometida a esa unidad que es el entendimiento permitirá deducir el *derecho* de esas categorías con respecto a todo fenómeno. A la unidad que constituye

⁵⁹ A78; B104.

⁶⁰ Según lo dicho en A158; B197: “Por consiguiente, el principio supremo de todos los juicios sintéticos consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición.”

⁶¹ A93; B126: “La validez objetiva de las categorías como conceptos *a priori* residirá, pues, en el hecho de que sólo gracias a ellas sea posibles la experiencia (por lo que hace a la forma de pensar). En efecto, en tal caso se refieren, de modo necesario y *a priori* a objetos de la experiencia porque sólo a través de ellas es posible pensar algún objeto de la experiencia.”

⁶² Cfr. B128.

el entendimiento Kant la llama *unidad trascendental de apercepción*⁶³ o *apercepción pura originaria*⁶⁴, y es el concepto más elevado de su teoría filosófica sobre el conocimiento:

La unidad sintética de apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo.⁶⁵

Y si es cierto que esta facultad es la más elemental para el conocimiento, entonces debe Kant ahora mostrarnos cómo es que está presente de manera necesaria como condición de posibilidad de las otras dos facultades –sensibilidad e imaginación– en tanto que facultades cognoscitivas.

En cuanto a la sensibilidad, la propuesta kantiana es la siguiente. Toda variedad que nos es dada en la intuición debe ser *una* variedad (si es que queremos *conocer* esa variedad). Digamos que el hecho de ser una *variedad*, no impide que esa variedad sea *una*:

En efecto, *en cuanto contenida en un instante del tiempo*, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta.⁶⁶

Así, pues, por lo que respecta a la intuición, tenemos, sí, una variedad, pero una variedad *contenida en una* sola representación. Desde el momento en que hablamos de representaciones, hablamos de representaciones para un sujeto –en esto se insiste, sobre todo, en la segunda versión de la Deducción trascendental (como veremos en seguida). Por el momento, hagamos énfasis en que cualquier variedad identificable o localizable en el tiempo, tiene que ser una unidad, pues de no serlo no sería una posible representación, una intuición posible. Ahora bien, la unidad de la variedad implica que esa variedad ha sido *combinada* o, como también diría Kant, se ha ejercido sobre ella una *síntesis*.

Pero la combinación (*conjunctio*) de una variedad en general nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos ni, por consiguiente, estar ya contenida simultáneamente, en la forma pura de la intuición sensible.⁶⁷

⁶³ A 108.

⁶⁴ B 132.

⁶⁵ B 134. No es casual, a mi juicio, que el pasaje anterior nos diga que la apercepción pura sea una facultad y un concepto a la vez; de hecho, al ser una facultad es un concepto, y viceversa. En efecto, concepto <Begriff>, en Kant, es la representación determinante, la representación legisladora. Si los objetos se rigen por los conceptos, ello quiere decir que el concepto constituye un poder sobre ellos. “Poder” se dice, entre otras posibilidades, *Kraft* en alemán; la misma palabra es utilizada por el königsbergiano, en ocasiones, para decir “facultad”.

⁶⁶ A 99: <Denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anders, als absolute Einheit sein>.

⁶⁷ B 129-130.

De manera que esta *deducción* nos lleva necesariamente hacia la acción propia de otra facultad; una facultad que se encargue de esta combinación <Verbindung>, de esta síntesis <Synthesis>. Llegamos, así, a la facultad de la imaginación:

[...]la imaginación es una facultad <Vermögen> que determina *a priori* la sensibilidad; la síntesis de las intuiciones efectuada por esa facultad tiene que ser una síntesis trascendental de la *imaginación de acuerdo con las categorías*. Tal síntesis constituye una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento, a la vez, de todas las demás) a objetos de una intuición posible para nosotros.⁶⁸

La imaginación es, pues, una facultad que actúa sobre la sensibilidad, pero que esta acción la realiza, digámoslo así, obedeciendo al entendimiento porque es él quien le da las reglas – categorías⁶⁹– conforme a las cuales esa síntesis ha de realizarse. Por ello, en algún lugar (A78;B103) se nos dijo que, en realidad, la síntesis es “una función anímica ciega”. Y es ciega esta función porque en ella misma no está la regla que la guía, sino que está en el entendimiento.

Pero lo anterior constituye –según Kant– la deducción tanto del entendimiento como de sus categorías. En efecto, Kant nos ha mostrado ya el derecho que esa unidad –unidad trascendental de autoconciencia– y sus funciones lógicas más elementales tienen sobre toda intuición cognoscible, determinable. Y cabe destacar que esa unidad trascendental de apercepción “no es la categoría de unidad”⁷⁰, sino que es la unidad que hace posibles todas las categorías. Por ello, según hemos hecho notar, esa unidad es el concepto más elevado del entendimiento humano.

Una larga pero indispensable cita nos hará notar la necesaria relación de la sensibilidad –y su producto, las intuiciones– con esa unidad:

El *Yo pienso* <Ich denke> tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria* ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de apercepción

⁶⁸ B152.

⁶⁹ Y todo concepto, según Kant (A106), es esencialmente regla; mucho más lo es una categoría.

⁷⁰ B131.

la unidad trascendental de autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella.⁷¹

La cita anterior es contundente. Cada intuición debe ser *mi* intuición, lo cual nos remite a una unidad de apercepción. Pero si esta unidad es, como dice nuestro pasaje, *la misma en cada conciencia*, entonces a lo que nos remite es a una apercepción trascendental pura: al entendimiento mismo como facultad universal en todo sujeto –ya hemos visto que la apercepción trascendental originaria “es el entendimiento mismo”.

Por medio de la deducción hemos llegado a la universalidad del entendimiento y de sus categorías. Esto nos llevará a algunas consideraciones sobre lo que es la validez objetiva en los juicios del entendimiento. Pero para ello, debemos pasar de la deducción de los conceptos puros a las condiciones de la aplicación de éstos en los juicios. En efecto, los conceptos puros quedan vacíos sin su aplicación a las intuiciones, a objetos de la experiencia posible. Esta aplicación, hemos visto, se da sólo en los juicios de conocimiento; y la investigación trascendental que trate de las condiciones de esta aplicación se llamará *Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*.

Con respecto al *Esquematismo* debemos recordar que en esta sección Kant deduce que la facultad intermedia llamada *imaginación pura* tiene un tipo propio de representaciones: los esquemas. Son los esquemas los que hacen posible la subsunción de las intuiciones bajo los conceptos. Intuiciones y conceptos son hetero-géneos, tienen distintos orígenes: unas vienen de la sensibilidad mientras que otros vienen del entendimiento. Para que la subsunción se dé debe darse también la homogeneidad entre ambas representaciones⁷², de manera que hace falta un término medio entre intuiciones y conceptos. Pero ese término medio debe cumplir el requisito de ser homogéneo tanto con respecto a las intuiciones como con respecto a las categorías. El esquema juega este papel intermedio: es la *determinación trascendental del tiempo*. Es homogéneo con respecto a la categoría por que tal esquema *sigue la regla a priori* que es la categoría misma; la categoría es la regla de la síntesis y el esquema es la síntesis misma: “[...] una determinación trascendental del tiempo guarda homogeneidad con la *categoría* (que

⁷¹ B132.

⁷² A137; B 176.

constituye la unidad de esa determinación) en la medida en que es *universal* y en que está basada en una regla *a priori*.”⁷³

Pero el esquema es homogéneo también con respecto a las intuiciones de la sensibilidad: homogéneo “[...] con el *fenómeno* en la medida en que el tiempo de halla contenido en toda representación empírica de la diversidad.”⁷⁴

Pero con respecto a toda representación (empírica de la diversidad) se ha dicho que el “yo pienso” debe *poder* acompañarla. Es decir, el tiempo del que se nos habla aquí es el tiempo del que ya sabemos que está determinado por la unidad sintética de apercepción. Si para Kant intuiciones y esquemas son *homogéneos* es por que Kant tiene ya establecido que el tiempo es *determinable*. De otra manera no se entendería que el hecho de que “el tiempo se halla incluido en toda representación empírica” fuese suficiente para establecer la homogeneidad entre el tiempo (intuición), la síntesis (el esquema) y la regla de síntesis (la categoría). La Deducción Transcendental se ha encargado de establecer el nexo entre la sensibilidad y el entendimiento, y nos ha hecho notar que cuando decimos “representación” debemos pensar en la unidad sintética de apercepción como determinando a la sensibilidad y haciendo posible que toda diversidad temporal (de la sensibilidad) pueda ser *unificada*.

Lo único que el *Esquematismo* establece es que esa determinación se lleva a cabo mediante un tercer elemento que viene de la facultad intermedia, la imaginación pura. No se pone en cuestión el que el tiempo sea determinable, por que ya se ha mostrado que el hecho de que lo sea es una condición necesaria del conocimiento, que es real. (El *Esquematismo* es posterior a la *Deducción Transcendental*.) Pero tampoco se nos dice por qué esto es así y no de otra manera, por qué tenemos tanto esquemas como imaginación (así como las demás facultades con sus diferentes tipos de representaciones); responder a una pregunta de este tipo sería establecer las condiciones de posibilidad de aquello que es, ello mismo, condición de posibilidad de la experiencia. Veamos que significación tiene esto para la filosofía kantiana y para lo que de ella nos interesa en la presente investigación.

⁷³ A138; B177.

⁷⁴ *Ibidem*.

3.3 La filosofía trascendental como *deducción*.

Hemos llegado a un punto en el cual debemos ya darle forma a todo lo que Kant nos ha dicho, tanto acerca del entendimiento como acerca de las otras facultades, así como de sus respectivas funciones.

El *Esquematismo* nos ha hablado de una *determinación trascendental de la sensibilidad* y nos la ha planteado como necesaria para que los juicios de conocimiento puedan hacerse. ¿Qué es lo que, en el fondo, se nos está diciendo aquí?: que la sensibilidad está determinada por el entendimiento, y que esta determinación se hace *con* la imaginación.

Si nosotros preguntáramos a Kant, ¿por qué establece usted esta relación entre la sensibilidad y el entendimiento *vía* la imaginación?, nuestro filósofo nos respondería: Porque sólo así es posible explicarnos el conocimiento puro. Kant proseguiría: dado que el conocimiento puro *a priori* es real, y dado que sólo postulando esta relación es posible explicarlo; por ello, sostengo que esa relación se da entre las facultades cognoscitivas.

Si ponemos atención, el procedimiento es el mismo que en la deducción de las categorías y de la apercepción pura como única facultad que las hace posibles. Sólo hablando de la síntesis de la imaginación y de los conceptos que dan las reglas a esa síntesis, es como pudo Kant explicar el hecho de que la variedad dada en la intuición sea conocida.

El resultado de su deducción es, al parecer, tan real para Kant como lo es el conocimiento *a priori* mismo. Para nuestro filósofo se trata de *descubrir* esos conceptos: el capítulo I de la *Análítica de los conceptos* se llama “Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento.”

Pero la *deducción* no sólo se ha llevado a cabo en el *Esquematismo* y en la sección que Kant llama *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*. Según palabras del propio Kant, la *deducción trascendental* también se llevó a cabo en la propia *Estética trascendental*: “Anteriormente hemos perseguido los conceptos de espacio y tiempo hasta sus fuentes mediante una deducción trascendental, así como hemos esclarecido y concretado su validez objetiva *a priori*.”⁷⁵

⁷⁵ A87; B119-1120.

De manera que se ha llegado a establecer que *sólo* podemos explicarnos objetos de intuición *si* presuponemos intuiciones puras como condición de posibilidad de todas las demás intuiciones. Además, a través de esta deducción, como se nos hace notar en esta última cita, se ha “esclarecido y concretado” la validez objetiva *a priori* de aquellas formas puras sensibles.

Con todo lo anterior, tan sólo quiero hacer notar que el procedimiento demostrativo kantiano, *en toda esta parte de la Crítica*, ha sido la deducción trascendental.⁷⁶

Aquí nos encontramos con una limitación que se ha impuesto a sí misma la filosofía de Kant: en efecto, ella sólo puede decir cuál es el derecho que tales representaciones o –como se hará más adelante- tales principios tienen sobre la experiencia. El derecho que lo *a priori* tiene sobre nuestro conocer es que si no lo pensamos como condición de posibilidad de ese conocer, entonces no podemos explicarnos de ningún otro modo la experiencia como algo que no es fantasmagoría.

Pero la filosofía trascendental no puede, por ningún medio, respondernos a la pregunta: ¿por qué el entendimiento tiene ese derecho para legislar a la sensibilidad? Hay un derecho, y Kant lo establece en su deducción; esa deducción fue una fundamentación del conocimiento *a priori* – universal y necesario- a partir de las condiciones trascendentales, pues para Kant “toda necesidad se basa <liegt> siempre en una condición trascendental.”⁷⁷

Pero lo que no ha hecho Kant –pues no puede, ni *debe* hacerlo, según su actitud filosófica- es establecer las condiciones de posibilidad de las condiciones mismas de posibilidad del conocimiento. No nos puede decir *por qué* la sensibilidad es legislada por el entendimiento; sólo nos puede decir *que* la sensibilidad es legislada por el entendimiento, y que no podemos pensar las cosas de otro modo.

Para Kant es particularmente importante “probar” que no se puede tener la experiencia que de hecho se tiene sin estas condiciones. Nuestra pretensión de conocimiento *a priori* ha sido puesta en duda por el escéptico (al menos en las variedades que Kant toma ahora en cuenta:

⁷⁶ En realidad, este procedimiento lo encontramos a lo largo de toda la *Crítica*. Por eso dice Dieter Henrich que “la primera *Crítica* íntegra, así como la manera en que Kant presenta su teoría como un todo, fueron profundamente afectados por la decisión de adoptar procedimientos jurídicos como paradigma metodológicos.” La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera *Crítica*. En Isabel Cabrera (comp.) *Argumentos trascendentales*. (vid. Bibliografía).

⁷⁷ A106.

Descartes, Hume, Berkeley). Nuestra pretensión –se objeta- no es legítima. Así, pues, Kant intenta dar “la justificación de nuestras pretensiones con respecto al conocimiento *a priori*.”⁷⁸

La *Analítica trascendental* consiste en descomponer el conocimiento *a priori* mismo⁷⁹ para, a partir de esa descomposición –análisis-, *deducir* las condiciones trascendentales de ese conocimiento. Si se demuestra –como se ha hecho- que sólo a través de esas condiciones es pensable el conocimiento, entonces esa deducción es, según palabras de Kant, suficiente <*hinreichende Deduktion*>⁸⁰

Por ello dice Kant que “[...] no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee –y que consiste en realizar *a priori* la unidad de apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías- 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”⁸¹.

Y Kant no puede decir *por qué* las condiciones son éstas y no otras, *por qué* es el entendimiento el que legisla a la sensibilidad; Kant no puede hablar de esto, digo, porque, según él, aquello que hace posible esta legislación nos es completamente desconocido. En efecto, se ha dicho que el entendimiento y la sensibilidad, los dos troncos del conocimiento humano, “[...] proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros.”⁸²

Lo desconocido para nosotros es, en Kant, aquello que las cosas son en sí mismas. La filosofía trascendental puede hablar acerca de las cosas en sí mismas y puede pensarlas, aunque no puede *conocerlas*. Dado que –como veremos- podemos considerar “en sí” tanto a las cosas como al sujeto que conoce a los fenómenos, la determinación de estos elementos (en tanto se los considera en sí) es imposible para nosotros: con respecto al sujeto, sabemos (analíticamente) sólo *que* tenemos tales y tales condiciones, pero no sabemos *por qué* las tenemos, *por qué* esas y no otras (saber lo cual implicaría determinar lo que es en sí). Con respecto a las cosas en sí, sabemos que “afectan” a la sensibilidad y que ello da lugar al fenómeno. Pero esto tampoco –según Kant- es determinar cognoscitivamente a esas cosas. Por lo que toca a los elementos *a priori* que el entendimiento aporta al acto cognoscitivo, veremos en el siguiente apartado que

⁷⁸ Henrich, Dieter. *Op. cit.* p. 408.

⁷⁹ A64;B89.

⁸⁰ A96-97.

⁸¹ B145-146.

Kant considera que la unidad y la objetividad de la experiencia son posibles sin la determinación de las cosas en sí mismas, lo cual no impide sino que presupone *cierto* tipo de referencia a algo que es el objeto de las representaciones y que no es fenoménico: el objeto trascendental.

3.4. La autoconciencia trascendental, el objeto trascendental y la unidad de la experiencia.

Hemos llegado ahora al momento de intentar establecer claramente lo que la *Análítica trascendental* entiende por “objeto” y la relación que éste tiene con el sujeto. Kant es explícito al respecto.

Vayamos primeramente a un pasaje de la primera versión de la deducción kantiana de las categorías. Allí, el filósofo de Königsberg toca frontalmente el tema, de manera que lo que le interesa es poner en claro lo que es un “objeto del conocimiento”. Sugiero que leamos la siguiente cita tratando de distinguir lo que Kant dice acerca del *objeto* y lo que dice acerca del *concepto* de ese objeto:

Ahora podremos ya precisar mejor nuestro **concepto** de *objeto* en general. Todas las representaciones tienen, en cuanto tales, su objeto propio y pueden, a su vez, ser objeto de otras representaciones. Los fenómenos son los únicos objetos que se nos pueden dar inmediatamente y lo que en ellos hace referencia inmediata al objeto se llama intuición. Pero tales fenómenos no son cosas en sí mismas, sino meras **representaciones que**, a su vez, **poseen su propio objeto**, un **objeto que** ya no puede ser intuido por nosotros y que, consiguientemente, **puede llamarse** no empírico, es decir, **trascendental =X**. El **concepto** puro de ese objeto trascendental (que, de hecho, es idéntico en todos nuestros conocimientos, =X) es lo que pone en relación todos nuestros conocimientos empíricos con un **objeto**, es decir, lo que les puede suministrar realidad objetiva. Este **concepto** no puede contener una intuición determinada y no afectará, por tanto, más que a la unidad que forzosamente tiene que haber entre la diversidad de un conocimiento, **siempre que tal diversidad haga referencia a un objeto**. Pero tal **referencia** <Beziehung> no es más que la necesaria unidad de conciencia y también, consiguientemente, de síntesis de lo diverso mediante la función que realiza el psiquismo.⁸³

Las representaciones son representaciones de algo: “poseen” su objeto. Cuando la representación es una intuición, entonces la referencia a ese objeto es (en cierto sentido) inmediata porque nos representamos directamente, no al objeto mismo, pero sí al *producto* que ese objeto y nuestra sensibilidad nos han suministrado. La mediación viene cuando la representación se refiere a otra representación: caso que se da cuando los conceptos se refieren a

⁸² A15:B29.

⁸³ A108-109. Los énfasis hechos con **negritas** son míos.

Falta página

N° 52

con respecto a las cosas en sí mismas. Parecería entonces que nuestra anterior interpretación del término kantiano “objeto trascendental” ha errado al decirnos que este objeto es aquello desconocido (en sí) que, según la *Estética*, afecta a la sensibilidad. El siguiente pasaje continúa con la ambigüedad u oscuridad mencionada pero, a nuestro juicio, también nos da las bases para una mejor interpretación:

De hecho, nuestro entendimiento refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a un *algo* como objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, ese algo es sólo el objeto trascendental. Este, a su vez, significa algo =X de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber. Sólo puede servir, como correlato de la unidad de aperccepción, para la unidad de lo diverso en la intuición sensible, unidad mediante la cual el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto. No se puede separar ese objeto trascendental de los datos sensibles, ya que entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado. Consiguientemente, no constituye en sí mismo un objeto de conocimiento, sino la simple representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, **objeto** que es **determinable** por medio de la diversidad de esos fenómenos.

Precisamente por ello no representan las categorías ningún objeto particular, dado sólo al entendimiento, sino que simplemente sirven para **determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general)** mediante lo dado en la sensibilidad, con el fin de que conozcamos así los fenómenos empíricamente bajo los conceptos de objetos.⁸⁶

Podemos decir que, en tanto re-presentaciones (*Vor-stellungen*) y –según hemos visto– en tanto fenómenos, apariciones, manifestaciones (*Erscheinungen*), los referimos a un algo desconocido, a algo en sí, que no es fenómeno ni concepto.

Pero, dado que sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones, y dado que **la X a ellas correspondiente (el objeto)** no es –por ser este objeto **forzosamente distinto de todas nuestras representaciones**– nada para nosotros, queda claro que la unidad necesariamente formada por el objeto sólo puede ser la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de los diverso de las representaciones.⁸⁷

Me parece que en las dos anteriores citas tenemos ya una respuesta explícita, aunque oscura: lo *en sí* (lo que es “forzosamente distinto de las representaciones”) no es nada *para nosotros*. Esto quiere decir que no lo podemos conocer y que, por tanto, tampoco lo podemos determinarlo desde la analítica crítico-trascendental. No obstante, tenemos cierto tipo de objetividad, expresada en los juicios sintéticos *a priori*. El *concepto* de aquello desconocido será lo que dé unidad a nuestras representaciones y esa unidad será, para nosotros, el *criterio* de la objetividad. Esto no quiere decir que el objeto mismo, la realidad última a la que se refieren todas las representaciones, sea un mero concepto. Lo que pasa es que al no ser nada para

⁸⁶ A250-251. **Negritas** puestas por mí.

⁸⁷ A105. **Negritas** y subrayado míos.

nosotros el concepto de ese objeto es *reducido* al concepto de algo en general. Al ser reducido a este concepto es identificado con el concepto correlativo de la síntesis de apercepción o, mejor dicho, con el concepto correlativo de la *unidad* que da la regla a esa síntesis. Es así como tal concepto “*sirve*” de correlato a la apercepción y no es nada más que eso: el concepto de algo (*uno* y el mismo para todos) en general.

Nada de lo anterior implica que debamos pensar que el concepto del objeto trascendental no se refiere a lo en sí, o a las cosas en sí mismas. El objeto trascendental es lo en sí. El *concepto* de ese objeto es la unidad de síntesis, aquello que es *en general* determinado por las categorías, lo que da unidad a la experiencia o, como diría Peter F. Strawson, el “sustituto” <*substitute or surrogate*>⁸⁸ del conocimiento en sí (dado que no conocemos a lo en sí pero la objetividad es un *factum*).

H. J. Paton nos ayuda a comprender mejor lo anterior:

La doctrina crítica debe ser expresada diciendo que el objeto trascendental –en tanto opuesto al objeto empírico o fenoménico– es la cosa-en-sí-misma. No obstante, esto no significa que *conocemos* a las cosas-en-sí-mismas como objetos trascendentales, sea por medio de conceptos empíricos o por medio de las categorías –¡Tal doctrina sería ciertamente a-crítica! Tampoco significa que la cosa-en-sí-misma sea la fuente de la unidad sintética necesaria que para nosotros es la característica esencial y universal de todos nuestros objetos fenoménicos. Al contrario, el punto de Kant es que, dado que la cosa-en-sí-misma es desconocida, la mencionada unidad sintética necesaria no puede ser atribuida al objeto trascendental considerado como una cosa-en-sí-misma. Lo único que realmente *sabemos* sobre los fenómenos cuando decimos que son fenómenos <*appearances*> de un objeto es que poseen unidad sintética necesaria, y esta unidad sintética necesaria debe ser explicada como debida a la naturaleza de nuestra mente. De aquí que nuestro concepto del objeto trascendental deba ser reducido a un concepto de la necesaria unidad sintética que encontramos en los fenómenos; y esta unidad, como hemos visto, está fundada sobre, e incluso es identificada con, la necesaria unidad de conciencia.⁸⁹

Podríamos considerar esto, con Paton mismo, diciendo que el concepto de objeto trascendental tiene un “doble significado”⁹⁰. Uno de ellos la unidad de la síntesis (y por tanto es algo subjetivo), y entonces “objeto trascendental” = “*concepto* de algo en general”⁹¹. El otro significado de este concepto, el otro uso, es el que efectivamente hace referencia a algo desconocido en sí, que no podemos conocer, al que todas las apariencias deben ser referidas como su causa última, pues “parece imposible [y yo añadiría que al menos es completamente

⁸⁸ *Op. cit.* p. 91.

⁸⁹ Paton, H.J. *Kant's metaphysic of experience*. Volume I. p. 424.

⁹⁰ *Ibid.* Vol. II. P. 443.

⁹¹ *Ibid.* p. 444.

incompatible con el pensamiento de Kant (Cfr. A252)] que un fenómeno pueda ser el fenómeno de un fenómeno, y así *ad infinitum*.”⁹²

Si nos olvidáramos del segundo significado del concepto, no entenderíamos cuando Kant nos dice, en A613;B641, que el objeto trascendental es “inescrutable”. Tampoco podríamos entender a Kant cuando dice: “Desconocemos por entero lo que sea la materia en sí misma (en cuanto objeto trascendental).”⁹³

Es en este segundo significado de “objeto trascendental” que hay que entender a Kant cuando nos dice que las cosas en sí mismas son “objetos externos, en sentido trascendental”⁹⁴.

Ahora bien, según Kant, sólo hay una experiencia, a la cual pertenecen todas las percepciones, las cuales, para poder formar parte del conjunto de conocimientos de esa única experiencia, han de conformarse a las leyes *a priori* de la misma⁹⁵. Así como la experiencia es una misma para todas las percepciones⁹⁶, de la misma manera, en todas las conciencias empíricas la apercepción trascendental pura es una y la misma⁹⁷, pues, según hemos visto, se trata del entendimiento mismo como facultad universal en nuestro psiquismo (en el psiquismo de todo sujeto). Pues bien, según Kant –como hemos visto– no sólo la experiencia y la apercepción pura son una para toda experiencia y para toda conciencia empírica posible; en efecto, se nos dijo que también es uno solo y el mismo el *concepto puro del objeto trascendental*⁹⁸: “Es idéntico en todos nuestros conocimientos, =X”.

El entendimiento, en tanto unidad trascendental de autoconciencia, es *uno*. La experiencia es *una*. El concepto de objeto en general –objeto trascendental– es también *uno*. Si recordamos ahora que lo que Kant está tratando de hacer es fundamentar el conocimiento *universal*, entonces entendemos que no podía ser de otra manera. En efecto, tanto del concepto del objeto

⁹² *Ibid.* p. 445. Para terminar por el momento con Paton, hemos de decir que no discordamos con él cuando afirma: “Hay una dificultad más en el hábito de Kant de identificar el concepto con lo que es concebido, el pensamiento con lo que es pensado, la unidad del pensamiento con la unidad del concepto, etcétera.” *Ibid.* pp. 448-449.

⁹³ A366.

⁹⁴ A372.

⁹⁵ A110.

⁹⁶ Y “percepción” es, “conciencia empírica acompañada de sensación” (A166; B207).

⁹⁷ B132.

⁹⁸ A109.

trascendental, como de la referencia a la apercepción pura y sus categorías⁹⁹ se ha dicho que son las que dan realidad objetiva a nuestros conocimientos (a nuestra experiencia). Y por ello el concepto de apercepción trascendental pura y el concepto puro del objeto trascendental son conceptos correlativos.

En los *Prolegómenos* se nos dice que “validez objetiva” y “validez universal y necesaria” son términos intercambiables.¹⁰⁰ Las características propias del conocimiento *a priori* son, para Kant, precisamente, las de ser universal y necesario. Las condiciones que fundamenten lo *a priori* (dado que “Toda necesidad se basa siempre en una condición trascendental”¹⁰¹), han de ser condiciones trascendentales. Por ello, nuestros conceptos, tanto de apercepción pura como de objeto en general, son conceptos trascendentales.

El término “objeto trascendental” no designa cognoscitivamente a la cosa en sí, sino que sólo es la representación conceptual –vacía pero necesaria para comprender el conocimiento– que la filosofía trascendental se hace de la cosa en sí, del objeto que nuestros fenómenos “poseen”¹⁰². Dado que la representación es sólo conceptual y no intuitiva, el objeto, considerado en sí mismo, queda indeterminado.

Lo anterior no impide que la determinación sea llevada a cabo, no sobre el objeto en sí, pero sí sobre *su* manifestación, *su* fenómeno, pues “[...]los fenómenos son simples representaciones **de cosas que nos son desconocidas, por lo que respecta a lo que ellas sean en sí.**”¹⁰³ Ahora bien, el fenómeno, en tanto intuición, es una variedad. De manera que la determinación del entendimiento sobre el fenómeno consistirá en una *śntesis*, en una *combinación*: hemos dicho que aquí entra en juego la imaginación. Lo que ahora nos importa acerca de este acto de síntesis es que: “[...] tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la **única** <die *einzige*> que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste.”¹⁰⁴

Pero el hecho de que tal representación –la síntesis– sea la **única** que el sujeto realiza sobre los objetos, no es nada inofensivo. En efecto, esa síntesis presupone la unidad de apercepción.

⁹⁹ En A110.

¹⁰⁰ §19. paginación canónica: 298. página de nuestra edición: 64.

¹⁰¹ A106.

¹⁰² A109.

¹⁰³ B164: <Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkant da sind>. Las **negritas** son más.

Con ello, somete toda la experiencia a leyes *a priori* en conformidad con las categorías –las cuales acompañan a esa unidad trascendental. Y esa sumisión a las leyes *a priori* del entendimiento es lo que hará posible que nuestras representaciones tengan realidad objetiva.

Es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones de indispensable unidad de apercepción al igual que, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento.¹⁰⁵

Queda establecido, pues, que todo fenómeno, en tanto conocido, ha de estar en relación con dos conceptos: por una parte, con el concepto de apercepción pura; por otra parte, con el concepto del objeto trascendental. Éste último concepto, a su vez, es lo que pone en relación todos nuestros conocimientos con un objeto, es decir, lo que puede suministrar realidad objetiva; pero, al no tener su intuición, tal concepto sólo sirve como correlato de la unidad de apercepción trascendental.

Ahora bien, el límite del conocimiento al que la apercepción pura está sujeta, alcanza también al autoconocimiento del sujeto en tanto cosa en sí. Es decir, podemos *pensarnos* como autoconciencia trascendental, pues todo sujeto tiene las condiciones universales del conocimiento. Al desarrollo de esta posibilidad en todos nosotros Kant la llama “experiencia de mi yo como apercepción originaria.”¹⁰⁶ Todos los sujetos la desarrollan –aunque sea inconscientemente– en la medida en que hacen juicios con validez universal-objetiva: ponemos en relación nuestra conciencia empírica con nuestra apercepción pura (la misma en toda conciencia empírica) y nuestra apercepción con la experiencia en general. Pero este tener conciencia de mi yo como apercepción pura dista mucho de ser conocimiento de mí tal y como soy independientemente de mi manifestación en el tiempo.

En efecto, la experiencia interna es siempre temporal, sensible, fenoménica. Pero en este caso, así como en todos los demás, el fenómeno presupone algo que lo hace posible. La manifestación temporal de mí mismo me presupone a mí mismo como aquello que se manifiesta.

¹⁰⁴ B130. Las **negritas** son mías.

¹⁰⁵ A110.

¹⁰⁶ A117.

En la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones en general y, por tanto, en la originaria unidad sintética de apercepción, tengo, en cambio, conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*. Ahora bien, aparte del acto de pensamiento que unifica la variedad de cada intuición posible, hace falta para *conocernos* a nosotros mismos, una determinada clase de intuición a través de la cual se da dicha variedad. **Esta es la razón de que mi propia existencia no sea un fenómeno (y mucho menos, una mera ilusión).**¹⁰⁷

Yo no soy un fenómeno, sino algo en sí. De ello tengo conciencia en la *apercepción pura*. En efecto:

El <<Yo pienso>> expresa el acto de determinar mi existencia. **Por consiguiente, la existencia está ya dada a través de él.** Pero el modo según el cual debo determinarla, es decir, poner en mí la variedad que a ella pertenece, no se halla todavía determinado a través de ese acto.¹⁰⁸

Es decir, soy y soy en mí mismo. Pero no me conozco tal y como soy, sino tan sólo tal y como me manifiesto en el tiempo. El hecho de que yo me conozca sólo como manifestación temporal no impide, sino que exige, que lo desconocido en mí exista. Sé que soy un ser pensante, un ser determinante, pero no *intuyo* que lo soy: la intuición sólo me manifiesta algo determinado, no-determinante. Por tanto, conocerme como determinante me es imposible: la intuición sólo puede presentar cosas a determinar, no cosas determinantes. Es por ello que, aunque tengo conciencia de mí existencia como cosa en sí, no me *conozco* tal y como soy.¹⁰⁹

¹⁰⁷ B157. **Negritas mías.**

¹⁰⁸ B157.

¹⁰⁹ Algunos comentaristas de Kant no estarían de acuerdo (ni conmigo ni entre sí) a este respecto. Strawson, por ejemplo, afirma que el sujeto es algo en sí (*Op. cit.* p.112) Henry Allison (*Op. cit.* pp. 287-289.), por su parte, aunque reconoce que en el texto de Kant hay bases para decir que el sujeto es algo en sí –y el propio Allison dice que esta es la versión “oficial” del idealismo trascendental (p. 287)-, sugiere que muchos problemas podrían plantearse a Kant si sostuviera esto en todo momento (problemas que le son planteados a Kant por Strawson, y que nosotros discutiremos en el apartado 6.2 de esta investigación). Allison considera que la concepción de “sí mismo” (*self*) bajo la cual Kant realiza la crítica del cuarto Paralogismo de la razón pura puede ser de ayuda para interpretar un tipo de subjetividad que no implique la existencia de un sujeto en sí mismo, así como a nivel empírico no tenemos que decir que las diferentes representaciones constituyen *un* yo empírico. Nosotros preferimos quedarnos, dado que nuestro fin es meramente expositivo, con la versión “oficial”. Creo además que, de no hacerlo, tendríamos que dotar tanto al entendimiento como al sujeto del cual se dice que es una *facultad* de una dignidad ontológica extraña. En efecto, parece que para Kant hay tres dignidades ontológicas: 1) ser una cosa en sí misma, 2) ser un fenómeno y 3) ser una ilusión. Kant es claro al respecto de que “mi propia existencia no es un fenómeno (y mucho menos una mera ilusión).” [B157]. Con ello quedan descartadas las opciones 2) y 3). Pero Kant dice, por otra parte, que *soy*; e, incluso en la discusión sobre los Paralogismos, dice “soy el ser mismo” <Ich bin das Wesen selbst> (B429). Así, pues, *si mi propuesta acerca de las dignidades ontológicas es correcta*, y si no queremos decir que para Kant el sujeto y sus facultades carecen de dignidad ontológica (*no son*), entonces parece que sólo queda la salida de entender al sujeto como algo en sí y a sus propiedades como propiedades de algo en sí. Por lo demás, nuestra lectura coincide con el siguiente pasaje: “El hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón” (A546-547; B574-575).

Aquello en el sujeto que determina a lo sensible son los conceptos, de los cuales los más puros se llaman *categorías* y son doce. Estas categorías no pueden determinar otra cosa que no sea lo sensible. Su objeto es el fenómeno. El fenómeno es “referido”¹¹⁰ por el entendimiento a un objeto en general, objeto que es, para el mismo entendimiento, algo =X. Para referir a ese fenómeno a algo que le corresponde y que no es fenómeno, el entendimiento tiene que cambiar de “punto de vista”¹¹¹. Pero si en ese cambio de punto de vista, en esa otra relación <Beziehung> que el entendimiento establece, cree que ese objeto sólo inteligible puede ser determinado, entonces el entendimiento comete un exceso. En contraposición al término “fenómeno”, aquél objeto del puro entendimiento sería “númeno”, y tal concepto no se contradice a sí mismo. Pero para Kant es claro que podemos pensar sin contradicción cosas que no podemos conocer. Por ello, el concepto de “númeno” será para Kant un concepto *problemático*¹¹² porque no podemos entender la posibilidad de dicho objeto al ser nuestro entendimiento *intelectual* y no *intuitivo* –al poder *pensar* objetos sin poder conocerlos por sí mismo sin ayuda de la sensibilidad. Sólo podemos pensar –necesitamos hacerlo– un objeto que no se someta a nuestras condiciones de sensibilidad, pero no podemos pensar otra intuición que no sea sensible sino intelectual:

Si entendemos por númeno una cosa *que no sea objeto de la intuición sensible*, este númeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si por el contrario, entendemos por númeno el *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Éste sería el númeno en su sentido *positivo*.¹¹³

El concepto *problemático* al que nos referíamos es el de númeno en sentido *positivo*; no así en el sentido negativo: la realidad de los objetos no sensibles –es decir, de los númenos en sentido negativo–, **así como su correspondencia con los sensibles**, es indudable, y en ello ha insistido Kant todo el tiempo:

Es verdad que a los entes sensibles corresponden <korrespondieren> entes inteligibles, y puede haber incluso entes inteligibles con los cuales nuestra capacidad intuitiva sensible no tenga ninguna relación. Pero nuestros conceptos del entendimiento, considerados como simples formas de pensamiento para nuestra intuición sensible, no pueden aplicarse en

Dejamos al intérprete de Kant que no esté de acuerdo con nosotros la tarea de especificar la dignidad ontológica tanto del sujeto como de sus facultades a la luz de los textos de Kant.

¹¹⁰ A250.

¹¹¹ B306-307.

¹¹² A254; B310.

¹¹³ B307.

absoluto a esos entes. Así, pues, lo que llamamos número debe entenderse como tal en sentido *negativo*.¹¹⁴

Así, pues, tenemos en la *Analítica trascendental* dos conceptos que se relacionan con el de “las cosas en sí mismas”. Son los conceptos de “objeto trascendental” y el de “número”. Pero, como hemos visto, cada uno de estos dos conceptos tiene dos sentidos distintos. Hay un sentido en el que “objeto trascendental” es meramente “el pensamiento de algo en general que es determinado por las categorías”. Por su parte, hay un sentido de “número” que trata de determinar con las categorías al objeto independiente de nuestra sensibilidad, con lo cual exige un *objeto de una intuición no sensible* (intelectual). Ninguno de estos dos sentidos de estos conceptos ha de identificarse con el de “cosas en sí mismas”. Pero, por otra parte, el concepto de “objeto trascendental” y el de “número en sentido negativo” hacen *también* ambos referencia a las cosas en sí, a aquel objeto (u objetos) no-sensible, meramente inteligible, “desconocido para nosotros, pero no por ello menos real”¹¹⁵

Por lo demás, hay quienes han notado antes de nosotros la relación entre “objeto trascendental” y “número en sentido negativo”:

[...] el número en sentido negativo en realidad no es en absoluto un número, excepto en el sentido atenuado de que es algo no sensible. Además, es completamente indeterminado, ya que se refiere meramente a lo no sensible como tal, y en este aspecto no es distinguible del objeto trascendental de la primera edición.¹¹⁶

El entendimiento queda limitado a su uso empírico, es decir, a su uso como determinador de objetos de la experiencia, objetos de intuiciones posibles. Tal uso sólo es posible en los juicios y a través de los esquemas que la imaginación produce como representaciones propias de esa facultad trascendental.

¹¹⁴ B308-309.

¹¹⁵ *Prolegómenos...* pp. 288-289.

¹¹⁶ Allison, H.E. *Op. cit.* p. 246.

Resumen de capítulo.

Lo que nos ha importado a lo largo de este capítulo es exponer la distinción entre fenómenos-cosas en sí a la luz de la *Analítica trascendental* –para lo cual he creído necesario dar un esbozo de lo que para Kant es la facultad del entendimiento. Debemos ahora establecer los siguientes puntos como conclusión de este capítulo.

1. Los objetos que conoce el entendimiento son fenómenos, y no cosas en sí.
2. “Objeto de conocimiento” es la unidad que el entendimiento efectúa –dando la regla para una *síntesis*- sobre la diversidad que viene dada en la intuición.
3. Las cosas, consideradas en sí mismas, son reales y son lo que se manifiesta. Los fenómenos son fenómenos *de las cosas en sí*.
4. El objeto trascendental es lo en sí desconocido.
5. “Objeto trascendental” es un concepto que sirve para explicar nuestro conocimiento *a priori* –por eso es “trascendental”. Este concepto da validez objetiva-universal a nuestros conocimientos al ser identificado con el concepto de algo en general y al ser correlato de la unidad de aperepción.

La relación sujeto-objeto que se plantea en la *Analítica trascendental* está edificada sobre la planteada en la *Estética trascendental*. En efecto, si el entendimiento puede legislar lo dado en las intuiciones es porque esas intuiciones han tenido que ser producidas.

El entendimiento juzga sólo a partir de que algo puede serle manifestado, si quiere enunciar juicios de conocimiento. Esa manifestación es algo que ocurre entre el psiquismo –en su facultad llamada sensibilidad- y la cosa en sí. Al entendimiento le corresponde el papel de unir el producto de esa manifestación con algunas condiciones *a priori* que se encuentran en él. De ahí que no se pueda negar que al fenómeno le corresponda algo que no es fenómeno, sino cosa en sí:

Tal es el resultado de toda la estética trascendental, resultado que **se desprende espontáneamente del concepto de fenómeno en general** <*Erscheinung überhaupt*>, a saber, que **tiene que corresponder** <*entsprechen*> **al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno**. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un círculo constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad.¹¹⁷

Capítulo IV. Las cosas en sí mismas como causa <Ursache>
y fundamento <Grund> de los fenómenos.

Para el objetivo global de nuestra presente investigación, lo más importante de lo que hasta ahora hemos intentado establecer es lo siguiente:

Kant piensa que las cosas en sí mismas:

- afectan a nuestro psiquismo produciendo fenómenos (de acuerdo con el capítulo II.)
- corresponden a esos fenómenos (según lo establecido en el capítulo anterior, el III.)

Una cosa que produce otra es la causa de esta última. Si Kant es congruente, debe afirmar, pues, que las cosas en sí mismas son la causa de los fenómenos, pues los producen al afectar la sensibilidad. El presente capítulo intentará exponer la congruencia de Kant a este respecto.

El mayor peligro que nos acecha es entender lo anterior en un sentido incorrecto. La causalidad de las cosas consideradas en sí mismas con respecto a los fenómenos quedará establecida, sin duda. El problema estará en distinguir correcta y puntualmente esta causalidad tanto de la causalidad que se da en la serie empírica de los fenómenos como de la causalidad por libertad. También debemos distinguir la causalidad que a nosotros nos interesa de aquella otra que expresaría la relación entre un ser supremo y el mundo fenoménico, causalidad esta última que habría de ser afirmada de acuerdo con la *idea teológica trascendental* o *ideal de la razón pura*. La causalidad que a nosotros nos interesa establecer no es la afirmada por ninguna de las *ideas de la razón pura*, sino la afirmada por el idealismo trascendental de Kant, la filosofía que realiza la deducción de esas *ideas*.

Establecer lo anterior es la tarea del presente capítulo. Probablemente, la necesaria contextualización de tan importantes afirmaciones justifique ante el lector la ardua extensión del capítulo.

¹¹⁷ A251-252.

concepto del objeto trascendental. Éste último concepto, a su vez, es lo que pone en relación todos nuestros conocimientos con un objeto, es decir, lo que puede suministrar realidad objetiva; pero, al no tener su intuición, tal concepto sólo sirve como correlato de la unidad de aperccepción trascendental.

Ahora bien, el límite del conocimiento al que la aperccepción pura está sujeta, alcanza también al autoconocimiento del sujeto en tanto cosa en sí. Es decir, podemos *pensarnos* como autoconciencia trascendental, pues todo sujeto tiene las condiciones universales del conocimiento. Al desarrollo de esta posibilidad en todos nosotros Kant la llama “experiencia de mi yo como aperccepción originaria.”¹⁰⁶ Todos los sujetos la desarrollan –aunque sea inconscientemente- en la medida en que hacen juicios con validez universal-objetiva: ponemos en relación nuestra conciencia empírica con nuestra aperccepción pura (la misma en toda conciencia empírica) y nuestra aperccepción con la experiencia en general. Pero este tener conciencia de mi yo como aperccepción pura dista mucho de ser conocimiento de mi tal y como soy independientemente de mi manifestación en el tiempo.

En efecto, la experiencia interna es siempre temporal, sensible, fenoménica. Pero en este caso, así como en todos los demás, el fenómeno presupone algo que lo hace posible. La manifestación temporal de mí mismo me presupone a mí mismo como aquello que se manifiesta.

En la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones en general y, por tanto, en la originaria unidad sintética de aperccepción, tengo, en cambio, conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*. Ahora bien, aparte del acto de pensamiento que unifica la variedad de cada intuición posible, hace falta para *conocernos* a nosotros mismos, una determinada clase de intuición a través de la cual se da dicha variedad. **Esta es la razón de que mi propia existencia no sea un fenómeno (y mucho menos, una mera ilusión).**¹⁰⁷

Yo no soy un fenómeno, sino algo en sí. De ello tengo conciencia en la *aperccepción pura*. En efecto:

El <<Yo pienso>> expresa el acto de determinar mi existencia. **Por consiguiente, la existencia está ya dada a través de él.** Pero el modo según el cual debo determinarla, es

¹⁰⁵ A110.

¹⁰⁶ A117.

¹⁰⁷ B157. **Negritas mías.**

Un juicio sobre el objeto intuido puede ser verdadero o falso. ¿Será, entonces, el entendimiento –que sí juzga– el culpable del error? Kant cree que tampoco es él. Son importantes sus razones:

Ninguna potencia de la naturaleza <*Kraft der Natur*> puede, por sí sola, apartarse de sus propias leyes. Por lo tanto, ni el entendimiento por sí solo (sin el influjo de otra causa), ni los sentidos por sí mismos, se equivocan. El primero porque, si sólo actúa de acuerdo con sus leyes, el efecto (el juicio) concordará necesariamente con esas leyes. En tal concordancia consiste lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio, ni verdadero ni falso.¹²⁰

No está, pues, en la *naturaleza* del entendimiento el equivocarse. Menos aún en la de la sensibilidad. Ahora bien, el error debe, de cualquier manera, encontrarse en alguna facultad que juzgue o que produzca juicios, puesto que se trata de un *mal juzgar*.

Todo juicio correcto refleja que se ha hecho un buen uso del entendimiento y de sus principios. El uso correcto es el *uso empírico*, que hace de los principios del entendimiento unos principios *inmanentes*, es decir, principios que, aunque son *a priori*, encuentran validez sólo en la experiencia y en sus objetos. La experiencia es, pues, un límite para el acto cognoscitivo del entendimiento. Traspasar el límite da lugar al error en los juicios y principios que, por tanto, devienen *trascendentes*.

Llamamos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasan esos límites. No entiendo por estos últimos principios el uso *trascendental* o abuso de las categorías, que es un simple error del Juicio <*Urteilkraft*> por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro. Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*.¹²¹

El error, pues, lo comete el Juicio, que hace un mal uso –un abuso– de las categorías, el uso trascendental. Pero aparte de ello tenemos principios *trascendentes*, que reclaman un territorio nuevo. La *Dialéctica trascendental* tiene el trabajo de investigar la corrección o incorrección de esos principios. En realidad, se trata de una incorrección: Kant nos habla de una “ilusión natural e inevitable”¹²² mediante la cual somos llevados a ellos. En esta ilusión también interviene el Juicio, aunque no sólo él, pues aquello que reclama un territorio nuevo reclama también una facultad nueva:

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ A296; B352.

¹²² A298; B354.

En la primera parte de la lógica trascendental hemos dicho que el entendimiento es la facultad de las reglas. Aquí lo distinguiremos de la razón llamando a ésta *facultad de los principios*.¹²³

La *razón*, como dice el título de un apartado de la *Dialéctica*, es la sede de la ilusión trascendental. Es la facultad que se encarga del *conocimiento por principios*. ¿Cuál es el conocimiento por principios? Es aquel, dice Kant, en el que –siempre por medio de conceptos– se conoce lo particular en lo universal: en el que se trata de derivar, a partir de puros conceptos, un conocimiento particular a partir de proposiciones universales.¹²⁴ Las proposiciones universales, no obstante, nos son brindadas por el entendimiento. El conocimiento por principios partirá, pues, de proposiciones del entendimiento. Pero sólo partirá de ellas. Para que se dé el conocimiento por principios necesitamos de todo un procedimiento, al cual podríamos llamar silogismo, inferencia o razonamiento.

En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla (mayor)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla (*menor*) por medio del *Juicio*. Finalmente *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusión*) y, consiguientemente, *a priori* por medio de la *razón*. Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: *categoricos, hipotéticos y disyuntivos*.¹²⁵

La cita anterior nos dice varias cosas importantes. En primer lugar, tenemos que la razón es la facultad que realiza inferencias, silogismos: *razonamientos*. Éstos constan de premisas y conclusiones. Cada razonamiento consta, principalmente, de dos premisas y una conclusión.

La primera premisa, aquella que expresa lo universal, viene dada por el entendimiento. Se llama premisa *mayor*. La segunda, la *menor*, viene dada por el *Juicio*. Vale decir: la segunda es buscada por el Juicio (aquí, como veremos, residirá el error; en la búsqueda que lleva a cabo el Juicio¹²⁶). A esto se refiere Kant cuando dice: “subsumo un conocimiento –expresado en una premisa, una proposición, un juicio– bajo la condición de la regla”. *Relacionar* estas dos

¹²³ A299; B356.

¹²⁴ Los axiomas de la matemática, aunque pueden considerarse como principios con relación a lo que se deriva de ellos, no son principios en sentido estricto (A299; B356), puesto que su derivación no procede sólo de conceptos, sino que todo lo que con ellos se conoce es “en la intuición” (conocimiento *por construcción de conceptos* denominará a esto Kant en *La disciplina de la razón pura en su uso dogmático* –A300; B356-7). El conocimiento por principios es, pues, de otra índole que el que se deriva de los axiomas de la matemática.

¹²⁵ A304; B360-361.

¹²⁶ En la *Análisis trascendental* (A132-135; B171-173) se nos habló del Juicio como un talento natural (capacidad de subsumir bajo reglas) que no puede ser enseñado, sino sólo adiestrado; la falta de tal capacidad es “lo que llamamos necesidad y tal defecto no tiene remedio”.

premisas (estos dos conocimientos) es tarea de la *razón*. Lo que se produce al llevar a cabo esta relación es otra proposición, otro juicio, que consistirá en el sujeto de la premisa menor unido con el predicado de la mayor; y esto es a lo que Kant se refiere cuando dice: “Finalmente *determino* mi conocimiento –esto es, la premisa menor- mediante el predicado de la regla –que es, como vimos, la premisa mayor-”. Lo que resulta se llama *conclusión*.

Pero el último pasaje citado nos dice otra cosa importante. Ya que de lo que se trata es de la *relación* de nuestros conocimientos, hemos de llevarlo a cabo mediante nuestras funciones elementales, que no son otras que las que el entendimiento tiene en sus categorías y en sus juicios. Los silogismos (razonamientos) son, pues, *categoricos, hipotéticos y disyuntivos*¹²⁷.

Pero hasta este momento no entendemos del todo por qué la razón ha de ser la sede de la ilusión trascendental. Ni siquiera entendemos por qué ha de reclamar un territorio nuevo. En efecto, la razón (así como la hemos presentado hasta el momento, es decir, en su “uso lógico”), es para Kant tan sólo una “facultad subalterna”¹²⁸ con respecto al entendimiento. Sabemos que se refiere, no a objetos (como lo hace el entendimiento) sino a conceptos, “a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de éste [*i.e.*, del entendimiento]”¹²⁹. La razón, pues, como administradora de las posesiones del entendimiento. La siguiente cita ha de aclararnos la independencia, como facultad trascendental y no meramente lógica, de la razón con respecto al entendimiento.

[...] el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste quede completada.

Pero esta máxima lógica sólo puede ser un principio de la *razón pura* si suponemos que, cuando se da lo condicionado, toda la serie de condiciones subordinadas entre sí –serie que, consiguientemente, es incondicionada- se da igualmente, es decir, se halla contenida en el objeto y su conexión.

Semejante principio de la razón pura es evidentemente *sintético*, ya que, si bien lo condicionado se refiere analíticamente a alguna condición, no se refiere a lo incondicionado.¹³⁰

Los juicios y conceptos que se deriven de este principio –así como el principio mismo- serán *trascendentes*, pues reclaman un campo propio más allá de la experiencia: el de lo incondicionado. Esos conceptos trascendentes en los que “desembocan”¹³¹ los silogismos, son

¹²⁷ Además, según Kant “el mismo silogismo es un juicio que se halla determinado *a priori* en toda la extensión de su condición” (A321-322; B378). Si el silogismo es un juicio, ello justifica que se clasifique como un juicio.

¹²⁸ A305; B361.

¹²⁹ A302; B359.

¹³⁰ A307-308; B364-365.

¹³¹ A339; B397.

denominados *ideas trascendentales de la razón pura*. Y en todas ellas la razón no busca otra cosa que la unidad incondicionada (la síntesis incondicionada) de un conocimiento condicionado dado. Y dadas las funciones elementales que realizan el entendimiento y la razón, vemos que, en los silogismos trascendentales, la razón “intenta conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética pensada en la categoría”.¹³²

De ahí que por cada concepto puro del entendimiento en la función de *relación* (cada categoría de relación) haya una idea trascendental de razón. Hay tres categorías que expresan relación, así como tres fueron los silogismos que relacionaban los conocimientos del entendimiento. En el plano trascendental, pues, habrá tres ideas trascendentales de la razón, así como tres tipos de silogismos que conducen “necesariamente”¹³³ a ellas.

[...]todas las ideas trascendentales podrían reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad* absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad* absoluta de la *serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad* absoluta de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*.¹³⁴

Se trata de las ideas *psicológica*, *cosmológica* y *teológica* respectivamente, que son el resultado de buscar, basados en las mismas funciones que el entendimiento, un sujeto sin predicados, la serie completa de las condiciones de los fenómenos del mundo, y un ser que sea la condición suprema de la completa determinación de todos los seres. Con aquellos instrumentos que tenemos para pensar lo condicionado (la síntesis fenoménica) pretendemos llegar a lo incondicionado (ya se piense lo incondicionado como lo totalidad de la serie de las condiciones, o como un eslabón –un *primer* eslabón- de esa serie).

Ahora sí podemos atisbar por qué la razón ha de ser la sede de la ilusión trascendental. Busca (y presupone) un objeto para sus ideas. Pero los objetos a los que tenemos acceso son sólo objetos condicionados, cuya condición (cuya síntesis) ponemos nosotros mismos con el entendimiento. Querer, mediante las mismas funciones con las que realizamos esa síntesis de lo condicionado, referirnos ahora (con la razón) a algo *incondicionado*, no es más que “derribar los postes fronterizos de la experiencia” y reclamar un territorio nuevo al cual, precisamente por ser incondicionado, no tenemos acceso con *nuestras condiciones*.

Lo que ahora nos resta preguntar en este apartado es lo siguiente. Si las ideas trascendentales son puras (lo cual quiere decir : totalmente *a priori*), lo son precisamente porque preceden a

¹³² A326; B383.

¹³³ A339; B397.

¹³⁴ A334; B391.

toda experiencia. Pero, ¿acaso no son posteriores a los razonamientos de la razón?, ¿acaso no somos “conducidos a ellas”¹³⁵?, ¿acaso no se “desemboca”¹³⁶ en ellas? ¡Claro!, diría Kant. Sólo que el silogismo mismo es también “necesario”¹³⁷. Por eso la ilusión trascendental es, según se dijo, “natural e inevitable”. Tanto el silogismo falaz como la idea son *a priori*. O, como lo dice mejor que ninguna la siguiente frase:

“Son sofismas de de la razón pura misma, no de los hombres.”¹³⁸

4.2 El objeto trascendental como *causa y fundamento* de su fenómeno, según la discusión sobre los *Paralogismos de la razón pura*.

La relación de los conocimientos por medio de la razón se hace en silogismos. El primer tipo de silogismos (el que se refiere a la relación sujeto-predicado), cuando es incorrecto, es denominado por Kant “paralogismo”:

El paralogismo lógico es la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas.¹³⁹

Ese fundamento es un sujeto incondicionado. Se trata del yo pensante, objeto de la psicología (por ello, la idea a la que conduce este paralogismo se llamará idea *psicológica*). Estamos, pues, ante la doctrina racional pura (no empírica) del alma.

No podemos señalar como fundamento de tal doctrina [trascendental del alma] sino la representación <<yo>>, que es simple y, por sí misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto. Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos =X [...]¹⁴⁰.

Este objeto de la psicología trascendental *pura* no es otro que la unidad de apercepción. Se trata, sin duda, de algo incondicionado, pero que sólo conocemos analíticamente: no se trata de un *objeto* para el cual tengamos un *concepto* que lo determine; más bien, se trata de la condición de los conceptos, “la forma de todo juicio”, “vehículo de las categorías”¹⁴¹.

¹³⁵ A339; B397.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ A339; B397. *Es sind Sophistifikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst.*

¹³⁹ A341; B399.

¹⁴⁰ A346; B404.

¹⁴¹ A348; B406.

A pesar de lo anterior, la razón intenta determinar sintéticamente a ese yo puro. Dado que “sólo tendremos que seguir aquí la guía de las categorías”¹⁴², la psicología racional intentará determinar (conocer) este yo por medio de las categorías. Y dado que las categorías deben referirse a lo condicionado y no a lo incondicionado, el uso que se haga de ellas en esta psicología (que se refiere a lo incondicionado) será un uso trascendental, y no el correcto uso empírico.

De acuerdo con la tabla de las categorías, pues, Kant señala las cuatro conclusiones que resultarán de sendos paralogismos:

1. El alma es *sustancia*.
2. Desde el punto de vista de su cualidad, el alma es *simple*.
3. Desde el punto de vista de los diferentes tiempos en que existe, el alma es numéricamente idéntica, es decir, es *unidad* (no pluralidad)
4. Está en relación con posibles objetos en el espacio.

En la crítica kantiana a los tres primeros Paralogismos es muy poco lo que se dice acerca de la distinción fenómeno / en sí*. Y lo poco que se dice es retomado y reelaborado en la discusión sobre el cuarto Paralogismo. Es por ello que propongo que vayamos ahora a este último, que trata de los objetos “externos” al “yo”. Tal Paralogismo procede de la siguiente manera:

Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa.

Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal índole que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas.

Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa. Tal incertidumbre es lo que llamo la idealidad de los fenómenos externos. La doctrina de esta idealidad se llama *idealismo* frente a la cual recibe el nombre de *dualismo* la tesis de que es posible la certeza acerca de los objetos externos.¹⁴³

La crítica de Kant a este paralogismo representa un momento clave para entender su teoría, así como para distinguirla de otras teorías a las que aquí da respuesta (pensamos, sobre todo, en

¹⁴² A343; B401.

* Hay quizá dos pasajes de considerable importancia para nuestra investigación. El primero de ellos tiene que ver con una pregunta que nos hemos planteado en el capítulo III: ¿debemos, de acuerdo con Kant, considerar al sujeto trascendental como algo en sí? El pasaje al que nos referimos parece sugerir que la respuesta ha de ser afirmativa: “Fuera de tal significado lógico del yo, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base <zum Grunde liegt> a él y a todos los pensamientos.” (A350). El segundo pasaje insiste en que lo inteligible (las cosas en sí mismas) sirve de base a los fenómenos: “Si, en cambio, comparamos el yo pensante, no con la materia, sino con lo inteligible lo cual le sirve de fundamento <zum Grunde liegt> a los fenómenos externos que llamamos materia, entonces, dado que nada sabemos de ese inteligible, tampoco podemos decir que el alma se distinga de él en ningún sentido.” (A360).

Descartes). Un pasaje de los *Prolegómenos* dice: “Me gustaría saber cómo deberían estar constituidas mis afirmaciones para no implicar idealismo.”¹⁴⁴ Y no se trata –como veremos en seguida– de que Kant rechace todo tipo de idealismo: él se considera un idealista, pero en sentido trascendental. Aquél idealismo con el que se enfrenta directamente Kant es precisamente el expresado en este paralogismo (que, por lo demás, también criticará Kant en la *Refutación del idealismo* (segunda edición), sección de la *Análítica trascendental*¹⁴⁵). La siguiente cita es una clara exposición de las críticas y concesiones que hace Kant al idealismo:

Antes de mostrar el aspecto falaz de este paralogismo, debo hacer notar la necesidad de distinguir dos clases de idealismo: el trascendental y el empírico. Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. A este idealismo se opone un *realismo trascendental* que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). [...] 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 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.¹⁴⁶

La palabra *trascendental* nos ha ocupado ya en este trabajo. Se ha dicho que “trascendental” es el conocimiento del modo *a priori* de conocer. También hemos mostrado que se refiere a la extralimitación en el uso de las categorías del entendimiento. Hemos analizado (capítulo III) expresiones como “objeto trascendental” y “apercepción trascendental”, que son correlativas y que para toda experiencia (pues son universales) son =X, es decir, se refieren a objetos desconocidos por lo que sean en sí mismos. Lo que ahora nos dice Kant entra en este contexto. Líneas abajo del último pasaje citado (A370), Kant afirma que el *idealismo trascendental* es la doctrina a favor de la cual se ha pronunciado desde el principio; la doctrina que dio lugar a la *Estética trascendental*.

El realista trascendental parte del supuesto de que las propiedades que conocemos en las cosas son propiedades de ellas independientemente de nuestro modo de conocer. Es decir, parte del supuesto de que si no hubiese sujeto cognoscente, el objeto conocido seguiría poseyendo, no obstante, las propiedades que conocemos. Así, esas propiedades se encuentran en los objetos, y el conocimiento de ellas se pretende explicar por una causalidad entre esos *objetos con esas propiedades* y nuestro conocimiento. El objeto conocido y sus propiedades serían, pues, la causa

¹⁴³ A367-368.

¹⁴⁴ *Prolegómenos ...Op. cit.* numeración canónica: 289-290. Página de nuestra edición: 52.

¹⁴⁵ B74-294.

¹⁴⁶ A369.

un conocimiento particular a partir de proposiciones universales.¹²⁴ Las proposiciones universales, no obstante, nos son brindadas por el entendimiento. El conocimiento por principios partirá, pues, de proposiciones del entendimiento. Pero sólo partirá de ellas. Para que se dé el conocimiento por principios necesitamos de todo un procedimiento, al cual podríamos llamar silogismo, inferencia o razonamiento.

En toda inferencia de la razón pienso primero una *regla (major)* por medio del *entendimiento*. En segundo lugar, subsumo un conocimiento bajo la condición de la regla (*minor*) por medio del *Juicio*. Finalmente *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*) y, consiguientemente, *a priori* por medio de la *razón*. Así, pues, la relación que la premisa mayor representa en cuanto regla, entre un conocimiento y su condición, constituye las distintas clases de silogismos. Estos, al igual que todos los juicios, son precisamente tres, si tenemos en cuenta que se distinguen por el modo según el cual expresan la relación del conocimiento en el entendimiento: *categoricos, hipotéticos y disyuntivos*.¹²⁵

La cita anterior nos dice varias cosas importantes. En primer lugar, tenemos que la razón es la facultad que realiza inferencias, silogismos: *razonamientos*. Éstos constan de premisas y conclusiones. Cada razonamiento consta, principalmente, de dos premisas y una conclusión.

La primera premisa, aquella que expresa lo universal, viene dada por el entendimiento. Se llama premisa *mayor*. La segunda, la *menor*, viene dada por el *Juicio*. Vale decir: la segunda es buscada por el Juicio (aquí, como veremos, residirá el error; en la búsqueda que lleva a cabo el Juicio¹²⁶). A esto se refiere Kant cuando dice: “subsumo un conocimiento –expresado en una premisa, una proposición, un juicio- bajo la condición de la regla”. *Relacionar* estas dos premisas (estos dos conocimientos) es tarea de la *razón*. Lo que se produce al llevar a cabo esta relación es otra proposición, otro juicio, que consistirá en el sujeto de la premisa menor unido con el predicado de la mayor; y esto es a lo que Kant se refiere cuando dice: “Finalmente *determino* mi conocimiento –esto es, la premisa menor- mediante el predicado de la regla –que es, como vimos, la premisa mayor-”. Lo que resulta se llama *conclusión*.

Pero el último pasaje citado nos dice otra cosa importante. Ya que de lo que se trata es de la *relación* de nuestros conocimientos, hemos de llevarlo a cabo mediante nuestras funciones

¹²⁴ Los axiomas de la matemática, aunque pueden considerarse como principios con relación a lo que se deriva de ellos, no son principios en sentido estricto (A299; B356), puesto que su derivación no procede sólo de conceptos, sino que todo lo que con ellos se conoce es “en la intuición” (conocimiento *por construcción de conceptos* denominará a esto Kant en *La disciplina de la razón pura en su uso dogmático* –A300; B356-7). El conocimiento por principios es, pues, de otra índole que el que se deriva de los axiomas de la matemática.

¹²⁵ A304; B360-361.

¹²⁶ En la *Analítica trascendental* (A132-135; B171-173) se nos habló del Juicio como un talento natural (capacidad de subsumir bajo reglas) que no puede ser enseñado, sino sólo adiestrado; la falta de tal capacidad es “lo que llamamos necesidad y tal defecto no tiene remedio”.

Se puede conceder que la **causa** <Ursache> de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros, en sentido trascendental <im transzendentalen Verstand>, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, ya que éstas no son más que fenómenos, es decir, simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental nos es desconocido, tanto en relación con la intuición interna como en relación con la externa <Der transzendente Gegenstand ist, sowohl in ansehung der inneren als äußeren anschauung, gleich unbekannt>. 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*. Ahora bien, espacio y tiempo sólo se hallan en nosotros.¹⁴⁹

El anterior es uno de los pasajes más afortunados para nuestra hipótesis de lectura de Kant. En efecto, se nos ha afirmado claramente que:

-la causa de los fenómenos es lo que está afuera de nosotros, pero no en un sentido empírico (así como los objetos de intuición externa, objetos del sentido externo), sino *en sentido trascendental*, es decir, fuera de nuestra sensibilidad como facultad trascendental pura.

-ese algo no es el fenómeno conocido, sino un objeto que es, tanto para el sentido interno como para el externo, desconocido <unbekannt>.

Con respecto a nuestras preguntas anteriores, podríamos responder: No, las facultades subjetivas no son las únicas responsables de los fenómenos. Si son fenómenos es porque hay algo que las causa y que no es fenómeno. Ese algo no es el objeto conocido, fenoménico, sino el objeto desconocido, la cosa en sí misma:

En efecto, si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo admitimos al mismo tiempo, que en el fundamento <Grund> de ellos yace una cosa en sí misma, aunque ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos sólo su fenómeno <seine Erscheinung>, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por este algo desconocido. Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de cosas en sí mismas, y por tanto podemos decir que la representación de tales seres que yacen en el fundamento de los fenómenos, por tanto, la representación de seres meramente inteligibles, no sólo es admisible, sino también inevitable.¹⁵⁰

De manera que las cosas en sí mismas, para Kant, son la *causa* <Ursache> y el *fundamento* <Grund> de los fenómenos. Esto es lo que quería mostrar el presente capítulo. Recurramos nuevamente a la *Crítica* y a la discusión del cuarto paralogismo:

El yo, representado por medio del sentido interno en el tiempo, y los objetos en el espacio fuera de mí constituyen fenómenos específicamente distintos, pero no por ellos son pensados como cosas distintas. El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna <Das transzendente Objekt, welches

¹⁴⁹ A372-373. Los énfasis hechos con **negritas** son míos.

¹⁵⁰ *Prolegómenos...Op. cit.* §32. numeración canónica:314-315. Página de nuestra edición: 82.

De ahí que por cada concepto puro del entendimiento en la función de *relación* (cada categoría de relación) haya una idea trascendental de razón. Hay tres categorías que expresan relación, así como tres fueron los silogismos que relacionaban los conocimientos del entendimiento. En el plano trascendental, pues, habrá tres ideas transcendentales de la razón, así como tres tipos de silogismos que conducen “necesariamente”¹³³ a ellas.

[...]todas las ideas transcendentales podrían reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad absoluta* de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*.¹³⁴

Se trata de las ideas *psicológica*, *cosmológica* y *teológica* respectivamente, que son el resultado de buscar, basados en las mismas funciones que el entendimiento, un sujeto sin predicados, la serie completa de las condiciones de los fenómenos del mundo, y un ser que sea la condición suprema de la completa determinación de todos los seres. Con aquellos instrumentos que tenemos para pensar lo condicionado (la síntesis fenoménica) pretendemos llegar a lo incondicionado (ya se piense lo incondicionado como lo totalidad de la serie de las condiciones, o como un eslabón –un *primer eslabón*- de esa serie).

Ahora si podemos atisbar por qué la razón ha de ser la sede de la ilusión trascendental. Busca (y presupone) un objeto para sus ideas. Pero los objetos a los que tenemos acceso son sólo objetos condicionados, cuya condición (cuya síntesis) ponemos nosotros mismos con el entendimiento. Querer, mediante las mismas funciones con las que realizamos esa síntesis de lo condicionado, referirnos ahora (con la razón) a algo *incondicionado*, no es más que “derribar los postes fronterizos de la experiencia” y reclamar un territorio nuevo al cual, precisamente por ser incondicionado, no tenemos acceso con *nuestras condiciones*.

Lo que ahora nos resta preguntar en este apartado es lo siguiente. Si las ideas transcendentales son puras (lo cual quiere decir : totalmente *a priori*), lo son precisamente porque preceden a toda experiencia. Pero, ¿acaso no son posteriores a los razonamientos de la razón?, ¿acaso no somos “conducidos a ellas”¹³⁵? ¿acaso no se “desemboca”¹³⁶ en ellas? ¡Claro!, diría Kant. Sólo que el silogismo mismo es también “necesario”¹³⁷. Por eso la ilusión trascendental es, según se

¹³³ A339; B397.

¹³⁴ A334; B391.

¹³⁵ A339; B397.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

seguiría la absurda proposición de que habría manifestación sin que nada se manifestara”. Lo cual nos muestra que, para Kant, está claro que aquello que se manifiesta en el fenómeno es la cosa en sí. Y, en realidad, esto no sería más que otra manera de decir lo que ya se ha dicho antes: se ha dicho –siempre con base en textos de Kant- que *son las cosas en sí mismas* las que **afectan** nuestro psiquismo, que *son las cosas en sí mismas* las que son la **causa** de los fenómenos, que *son las cosas en sí mismas* las que **influyen** en nuestra sensibilidad. Poco hemos agregado con decir: **se manifiestan** <erscheinen> **en sus manifestaciones** <Erscheinungen>.

En algunas ocasiones, Kant ha sostenido que las manifestaciones (fenómenos) son “totalmente diferentes”¹⁵⁴ de las cosas en sí mismas. A veces, dice Kant que el objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos –como lo hizo en A379-380, cita consignada algunos párrafos arriba- “no es en sí mismo ni materia ni ser pensante” aunque sus fenómenos sí lo sean.

Sin duda que para Kant la diferencia entre cosas en sí mismas y fenómenos reside en la actividad de nuestras facultades cognoscitivas. En efecto, “cosas en sí mismas” significa, para Kant, “independientemente de nuestra sensibilidad”. Y dado que –como bien sabemos- la sensibilidad ha de estar determinada por el entendimiento, está claro que lo conocido, el fenómeno, tiene que ser algo que ha sufrido ya las modificaciones –formaciones o deformaciones- que nuestras facultades imponen : espacio y/o tiempo, en el caso de la sensibilidad; categorías, en el caso del entendimiento.

Aún con lo anterior, Kant no deja de *atribuir* los fenómenos a su causa. Y eso es claro en la siguiente cita (la cual, además, nos lleva de regreso a los paralogismos):

Cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, a saber, la del espacio (la ocupación del mismo, figura y movimiento). Nadie puede responder a esta pregunta. Es imposible llenar esta laguna de nuestro saber. 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 cual nunca podremos tener un concepto <die äußere Erscheinungen einem transzendente Gegenstand zuschreibt, welcher die Ursache dieser art Vrstellungen ist, den wir gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm Bekommen werden>. En todos los problemas que se nos pueden presentar en el campo de la experiencia, consideramos esos fenómenos como objetos en sí mismos, sin preocuparnos del fundamento primario de su posibilidad (en cuanto fenómenos). Pero si rebasamos los límites de la experiencia, el concepto de objeto trascendental se nos hace imprescindible.¹⁵⁵

¹⁵³ BXXVI-BXXVII.

¹⁵⁴ *ProlegómenosOp. Cit.* §36. Numeración canónica: 317-318.

¹⁵⁵ A393.

4.3. La causalidad según la *Antinomia de la razón pura*.

Nos encontramos, cree Kant, ante un *Phänomen*¹⁵⁶ de la razón humana que ha llegado incluso a provocar escándalo en la filosofía.

Los paralogismos trascendentales desembocan en ideas de razón que se refieren siempre al alma. ¿Por qué sucedía esto? ¿Por qué la razón desemboca con los paralogismos en esas ideas y no en otras? Responder a eso sería determinar sintéticamente –conocer– a nuestras facultades, lo cual es imposible. Lo cierto es que la razón tiene esas ideas a las cuales Kant llama *Psicológicas*.

De la misma manera, con nuestra misma incapacidad para decir por qué son así y no de otro modo las cosas a este nivel, Kant nos hace ver que hay otro tipo de ideas: las *Cosmológicas*. Se trata de la misma exigencia que la razón hace de lo incondicionado. Pero ahora esta exigencia se refiere, sí, a lo incondicionado, pero *no* con respecto al alma, sino con respecto al *mundo* (o, mejor dicho, a la serie de los fenómenos del mundo).

La razón busca lo incondicionado basándose en una de las categorías correspondientes a las cuatro funciones básicas¹⁵⁷. Ahora bien, de modo peculiar, aunque natural, la razón busca lo incondicionado en la serie de los fenómenos de dos maneras distintas; y es aquí donde surge el conflicto, la antinomia. Por un lado, lo busca como un miembro de la serie de los fenómenos, como un punto localizable por la razón misma. Por otra parte, la razón, al afirmar la infinitud de la serie, presupone también algo incondicionado (y su conocimiento de eso incondicionado): la *totalidad* de la serie, la completa, absoluta (y, por tanto, incondicionada) *totalidad*.

Cuando la razón busca lo incondicionado en el primer sentido, da lugar a un **dogmatismo** de la razón pura. En este caso, lo incondicionado tiene nombres específicos: en el caso de las ideas de composición del mundo, lo que se busca es un *primer comienzo* y un *límite espacial* del universo (del mundo que intuimos en el espacio y tiempo); en el caso de la idea de división, se busca lo *simple* que haría posible todo compuesto; en el caso de la idea del origen de una serie de los fenómenos (al cual estarían *subordinados causalmente* todos los fenómenos de la serie),

¹⁵⁶ A406; B434.

¹⁵⁷ Hay dos cosas dignas de señalarse con respecto a las ideas cosmológicas y las categorías del entendimiento. La primera de ellas es que “[...] las ideas trascendentales no serán, en realidad, más que las categorías extendidas hasta lo incondicionado.” (A409; B436). La segunda cosa es que *no todas* las categorías serán extendidas hasta lo incondicionado, sino sólo aquellas que expresan una subordinación en la serie de las condiciones; a esto se debe que en las ideas cosmológicas sólo haya una por cada clase de categorías.

lo que se presupone, dice Kant, es un modo de causalidad que no estaría determinada en el tiempo por un *suceso* anterior, una manera de iniciar los actos *por sí misma* (libremente, espontáneamente), de manera que ese acto libre sea el miembro incondicionado de la serie; en cuanto a la idea de la dependencia de todo lo mudable con respecto a un ser necesario *en el mundo* (estamos en las ideas *cosmológicas*) lo que la razón busca es la necesidad en un ser mediante el concepto de la *absoluta necesidad natural*.

Cuando la razón en sus ideas busca lo incondicionado como *totalidad*, no presupone un miembro de la serie como incondicionado; todos los miembros serían condicionados y sólo la serie sería incondicionada, pues es completa, absoluta. Se trata, dice Kant, de cierto **empirismo**, en el cual el entendimiento se encuentra en su territorio propio: el conocimiento de las reglas que rigen los fenómenos. Y es que, con respecto a las ideas de composición, la razón afirma que no hay límites espaciales ni temporales, sino que el *kósmos* es infinito; afirma también que no hay algo simple en el mundo y que, por tanto, la *división* de los fenómenos es infinita; además, que toda causa tiene su causa, la cual tiene, a su vez, una causa, y así sucesivamente, porque la serie *causa-efecto* debe continuarse hasta el infinito; finalmente, que no hay un ser necesario en el mundo y que, por tanto, todo es contingente y nos obliga a buscar, para cada objeto, el fundamento de su posibilidad, pudiendo la investigación, después, recaer en ese fundamento para buscar su fundamento, y así hasta el infinito: pues la subordinación se refiere a todos los objetos posibles.

El verdadero problema de todo esto es que, aunque muchas cosas externas hablen a favor de alguna de las dos posiciones, la razón encuentra *razones* igualmente fuertes para sostener a todas ellas aunque sean, como se puede ver, contrapuestas. Kant observa que, al argumentar a favor de una u otra proposición (que se llama *tesis* cuando expresa el dogmatismo de la razón y *antítesis* cuando expresa el empirismo), la razón procede correctamente, i.e., con argumentos válidos. Ello lo lleva a sospechar una falla de origen, una ilusión subyacente a todo este conflicto de la razón.

Recordemos que Kant considera a éste un conflicto natural e inevitable. Pero ello no impide que Kant encuentre el error, que impida que la ilusión “seduzca”.

ser otra (el genio maligno, por ejemplo). Así –dice Kant- el realismo trascendental se ve obligado a “ceder terreno al idealismo”¹⁴⁷.

Kant no tiene ese problema. Acepta sin titubear la realidad de los objetos externos, incluyendo sus propiedades. Su idealismo reside en que esos objetos, así como sus propiedades, son *representaciones*. Pero no sólo eso: también el objeto del sentido interno (lo que para Kant es la conciencia empírica) es una representación. “Soy, en efecto, consciente de mis representaciones. Por lo tanto, existen ellas y yo que las poseo.”¹⁴⁸ En lo que se distingue un tipo de representaciones del otro es en que unas están en el espacio y en el tiempo (el tipo de representaciones de los objetos externos a nuestra conciencia empírica), mientras que las otras están sólo en el tiempo. La forma del sentido interno es el tiempo: pero todo lo que se representa en él, es fenómeno. Ahora bien, (como lo señalaba Kant en la *Refutación del idealismo*) ni siquiera puedo ser consciente de mí mismo en el tiempo si no comparo la representación de mi existencia con las representaciones del sentido externo. Así, queda probada la existencia de los objetos externos, porque son fenómenos; tan probada como la existencia del objeto del sentido interno, en tanto fenómeno. Y eso es a lo que Kant llama *realismo empírico*: los objetos de la experiencia son reales.

Pero el hecho de que esos objetos sean *fenómenos* plantea otro problema –a saber, *nuestro* problema. Si los objetos y las propiedades que conocemos son representaciones, ¿qué es lo que re-presentan esas representaciones?, ¿hay algo que *cause* esas representaciones y que no sea *nuestro* modo *a priori* de conocer, ni *nuestro* genio maligno (que, en todo caso, tendríamos que compartir todos los sujetos, dada la universalidad de la ciencia)? ¿Son nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento los *únicos* responsables de nuestros fenómenos?

Kant opina lo siguiente:

Se puede conceder que la *causa* <*Ursache*> de nuestras intuiciones externas sea algo que esté fuera de nosotros, en sentido trascendental <*im transzendentalen Verstand*>, pero ese algo no es el objeto que entendemos por las representaciones de la materia y de las cosas corpóreas, ya que éstas no son más que fenómenos, es decir, simples modos de representación que nunca se encuentran más que en nosotros y cuya realidad se basa en la conciencia inmediata, exactamente igual que la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental nos es desconocido, tanto en relación con la intuición interna como en relación con la externa <*Der transzendentaler Gegenstand ist, sowohl in ansehung der inneren als äusseren anschauung, gleich unbekannt*>. Pero no tratamos de él, sino del objeto empírico, el cual se llama *exterior* cuando es representado en el espacio e *interior* cuando

¹⁴⁷ A371.

¹⁴⁸ A370.

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. Ni siquiera la intuición interna y sensible de éste (en cuanto objeto de la conciencia), cuya determinación se representa mediante la sucesión de diferentes estados en el tiempo, es el **yo genuino tal como existe en sí –o sujeto trascendental-** sino un simple *fenómeno que de este ser desconocido* para nosotros se da a la sensibilidad <*nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden*>. No puede admitirse la existencia de ese fenómeno interno en cuanto algo que existe en sí, ya que su condición es el tiempo, el cual no puede constituir ninguna determinación de una cosa en sí misma.¹⁶¹

Este pasaje está en coincidencia con la lectura que hemos hecho hasta el momento. Por una parte, tenemos la expresión “yo genuino tal como existe en sí –o sujeto trascendental- <*das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das trszendentale Subjekt*>”, lo cual muestra que la expresión *trascendental* es aquí equivalente a: “en sí”. Ello se confirma al decirnos Kant que *de ese ser* se da un fenómeno a la sensibilidad.

Pero, ¿a la sensibilidad se le dan *fenómenos*? ¿Acaso no hemos defendido en el capítulo II que a la sensibilidad la afectan las *cosas en sí mismas*? La siguiente cita –extraída del mismo contexto de la antinomia- vuelve sobre el asunto. Y aunque al principio pareciera insistir en aquello que contradiría nuestra lectura inicial, líneas abajo aclara que no se trata, cuando se dice que somos afectados por representaciones, sino de un momento posterior al que a nosotros nos interesa. Leamos con cuidado:

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 y en que son representables 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** <*Die nichtsinliche Ursache diese Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt*>. No podemos, pues, intuir la como objeto, ya que éste no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (que son meras condiciones de la representación sensible) y, si estas condiciones, no podemos concebir intuición 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 <*können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt, das trszendentale Objekt nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität korrespondiert*>. A este objeto trascendental podemos atribuir <*zuschreiben*> 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 experiencia.¹⁶²

¹⁶¹ A492; B520. Los énfasis con **negritas** y con *cursivas* son hechos por mí. Quiero recalcar, como es evidente, aquello que interpretábamos arriba: los fenómenos son fenómenos *de las cosas en sí*. Eso, al menos, es lo que piensa Kant.

¹⁶² A494; B522-523 Énfasis míos.

En la primera mitad del pasaje anterior es claro que cuando se dice que la “intuición sensible” <Das sinnliche Anschauung> es afectada por representaciones, nos referimos a un momento que ha sido posible sólo gracias a la *causa desconocida* de esas representaciones. Esa causa, el objeto trascendental, es lo que *corresponde* a la sensibilidad (en sentido trascendental, como facultad del psiquismo): el que, según nuestro capítulo II y toda nuestra presente investigación, la afecta. No se puede criticar esta lectura diciendo que Kant plantea la causalidad que nos interesa de manera insegura, en la oración: “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.” En efecto, si ponemos atención al fragmento –tanto en la versión española como en la alemana, también reproducida-, la aparente duda de Kant (que quedaría plasmada en expresiones como “podemos...” y “pero sólo para que ...”) se refiere tan sólo a cómo *llamar* a esa causa desconocida: Kant no se refiere, con esas expresiones, a sus afirmaciones sobre la causalidad de la causa desconocida, sino a la manera de llamar a la causa. La causalidad de la causa desconocida está explícita y claramente establecida líneas arriba con la frase del pasaje que hemos enfatizado. También está presupuesta esa causalidad en la última oración de ese texto citado, donde se le *atribuyen* algunas cosas a ese objeto anterior a la experiencia.

Probablemente, el anterior pasaje permite una interpretación que distinga “intuición sensible” de “sensibilidad”, aunque de ambas se diga que son “receptividades.” Para Kant es muy claro que los fenómenos tienen una causa, un fundamento que no es fenómeno, sino cosa en sí, trascendental: eso es lo que afecta a la *sensibilidad* en un primer momento. Las representaciones también las *recibimos*, dice Kant, y en ese sentido somos afectados por ellas: “intuición sensible” llama Kant a la facultad de ser afectados por esas representaciones (en A494; 522). En A19; B33 (un pasaje de la *Estética* que hemos examinado en el capítulo II) Kant *no* dice que la sensibilidad sea afectada por representaciones, sino que la sensibilidad es la facultad de “recibir representaciones, en la medida en que somos afectados *por los objetos*”. Pero está claro que esa *recepción* de las representaciones tiene lugar una vez que la sensibilidad ha sido afectada por las cosas en sí mismas:

Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente **sus** fenómenos, esto es, las representaciones que **producen** en nosotros al afectar nuestros sentidos. En consecuencia, admito, ciertamente, que hay cuerpos fuera de nosotros, esto es, cosas que conocemos mediante las representaciones que nos produce **su** influjo

sobre nuestra sensibilidad <ih^r Einfluß auf uniere Simlichkeit>, aunque nos son completamente desconocidas en lo que respecta a como sean en sí mismas.¹⁶³

La misma idea se encuentra en muchos de los pasajes que hemos citado hasta ahora (no sólo, pero específicamente, en los capítulos II y IV). Si se dijo, en el anterior pasaje de la *Estética*, que la sensibilidad es la facultad de recibir representaciones, es porque ella es la que hace posible esa recepción, como se afirma en la oración inmediatamente posterior a ese pasaje: “Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*.”¹⁶⁴ Es decir, para que la sensibilidad nos suministre intuiciones, para que nos dé objetos fenoménicos, primero tiene ella que *mediar* entre las cosas en sí mismas y nuestro conocimiento, tiene que ser afectada por las cosas en sí mismas. La sensibilidad no puede ser afectada por las representaciones, pues es la sensibilidad la que se encarga de *suministrarlas*.

Volviendo a la Antinomia, pues, lo que se ha dicho hasta aquí concuerda con nuestra lectura. Ahora lo que debemos hacer es continuar la interpretación del texto para distinguir la causalidad que a nosotros interesa de otras causalidades (de las cuales Kant se encarga de mostrar su compatibilidad con la experiencia).

En efecto, las dos primeras antinomias se basan en las categorías matemáticas, que unen lo homogéneo, y por ello no permitían la unión de lo condicionado con lo incondicionado. Pero tenemos también las categorías *dinámicas*, que unen lo heterogéneo, la causa con el efecto, lo contingente con lo necesario. Si, por una parte, lo que razón busca en este caso, con respecto a las *tesis*, lo consideramos como *no sensible* (como *inteligible*) y, por otra parte, consideramos las afirmaciones de la *antítesis* no como principios constitutivos de la experiencia sino como principios *reguladores* de uso empírico del entendimiento en la experiencia posible; si, por tanto, hacemos esta doble consideración de las cosas en tanto fenómenos y en tanto cosas en sí mismas (de manera que las *tesis* se refieran a las cosas en sí mismas mientras que las *antítesis* al uso de entendimiento para con los fenómenos); si hacemos estas observaciones y correcciones, pues, ambas afirmaciones, tanto tesis como antítesis, *pueden ser verdaderas*.¹⁶⁵ El error está en considerar ambas afirmaciones como incompatibles. Y tal error deriva de la ilusión de considerar a los fenómenos como cosas en sí mismas, ilusión que produce opiniones

¹⁶³ *Prolegómenos ... Op. cit.* 288-289.

¹⁶⁴ A19; B33.

¹⁶⁵ A532; B560.

contradictorias. Nuevamente, pues, la doble consideración de los mismos objetos, el *idealismo trascendental*, es la solución-superación del conflicto puro de la razón. Con respecto a aquello en lo que deben convertirse todas las antítesis, es decir, con respecto a los principios reguladores, Kant nos dice:

[...] el fundamento del principio regulador de la razón es la proposición según la cual no podemos encontrar en el regreso empírico *la experiencia de ningún límite absoluto* ni, consiguientemente, una condición que sea, en cuanto tal, *absolutamente incondicionada desde un punto de vista empírico*. La razón de ello reside en que en tal experiencia los fenómenos deberían hallarse limitados por la nada o por un vacío que podríamos descubrir con la percepción al proseguir el regreso, lo cual es imposible. [...] cada fenómeno tiene que ser (en cuanto limitado) subordinado a otro como condición suya, viéndonos, pues, obligados a avanzar hacia ésta, lo cual constituye el *regressus in indefinitum*. Este *regressus* no determina la magnitud del objeto, y por ello hay que distinguirlo con suficiente claridad del *regressus in infinitum*.¹⁶⁶

Así, la antítesis será aceptada, adoptada, pero siempre y cuando *no determine la magnitud de su objeto*, puesto que el entendimiento es finito. A la *tesis*, por su parte, se le exigirá en la *Crítica* que no considere su objeto como un miembro determinable y cognoscible de la serie que sí conocemos y determinamos. Lo que permite la unión de lo determinable con lo indeterminable es precisamente que lo hacemos con categorías que piensan lo heterogéneo. Así, en el caso *causa-efecto*:

Sólo podemos concebir dos clases de causalidad con respecto a lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*. La primera consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla. Si se tiene en cuenta que la *causalidad* de los fenómenos se basa en condiciones temporales y que si el estado anterior hubiese existido siempre no habría producido un efecto que sólo surge en el tiempo, entonces la causalidad de la causa de aquello que sucede o nace ha *nacido* también y, según el principio del entendimiento, necesita, a su vez, una causa.

Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa.¹⁶⁷

La cita anterior tiene dos aspectos que nos interesa señalar. En primer lugar, se habla de “dos clases de causalidad”. Así, pues, quien afirme que la causalidad que nosotros –interpretando a Kant– planteamos entre cosas en sí mismas y fenómenos es imposible, porque Kant sólo acepta la causalidad que se da al interior de la serie de los fenómenos conforme a la ley de la naturaleza; quien afirme esto, digo, se equivoca, puesto que la cita anterior plantea claramente

¹⁶⁶ A517 y 520; B545 y 548.

¹⁶⁷ A532-533; B560-561.

otra clase de causalidad (aunque esta última no es conocimiento empírico). En segundo lugar, debemos advertir que esas dos causalidades son válidas “con respecto a lo que sucede”, lo cual significa que *ninguna* de esas dos clases se refiere a la que a nosotros nos ha interesado plantear. La primera (la causalidad natural) no es la que nos interesa porque se refiere tan sólo a la ley que enlaza un fenómeno con otro, y no fenómenos y cosas en sí mismas. La segunda (causalidad por libertad) tampoco es la que nos interesa porque se refiere a la capacidad que tiene cierta facultad (inteligible) de iniciar espontáneamente una serie de fenómenos, y no se refiere a la relación que las cosas en sí mismas, en cuanto tales, tienen con los fenómenos en cuanto tales, que es lo que a nosotros nos interesa. Esta distinción entre las dos causalidades, la que es por libertad y la que a nosotros nos interesa (que habla *en general* de fenómenos y cosas en sí mismas; sin tratar de determinar a estas últimas como una voluntad espontánea), es lo que exige a la segunda de aquello que Kant dice acerca de la libertad, a saber, que es “una idea pura trascendental”. Debemos, entonces, tener claro lo siguiente: la causalidad entre fenómenos y cosas en sí mismas que hemos intentado rastrear a lo largo de este trabajo de tesis *no es* la causalidad que, de acuerdo con la idea de libertad, *puede pensarse* que se da entre una voluntad y una serie de actos fenoménicos.

No obstante esa distinción entre ambas causalidades, las dos están estrechamente relacionadas: *la obviada de una es tomada como fundamento de la posibilidad de la otra y de su compatibilidad con la experiencia*. Kant es muy claro al afirmar esto:

En efecto, al no ser estos [*i.e.*, los fenómenos] cosas en sí, tiene que haber un objeto trascendental que les sirva de base y que los determine como meras representaciones. Nada impide, por tanto, que atribuyamos a ese objeto trascendental además de la propiedad a través de la cual se manifiesta una causalidad que no sea fenómeno, aunque su efecto aparezca en un fenómeno.¹⁶⁸

“Nada impide”, dice Kant; es decir, “es posible” ese pensamiento. Pero la posibilidad de ese pensamiento está fundada en algo en lo que en todo momento ha insistido Kant –y nosotros con él–: en que “tiene que haber un objeto trascendental que le sirva de base a los fenómenos”. Para la concepción kantiana de la libertad, es imprescindible no sólo la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas, sino de igual manera la tesis de que en el fundamento de los fenómenos yacen las cosas en sí mismas:

En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste non se hallará entonces sino en la serie de los

¹⁶⁸ A538-539; B566-567. Énfasis míos.

El gran error que comete la razón en la Antinomia es considerar a los fenómenos como cosas en sí mismas (realismo trascendental). En los dos primeros conflictos, aquellos que se basan en las dos categorías *matemáticas* (síntesis de lo homogéneo), hay un error en la presuposición original: ésta es que los fenómenos son cosas en sí mismas. Con esa presuposición, que es falsa, las dos proposiciones –*tesis* y *antítesis*– (que son contradictorias), son también falsas. Ambas presuponen una síntesis incondicionada, lo cual es imposible para nosotros. Es decir, afirman que lo incondicionado –sea la serie o sea un miembro– se da al mismo tiempo que se da algo condicionado. Pero no se cae en la cuenta de que lo condicionado es un fenómeno, y no una cosa en sí. Si los objetos fueran cosas en sí mismas, no habría problema en afirmar que una vez dado lo condicionado, ha de darse también su condición y la condición de ésta, y así hasta que, o bien la serie se detenga en lo condicionado, o bien se de la serie infinita¹⁵⁹. Pero los objetos son fenómenos que no existen sin esa síntesis (condición) que realizamos al conocerlos. En el caso de los dos primeros conflictos, se plantea que, al darse algo limitado, se da la condición incondicionada del límite. Pero ese límite (que tiene que ser homogéneo con lo limitado) no se da sino por la síntesis empírica que realizan las facultades (entendimiento, sensibilidad). Sin esa síntesis no hay fenómenos, ni condición, ni límite, ni limitado ni condicionado. Cada condición va haciéndose posible gracias al *regreso* empírico en la búsqueda de condiciones¹⁶⁰. Plantear como *dada*, independientemente del regreso, esa serie, es tomar lo que sólo es fenómeno como si fuera cosa en sí. Por ello, para Kant es necesario, con el propósito de solucionar estos primeros dos conflictos, plantear esta distinción y mostrar la falsedad tanto de la *tesis* como de la *antítesis*. A nosotros nos interesa el planteamiento kantiano de esa distinción:

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. Ni siquiera la intuición interna y sensible de éste (en cuanto objeto de la conciencia), cuya determinación se representa mediante la sucesión de diferentes estados en el tiempo, es el **yo genuino tal como existe en sí –o sujeto trascendental–** sino un simple *fenómeno* que *de este ser desconocido* para nosotros se da a la sensibilidad <nur eine *Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden*>. No puede admitirse la existencia de ese fenómeno interno en cuanto algo que existe en sí, ya que su condición es el tiempo, el cual no puede constituir ninguna determinación de una cosa en sí misma.¹⁶¹

de la mera razón especulativa como desaparecen las sombras de un sueño: el individuo elegiría sus principios teniendo sólo en cuenta su interés práctico [el cuál, sabemos, encuentra eco en las *tesis*].” (A475; B503).

¹⁵⁹ Cfr. A498; B526.

¹⁶⁰ A498-499; B527.

¹⁶¹ A492; B520. Los énfasis con **negritas** y con *cursivas* son hechos por mí. Quiero recalcar, como es evidente, aquello que interpretábamos arriba: los fenómenos son fenómenos *de las cosas en sí*. Eso, al menos, es lo que piensa Kant.

toma como fundamento supremo de explicación su carácter meramente empírico y se prescinde totalmente de su **carácter inteligible –causa trascendental del carácter empírico-, que nos es desconocido salvo en la medida en que viene indicado por tal carácter empírico como signo suyo**.¹⁷³

La parte final del pasaje habla por sí misma. No se habla sólo, como hasta aquí hemos estado haciendo, de la causalidad de lo trascendental con respecto a lo empírico, de las cosas en sí mismas con respecto a los fenómenos. No: además se dice que lo trascendental “viene indicado por lo empírico”, porque lo empírico es “su signo <Zeichnen desselben>.”

El fenómeno como signo de lo en sí. Esto va de acuerdo con aquella expresión –que hasta ahora hemos encontrado ya repetidas veces- según la cual el fenómeno se le “atribuye” a la cosa en sí, por mucha que sea la diferencia que entre ambos hay. Y, en realidad, esto no sería más que ratificar la idea de que el fenómeno es el fenómeno *de la cosa en sí, es su fenómeno*.

Finalmente, con respecto al cuarto conflicto trascendental, debemos decir que Kant acepta una postura semejante a la adoptada con respecto al tercero: la solución es el idealismo trascendental. La *Crítica* plantea la posibilidad de pensar un fundamento *necesario* del mundo, pero con las siguientes condiciones: 1) no podemos pensar que ese fundamento forme parte del mundo (con lo cual atacamos directamente a la *tesis*), y 2) no podemos esperar que ese fundamento necesario sea un objeto de conocimiento para nosotros, ya que es un “mero producto mental”¹⁷⁴. Pero si lo reconocemos como tal, como mero producto mental, entonces es compatible con la experiencia:

[...] al concebir un fundamento inteligible de los fenómenos, esto es, del mundo sensible, y concebirlo, además, como exento de la contingencia propia de este último, no se opone ni al regreso empíricamente limitado en la serie de fenómenos ni a la contingencia de cada uno de ellos.¹⁷⁵

Sólo resta hacer notar aquí que ese fundamento del mundo cuya posibilidad en el pensamiento y cuya compatibilidad con la experiencia se fundamenta en esta sección de la *Crítica*, no es el fundamento del que hemos hablado (cosas en sí mismas como fundamento del fenómeno). En efecto, nunca hemos dicho que el fundamento de los fenómenos sea un ser *necesario*, lo cual es precisamente la razón de ser de esta idea trascendental, que se refiere a la subordinación de lo contingente respecto a lo necesario. Si no pensamos ese ser como

¹⁷³ A545-6; B573-4. **Énfasis** míos: *denn intelligibelen Charakter der die transcendente Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbegeht, außer so fern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichnen desselben angegeben wird.*

¹⁷⁴ A566; B594.

¹⁷⁵ A563; B591-592.

necesario, entonces no nos estamos refiriendo a esta idea trascendental, por mucho que la posibilidad de ésta como tal (como idea compatible con la experiencia) se fundamente en esa causalidad que hemos establecido a lo largo de nuestro trabajo. Esto se aclarará en nuestro siguiente apartado, cuyo objeto de análisis tiene estrecha relación con este cuarto conflicto de la razón.

4.4. El idealismo trascendental y el *ideal de la razón pura*.

Ya se anunciaba que el ideal de la razón pura es el concepto supremo de la razón¹⁷⁶. O, como se dice en esta propia sección de la *Dialéctica*: he aquí el “concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero.”¹⁷⁷

No podría ser de otro modo. En efecto, siguiendo la guía de las categorías (o, más bien, basándose en ellas pero extendiendo su uso ilimitadamente), tenemos que la razón procede aquí extendiendo la categoría de comunidad, de acción recíproca, aquella que sirve de base a los juicios disyuntivos del entendimiento, en los cuales se determina la posibilidad entera de lo que es real fenoménicamente. Ya que la razón piensa la absoluta e incondicionada determinación de las posibilidades, tiene que pensar un fundamento de esa determinación entera, y ese fundamento es concebido como un ser particular: a eso se refiere Kant cuando dice que el ideal de la razón pura piensa su objeto *in individuo*.¹⁷⁸ Veamos.

Sabemos que la *razón* se encuentra siempre en busca de lo incondicionado, aunque sólo le son dados objetos condicionados. Ahora bien, si pensamos en el conocimiento humano y su principal actividad –el *determinar* objetos-, caemos en la cuenta de que no puede haber aspiración más propia de la razón especulativa que no sea la de la *completa determinación* de su objeto, lo cual hace referencia a un *objeto completamente determinable*. No sólo eso; pensar el objeto de la razón como completamente determinable, presupone que ese objeto está (no por la razón, claro está) completamente determinado: no en el sentido de *conocido*, pero sí en el sentido de que ese objeto contiene la posibilidad de todo lo conocido y lo cognoscible.

La proposición <<*Todo existente está completamente determinado*>> no significa tan sólo que de todo par de predicados contrapuestos *dados* uno tiene que convenirle, sino que significa, además, que de todo par de predicados contrapuestos *posibles* uno tiene que

¹⁷⁶ Cfr. A335-336.

¹⁷⁷ A641; B669.

¹⁷⁸ A568; B596.

convenirle. [...] La proposición equivale a decir que, para conocer una cosa por completo, hay que conocer todo lo posible y determinarla a través de ello, ya sea positiva, ya negativamente. En consecuencia, la completa determinación es un concepto que nunca podemos exponer en concreto y en su totalidad.¹⁷⁹

Es decir, por una parte, a nuestro entendimiento le son dados los objetos *para determinar*, y lo hace según su modo de proceder (categorías, principios empíricos). Pero entonces la razón, queriendo ir más allá de la determinación sin unidad que lleva a cabo el entendimiento, propone la *idea* de una completa determinación de esos objetos. Sólo que entonces vamos más allá de todo límite, puesto que esa idea implica que todo el mundo fenoménico –no sólo el real, sino también el *posible*– tiene un fundamento que lo *determina completamente* (y eso es lo que se quiere decir con *completa determinación*); y esta determinación es, como dijimos, *in individuo*: el fundamento de la determinación es, pues, Dios¹⁸⁰.

La razón, dice Kant, se esfuerza por *probar* la existencia de Dios. Lo hace a través de tres pruebas: la *fisiológica*, la *cosmológica* y la *ontológica*. Según Kant, la ontológica es la que sirve de base a las otras dos y, por ello mismo, esta prueba es “[...]la que contiene *el único argumento posible*, argumento que ninguna razón puede eludir.”¹⁸¹ A fin de no extendernos en lo que no es nuestro tema, señalemos solamente que la cuestión relativa a la existencia de aquello que el ideal exige deriva de un procedimiento sofisticado, dialéctico, de la razón misma. Y esta confusión se refiere a algo que nos atañe. Es decir, surge de que tomamos las condiciones de la experiencia de los objetos *en tanto fenómenos* como condiciones de las *cosas en sí mismas*. Pues toda determinación empírica de un objeto fenoménico presupone la materia de este fenómeno, presupone que toda la materia esté dada antes de cualquier determinación. Los predicados determinan y dan forma a la materia (realidad) del fenómeno.

Consiguientemente, nada es *para nosotros* un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto toda la realidad empírica. En virtud de una ilusión natural, consideramos ese principio como aplicable a todas las cosas en general, cuando sólo es realmente válido en relación con las que se nos dan como objetos de nuestros sentidos.

¹⁷⁹ A573; B601.

¹⁸⁰ “Toda la multiplicidad de las cosas es sólo un modo igualmente diverso de limitar el concepto de la realidad suprema, que constituye el sustrato común, así como todas las figuras sólo son posibles en cuanto modos de limitar el espacio infinito. De ahí que el objeto del ideal, objeto que sólo se halla en la razón, se llame también *ser originario* (*ens originarium*). En la medida en que ninguno se halla por encima de él, se denomina *ser supremo* (*ens summum*) y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él, *ser de todos los seres* (*ens entium*). Pero todo ello no significa una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una *idea* y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias. [...] El concepto de semejante ser es el de *Dios*, concebido en sentido trascendental. El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de una *teología* trascendental, tal como antes he indicado ya”. (A578-580; B606-608).

¹⁸¹ A625; B653.

ser (en cuanto limitado) subordinado a otro como condición suya, viéndonos, pues, obligados a avanzar hacia ésta, lo cual constituye el *regressus in indefinitum*. Este *regressus* no determina la magnitud del objeto, y por ello hay que distinguirlo con suficiente claridad del *regressus in infinitum*.¹⁶⁶

Así, la antítesis será aceptada, adoptada, pero siempre y cuando *no determine la magnitud de su objeto*, puesto que el entendimiento es finito. A la *tesis*, por su parte, se le exigirá en la *Crítica* que no considere su objeto como un miembro determinable y cognoscible de la serie que sí conocemos y determinamos. Lo que permite la unión de lo determinable con lo indeterminable es precisamente que lo hacemos con categorías que piensan lo heterogéneo. Así, en el caso *causa-efecto*:

Sólo podemos concebir dos clases de causalidad con respecto a lo que sucede: la que deriva de la *naturaleza* y la que procede de la *libertad*. La primera consiste en relacionar, dentro del mundo de los sentidos, un estado con otro anterior, al cual sigue conforme a una regla. Si se tiene en cuenta que la *causalidad* de los fenómenos se basa en condiciones temporales y que si el estado anterior hubiese existido siempre no habría producido un efecto que sólo surge en el tiempo, entonces la causalidad de la causa de aquello que sucede o nace ha *nacido* también y, según el principio del entendimiento, necesita, a su vez, una causa.

Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa.¹⁶⁷

La cita anterior tiene dos aspectos que nos interesa señalar. En primer lugar, se habla de “dos clases de causalidad”. Así, pues, quien afirme que la causalidad que nosotros –interpretando a Kant– planteamos entre cosas en sí mismas y fenómenos es imposible, porque Kant sólo acepta la causalidad que se da al interior de la serie de los fenómenos conforme a la ley de la naturaleza; quien afirme esto, digo, se equivoca, puesto que la cita anterior plantea claramente otra clase de causalidad (aunque esta última no es conocimiento empírico). En segundo lugar, debemos advertir que esas dos causalidades son válidas “con respecto a lo que sucede”, lo cual significa que *ninguna* de esas dos clases se refiere a la que a nosotros nos ha interesado plantear. La primera (la causalidad natural) no es la que nos interesa porque se refiere tan sólo a la ley que enlaza un fenómeno con otro, y no fenómenos y cosas en sí mismas. La segunda (causalidad por libertad) tampoco es la que nos interesa porque se refiere a la capacidad que tiene cierta facultad (inteligible) de iniciar espontáneamente una serie de fenómenos, y no se refiere a la relación que las cosas en sí mismas, en cuanto tales, tienen con los fenómenos en cuanto tales,

¹⁶⁶ A517 y 520; B545 y 548.

que es lo que a nosotros nos interesa. Esta distinción entre las dos causalidades, la que es por libertad y la que a nosotros nos interesa (que habla *en general* de fenómenos y cosas en sí mismas; sin tratar de determinar a estas últimas como una voluntad espontánea), es lo que exime a la segunda de aquello que Kant dice acerca de la libertad, a saber, que es “una idea pura trascendental”. Debemos, entonces, tener claro lo siguiente: la causalidad entre fenómenos y cosas en sí mismas que hemos intentado rastrear a lo largo de este trabajo de tesis *no es* la causalidad que, de acuerdo con la idea de libertad, *puede pensarse* que se da entre una voluntad y una serie de actos fenoménicos.

No obstante esa distinción entre ambas causalidades, las dos están estrechamente relacionadas: *la obviada de una es tomada como fundamento de la posibilidad de la otra y de su compatibilidad con la experiencia*. Kant es muy claro al afirmar esto:

En efecto, al no ser estos [*i.e.*, los fenómenos] cosas en sí, **tiene que haber un objeto trascendental que les sirva de base y que los determine como meras representaciones**. Nada impide, por tanto, que atribuyamos a ese objeto trascendental además de la propiedad a través de la cual se manifiesta una *causalidad* que no sea fenómeno, aunque **su efecto aparezca en un fenómeno**.¹⁶⁸

“Nada impide”, dice Kant; es decir, “es posible” ese pensamiento. Pero la posibilidad de ese pensamiento está fundada en algo en lo que en todo momento ha insistido Kant –y nosotros con él–: en que “tiene que haber un objeto trascendental que le sirva de base a los fenómenos”. Para la concepción kantiana de la libertad, es imprescindible no sólo la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas, sino de igual manera la tesis de que en el fundamento de los fenómenos yacen las cosas en sí mismas:

En efecto, si los fenómenos son cosas en sí mismas, la libertad es insalvable. En este caso, la naturaleza es la causa completa y en sí misma suficientemente determinante de todo acontecimiento. La condición de éste no se hallará entonces sino en la serie de los fenómenos, los cuales serán, ellos y su efecto, necesarios en virtud de la ley natural. Si, por el contrario, los fenómenos no son considerados sino como lo que son en realidad, es decir, no como cosas en sí, sino como meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas, **entonces tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos** *<so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind>*. Ahora bien, la causalidad de semejante causa inteligible no está determinada por fenómenos, aunque sus efectos se manifesten y puedan ser así determinados por medio de otros fenómenos.¹⁶⁹

En algunos pasajes Kant ha dicho que la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas se debe plantear con respecto a *los mismos* objetos. En los capítulos V y VI daremos argumentos

¹⁶⁷ A532-533; B560-561.

¹⁶⁸ A538-539; B566-567. Énfasis míos.

¹⁶⁹ A536-537; B564-565. Énfasis míos.

interpretación no se seguiría del texto de Kant, en el cual la función de “reguladores de la experiencia” es atribuida a ciertos principios bien especificados (ninguno de los cuales expresa lo que del discurso kantiano acerca de las cosas en sí mismas nos ha interesado enfatizar en el presente trabajo de tesis); y además 2) tal interpretación, de ser llevada hasta sus últimas consecuencias, implicaría que también llamaríamos “reguladores” a muchos planteamientos y nociones kantianas, a los cuales parece claro que el filósofo de Königsberg no les asigna meramente tal papel. Veamos.

1). El punto que este inciso pretende defender podría ser resumido así: si se entiende “regulador” tal y como lo entiende Kant, y si nos apegamos a la letra del texto kantiano, entonces no todo discurso acerca de las cosas en sí mismas puede ser identificado como derivado de algún principio regulador de la experiencia. Particularmente, el discurso sobre las cosas en sí que nos ha interesado enfatizar (la relación de afectación, etc.), no es ni se basa en ningún principio regulador.

En su solución a las antinomias, Kant nos hablaba de un principio que establecía que en el regreso empírico en la serie de condiciones “[...] nunca está permitido detenerse en un incondicionado absoluto.”¹⁸⁶ En el contexto de la solución a las antinomias, este principio sería el resultado de la re-visión crítica de las *antítesis* de manera que no se intente ya determinar a los objetos con las proposiciones de estas *antítesis*, sino que únicamente sirvan de guía en el regreso empírico. Por eso dijo Kant acerca de este principio:

Es, pues, un principio de la razón que postula, en cuanto *regla*, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que *no anticipa* qué es lo dado en sí *en el objeto* con anterioridad a todo regreso. Por ello lo llamo principio *regulador* de la razón.¹⁸⁷

En el apéndice a la *Dialéctica trascendental*, Kant vuelve sobre la noción de “principio regulador” y, en realidad, se trata de una serie de consideraciones en el mismo sentido de las ya hechas anteriormente. Con “principio regulador” se quiere decir lo mismo que en la solución a las antinomias, sólo que ahora se precisa mejor cuáles son los principios reguladores, así como su papel en el sistema de la experiencia.

¹⁸⁵ A695-697; B723-725.

¹⁸⁶ A509; B537.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

A estas alturas de su texto, Kant ha mostrado ya todas las falacias en los argumentos de la razón especulativa. A pesar de ello, sostiene que ninguna de las ideas trascendentales de la razón es en sí misma dialéctica, ilusoria¹⁸⁸. El error sofístico es imputable no a alguna facultad trascendental, sino al juicio¹⁸⁹ (que es una facultad empírica, para el Kant de la *Crítica de la razón pura*). Si esto es así, debe haber en las ideas de la razón un uso adecuado, que no intente traspasar las fronteras de la experiencia. El propósito del apéndice a la *Dialéctica* es precisamente mostrar que este uso es posible e incluso necesario:

Pues bien, si somos capaces de mostrar, por una parte, que, si bien las tres clases de ideas trascendentales (*psicológicas, cosmológicas y teológicas*) no se refieren directamente a un objeto que les corresponda, ni a la *determinación* de un objeto, reducen a una unidad sistemática todas las reglas del uso empírico de la razón suponiendo tal *objeto en la idea* y que, por otra, amplían el conocimiento de la experiencia y nunca pueden oponerse a él; si somos capaces de mostrar esto, el proceder siempre de acuerdo con tales ideas es una máxima necesaria de la razón. Y en esto consiste la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no como principios *constitutivos* destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios *reguladores* de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites y más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento.¹⁹⁰

Lo que a nosotros nos interesa resaltar es algo que está sumamente claro en el anterior pasaje: los principios reguladores *derivan* de las ideas trascendentales de la razón, cuando a estas se les da un uso adecuado. Pero quien admita esto, y que además haya estado de acuerdo con nosotros en la sección anterior al afirmar que ninguna de las ideas trascendentales expresa la causalidad y fundamentación de las cosas en sí a los fenómenos que hemos estado tratando de enfatizar; quien admita con nosotros estas dos cosas, no tendrá más que admitir también que ninguno de los principios reguladores se refiere a la relación entre cosas en sí mismas y fenómenos que hemos tratado de enfatizar en este trabajo.

Buscar la máxima unidad en el uso empírico del entendimiento: tal es la verdadera función de la razón y de sus principios¹⁹¹. El principio regulador más general de todos –o, mejor dicho, el esquema de todo principio regulador¹⁹²– es la máxima de buscar esta unidad sistemática indefinidamente. Los demás principios reguladores –que derivan de las ideas trascendentales,

¹⁸⁸ A669; B697.

¹⁸⁹ A643; B671.

¹⁹⁰ A671; B699.

¹⁹¹ Cfr. A701; B729.

4.4. El idealismo trascendental y el *ideal de la razón pura*.

Ya se anunciaba que el ideal de la razón pura es el concepto supremo de la razón¹⁷⁶. O, como se dice en esta propia sección de la *Dialéctica*: he aquí el “concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero.”¹⁷⁷

No podría ser de otro modo. En efecto, siguiendo la guía de las categorías (o, más bien, basándose en ellas pero extendiendo su uso ilimitadamente), tenemos que la razón procede aquí extendiendo la categoría de comunidad, de acción recíproca, aquella que sirve de base a los juicios disyuntivos del entendimiento, en los cuales se determina la posibilidad entera de lo que es real fenoménicamente. Ya que la razón piensa la absoluta e incondicionada determinación de las posibilidades, tiene que pensar un fundamento de esa determinación entera, y ese fundamento es concebido como un ser particular: a eso se refiere Kant cuando dice que el ideal de la razón pura piensa su objeto *in individuo*.¹⁷⁸ Veamos.

Sabemos que la *razón* se encuentra siempre en busca de lo incondicionado, aunque sólo le son dados objetos condicionados. Ahora bien, si pensamos en el conocimiento humano y su principal actividad –el *determinar* objetos–, caemos en la cuenta de que no puede haber aspiración más propia de la razón especulativa que no sea la de la *completa determinación* de su objeto, lo cual hace referencia a un *objeto completamente determinable*. No sólo eso; pensar el objeto de la razón como completamente determinable, presupone que ese objeto está (no por la razón, claro está) completamente determinado: no en el sentido de *conocido*, pero sí en el sentido de que ese objeto contiene la posibilidad de todo lo conocido y lo cognoscible.

La proposición <<Todo existente está completamente determinado>> no significa tan sólo que de todo par de predicados contrapuestos *dados* uno tiene que convenirle, sino que significa, además, que de todo par de predicados contrapuestos *posibles* uno tiene que convenirle. [...] La proposición equivale a decir que, para conocer una cosa por completo, hay que conocer todo lo posible y determinarla a través de ello, ya sea positiva, ya negativamente. En consecuencia, la completa determinación es un concepto que nunca podemos exponer en concreto y en su totalidad.¹⁷⁹

Es decir, por una parte, a nuestro entendimiento le son dados los objetos *para determinar*, y lo hace según su modo de proceder (categorías, principios empíricos). Pero entonces la razón, queriendo ir más allá de la determinación sin unidad que lleva a cabo el entendimiento, propone

¹⁷⁵ A563; B591-592.

¹⁷⁶ Cfr. A335-336.

¹⁷⁷ A641; B669.

¹⁷⁸ A568; B596.

¹⁷⁹ A573; B601.

la *idea* de una completa determinación de esos objetos. Sólo que entonces vamos más allá de todo límite, puesto que esa idea implica que todo el mundo fenoménico –no sólo el real, sino también el *posible*- tiene un fundamento que lo *determina completamente* (y eso es lo que se quiere decir con *completa determinación*); y esta determinación es, como dijimos, *in individuo*: el fundamento de la determinación es, pues, Dios¹⁸⁰.

La razón, dice Kant, se esfuerza por *probar* la existencia de Dios. Lo hace a través de tres pruebas: la *fisiológica*, la *cosmológica* y la *ontológica*. Según Kant, la ontológica es la que sirve de base a las otras dos y, por ello mismo, esta prueba es “[...]la que contiene *el único argumento posible*, argumento que ninguna razón puede eludir.”¹⁸¹ A fin de no extendernos en lo que no es nuestro tema, señalemos solamente que la cuestión relativa a la existencia de aquello que el ideal exige deriva de un procedimiento sofisticado, dialéctico, de la razón misma. Y esta confusión se refiere a algo que nos atañe. Es decir, surge de que tomamos las condiciones de la experiencia de los objetos *en tanto fenómenos* como condiciones de las *cosas en sí mismas*. Pues toda determinación empírica de un objeto fenoménico presupone la materia de este fenómeno, presupone que toda la materia esté dada antes de cualquier determinación. Los predicados determinan y dan forma a la materia (realidad) del fenómeno.

Consiguientemente, nada es *para nosotros* un objeto si no presupone como condición de su posibilidad el conjunto toda la realidad empírica. En virtud de una ilusión natural, consideramos ese principio como aplicable a todas las cosas en general, cuando sólo es realmente válido en relación con las que se nos dan como objetos de nuestros sentidos. Tomamos, pues, el principio empírico de nuestros conceptos sobre la posibilidad de las cosas en cuanto fenómenos por un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general, eliminando la restricción <<en cuanto fenómenos>>.¹⁸²

¹⁸⁰ “‘‘ Toda la multiplicidad de las cosas es sólo un modo igualmente diverso de limitar el concepto de la realidad suprema, que constituye el sustrato común, así como todas las figuras sólo son posibles en cuanto modos de limitar el espacio infinito. De ahí que el objeto del ideal, objeto que sólo se halla en la razón, se llame también *ser originario* (*ens originarium*). En la medida en que ninguno se halla por encima de él, se denomina *ser supremo* (*ens summum*) y, en la medida en que todo se halla, en cuanto condicionado, sometido a él, *ser de todos los seres* (*ens entium*). Pero todo ello no significa una relación objetiva entre un objeto real y otras cosas, sino la relación entre una *idea* y unos conceptos. Todo ello nos deja en una ignorancia total acerca de la existencia de un ser de perfecciones tan extraordinarias. [...] El concepto de semejante ser es el de *Dios*, concebido en sentido trascendental El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de una *teología* trascendental, tal como antes he indicado ya”. (A578-580; B606-608).

¹⁸¹ A625; B653.

¹⁸² A582; B610. Kant procede después a criticar la prueba ontológica con algunas advertencias sobre cómo debe entenderse la partícula “es” en un juicio. Si tal juicio es de existencia, entonces tal existencia no puede probarse por puros conceptos, sino que hay que salir de ellos y tener percepciones, o al menos relacionar nuestras percepciones de acuerdo con los principios de la experiencia posible. De manera que la prueba ontológica, al proceder por puros conceptos, a lo más que puede aspirar es a “una simple tautología” (A597; B625) o, si se quiere presentar como un argumento, la crítica lo desenmascara como una petición de principio: si en el concepto de “Dios” está incluido el de “necesidad en la existencia”, entonces aún quedaría por probar esto último cuando sólo tenemos como premisa lo que está contenido en el concepto.

metaempíricas. Las ciencias andan por el “camino seguro de las ciencias” sin que obstaculice su avance ningún tipo de consideración filosófica, sea realista o idealista, crítica o dogmática.

Kant no podría plantear estas tesis filosóficas con un “como si”. Pensemos qué pasaría con el problema de la libertad. Recordemos que Kant sostiene que la libertad en sentido trascendental (como lo incondicionado) puede ser pensada por que Kant mismo parte del hecho de que en el fundamento de los fenómenos están las cosas en sí mismas (incondicionadas)¹⁹⁹. Pero si este “hecho” fuera establecido por Kant con un “como si” entonces Kant también tendría que decir: pensemos a la libertad “como si fuera *posible*”. Pero para Kant la libertad es posible, no “como si fuera posible”. Podemos decir que tal o cual acto puede ser considerado “como si fuera un acto *libre*”; es decir: la libertad *es posible*, y esto es así por que hay cosas en sí mismas (incondicionadas) que sirven de base a los fenómenos.

Por lo demás, cuesta trabajo decir que Kant piensa que haya que considerar al sujeto “como si” no fuera autosuficiente para producir la materia del fenómeno. Si Kant creyera que esta consideración es meramente reguladora, entonces tendría que creer también que es posible que en efecto el sujeto no necesitara de ninguna afectación para experimentar la materia del fenómeno. Tendríamos a un Kant que pensaría de este modo: Es posible que el origen de los fenómenos sea enteramente el sujeto trascendental y solamente él, pero hay que pensar *como si* éste no fuera el caso, con el único propósito de distanciarnos de un idealista metafísico extremo, aunque en realidad cabe la posibilidad de que él tenga la razón.

¹⁹⁹ En este pasaje es muy claro el punto que tratamos de mostrar: “Semejante duplicidad de puntos de vista [entre *sensible e inteligible*] al concebir un objeto de los sentidos no contradice ninguno de los conceptos que debemos hacernos de los fenómenos y de una experiencia posible. En efecto, al no ser éstos cosas en sí, tiene que haber un objeto trascendental que les sirva de base y que los determine como meras representaciones. Nada impide, por tanto, que atribuyamos a ese objeto trascendental, además de la propiedad a través de la cual se manifiesta, una *causalidad* que no sea fenómeno, aunque su *efecto* aparezca en un fenómeno.” A538-9;B566-7

Resumen de capítulo.

En este capítulo hemos hecho énfasis en las afirmaciones kantianas según las cuáles las cosas en sí mismas son la causa y el fundamento de los fenómenos. Hemos examinado estas afirmaciones en la *Dialéctica trascendental*. Nos ha interesado distinguir la causalidad y fundamentación de las cosas en sí mismas *en general* a los fenómenos *en general* (que es la que a nosotros nos ha interesado enfatizar) de aquella causalidad que se puede pensar que se da entre una causa inteligible espontánea y libre (que sería también en sí, sólo que determinada como voluntad, lo cual no hace Kant al decir que las cosas en sí mismas son la causa del fenómeno al afectar a la sensibilidad) y de aquella fundamentación que se puede pensar que se da entre una inteligencia suprema (Dios) y la *completa determinación* del mundo que conocemos (Dios también sería, por supuesto, algo en sí e incondicionado, pero no es a él al que se refiere Kant al hacer aquellas afirmaciones que constituyen nuestro objeto de estudio). Finalmente, hemos defendido la idea de que el discurso kantiano acerca de las cosas en sí mismas (al menos el discurso que se refiere a la afectación de la que nos habló la *Estética* y que, según muchos pasajes de Kant, es necesaria para dar cuenta de la materia del fenómeno) no puede ser identificado con ningún principio regulador de la experiencia.

Capítulo V. La co-producción de la materia del fenómeno.

A lo largo de nuestros cuatro anteriores capítulos, hemos intentado mostrar que Kant afirma la causalidad de las cosas en sí mismas con respecto a los fenómenos. El capítulo anterior intentó no sólo eso sino, además, aclarar que la causalidad que hemos señalado no es la misma que la que plantean las ideas trascendentales de libertad y de *causa suprema*. En cierto sentido, hemos caracterizado la causalidad entre lo en sí y lo fenoménico de forma negativa: no es libertad trascendental, no es Dios como causa suprema del mundo²⁰⁰.

Si bien nuestro presente capítulo no intentará determinar definitivamente qué tipo de causalidad es la que Kant afirma, sí intentaremos ir un poco más lejos en la comprensión de las propuestas kantianas. No lo haremos describiendo las cosas en sí mismas a la luz de Kant (lo cual no tendría fundamento textual alguno), sino poniendo especial atención a lo dicho por nuestro filósofo sobre un aspecto de la posibilidad de los fenómenos.

Para ser más específicos, hemos de decir que, ante lo expuesto anteriormente, encontramos que hay un punto digno de ser subrayado. A saber: si bien es innegable que las condiciones (formas puras) del sujeto trascendental conforman determinadamente el resultado final llamado “fenómeno” –mostrar esto es, con toda seguridad, el objetivo principal de la *Crítica de la razón pura* desde la Introducción hasta la *Analítica trascendental*–, también es cierto que Kant afirma en todo momento que las cosas en sí mismas son “causa” del fenómeno (y no a la inversa) y que son las cosas en sí mismas las que “afectan” al sujeto (y no a la inversa) para que el fenómeno sea posible. Más aún: no son pocas las veces que Kant afirma que el fenómeno es fenómeno *de la cosa en sí*. El fenómeno es su fenómeno, su *Erscheinung*.

²⁰⁰ Aunque, según establecimos, el hecho de que Kant declare que podamos *pensar* estos tipos de causalidad (libertad y causa suprema de la determinación del mundo), se debe a que habría una causalidad entre lo en sí (voluntad, Dios) y lo fenoménico y, por lo tanto, -aún cuando jamás puedan formar parte de los conocimientos empíricos- el pensarlas (estas dos causalidades) no altera la unidad de la experiencia (la cual no se ocupa de relaciones entre cosas en sí y fenómenos, sino de puros fenómenos).

¿Cómo entender lo anterior? El título de nuestro presente capítulo apunta a una respuesta. Trataremos de mostrar que en las propias palabras de Kant se encuentra la afirmación de que no todo en el fenómeno es aportación del sujeto, sino que también hay contribución de las cosas en sí –aunque Kant tenga también el cuidado de distinguir entre las cosas en sí y aquello que éstas producen. Nos referimos a la materia del fenómeno. A partir de la exposición de algunos aspectos relativos a la materia del fenómeno, trataremos los últimos detalles de nuestra interpretación directa de los textos de Kant.

Para nuestro presente capítulo será de gran ayuda un texto en el cual no nos hemos ocupado mucho hasta el momento, pero que, puesto que dedica especial atención al “concepto empírico de materia”, contiene afirmaciones imprescindibles para el desarrollo de este capítulo. Se trata de *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, un texto que no sólo fue escrito en el cenit del período crítico de la actividad filosófica kantiana (pues se publicó en 1786), sino que además está enteramente basado en las tesis kantianas de la *Crítica de la razón pura*.

Nos basaremos también en algunas afirmaciones kantianas hechas en partes de la *Crítica de la razón pura* que se refieren a la materia del fenómeno, especialmente en la *analítica de los principios* (las *anticipaciones de la percepción*) y en la solución dada a la *Segunda antinomia de la razón pura*.

Para continuar con el hilo conductor que hemos seguido en esta tesis (en la medida en que hemos expuesto las afirmaciones kantianas que nos interesan según el orden y las divisiones más importantes de la *Crítica*), haremos algunas esporádicas –aunque importantes- referencias a la *Doctrina trascendental del método*.

5.1. La materia del fenómeno.

En el ámbito teórico de su filosofía, Kant tiene dos acepciones para la palabra “naturaleza” (cuando se refiere al fenómeno). Una de ellas se refiere al sentido *formal*. Es lo formal de la naturaleza lo que corresponde al aporte del sujeto. Se trata de la regularidad de la naturaleza, de su legalidad.

Pero además se puede tomar la naturaleza en sentido MATERIAL, no como manera de ser <Beschaffenheit>, sino como conjunto de todas las cosas en cuanto pueden ser OBJETOS <Gegenstände> DE NUESTROS SENTIDOS, y, por lo tanto, también objetos de experiencia; de modo que, bajo esa denominación, se entienda la **totalidad de los**

fenómenos <Ganze aller Erscheinungen>, es decir, el mundo de los sentidos, con exclusión de todos los Objetos <Objekte> no sensibles.²⁰¹

Cuando Kant dice “objetos de los sentidos” se refiere a los objetos de los sentidos interno y externo. Todos los objetos que se nos dan en el espacio y en el tiempo, pues, constituyen la *materia del fenómeno*. Como afirma la cita anterior, se trata de los objetos de la experiencia

Si bien la experiencia consiste en un conjunto de representaciones sintetizadas, hay en ella, de acuerdo con la doble consideración de la naturaleza (formal y material), también una división de los elementos. Una parte de ella es *a priori* y la otra *a posteriori*. La primera parte es la forma de la experiencia. Al serlo, se anticipa y da legalidad a todo lo que en la experiencia se adquiere *a posteriori*. La forma de la experiencia no es sólo conceptual, sino también sensible. Así, hay *formas puras* de la intuición, tan importantes como lo son los conceptos puros del entendimiento y los doce principios trascendentales que se basan en las mismas funciones que esas categorías. Es claro que todo este aspecto formal –tanto en lo sensible como en lo conceptual– es aporte subjetivo a la experiencia. La condición de posibilidad de este aspecto de la experiencia (y de la naturaleza en sentido formal) es la peculiar e insondable –por otra vía que no sea el *análisis*– determinación del sujeto trascendental (de su entendimiento y su sensibilidad).

Pero con respecto a la naturaleza en sentido material, no es, según Kant, el sujeto la condición de posibilidad. Al menos, no es *sólo* el sujeto:

¿Cómo es, en general, posible la naturaleza en sentido *material*, a saber, según la intuición, como **conjunto de los fenómenos** <Inbegriff der Erscheinungen>; cómo son posibles, en general, el espacio, el tiempo, y lo que llena ambos, el objeto de la sensación? La respuesta es: por la índole de nuestra **sensibilidad**, índole según la cual **ella es impresionada**, de la manera que le es propia, **por objetos** <Gegenstände> **que le son en sí mismos desconocidos y que son enteramente diferentes de aquellos fenómenos.**²⁰²

Si bien el pasaje anterior habla de la *índole de nuestra sensibilidad*, y del *espacio y del tiempo* –elementos que podemos reconocer y hemos reconocido como aporte del sujeto–, también se dice que esa sensibilidad *tiene que ser afectada, impresionada, por las cosas en sí*

²⁰¹ Kant, Immanuel. *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Página de acuerdo con la numeración canónica: 467. Página de nuestra edición en español (vid. *Bibliografía*): 99. En adelante citaremos los pasajes de esta obra señalando primero la numeración canónica y luego la de nuestra edición, divididas por una diagonal. Además, citaremos esta obra, siguiendo al traductor, como “MAN” (de acuerdo con las siglas del título en alemán: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*). Cabe señalar que el traductor al español –según lo dice él mismo– vierte siempre “Objeto” por *Objekt* y “objeto” por *Gegenstand*. Los énfasis hechos con letras MAYÚSCULAS procederán siempre de la edición española (generalmente, representando un énfasis señalado en la edición original). Los énfasis hechos con **negritas** son hechos por mí.

²⁰² *Prolegómenos ... Op. Cit.* §36. Paginación canónica: 317-318. Página de nuestra edición: 86. **Negritas** mías.

mismas. No (sólo) se dice que las cosas en sí mismas son condición de posibilidad de la naturaleza material: se dice que ellas tienen que impresionar a la sensibilidad y ello (junto con “la manera de ser afectada que le es propia” a nuestra sensibilidad) es lo que hace posibles a los objetos de los sentidos.

Si Kant considerara que todo en el fenómeno es aporte del sujeto, entonces la materia del fenómeno también lo sería, y no habría necesidad de conocer las cosas *a posteriori*, porque el sujeto mismo produciría todos sus conocimientos. Decir algo así sería atentar en contra del espíritu kantiano, por una parte, y, por otra, soslayar el anterior pasaje.

Debemos, entonces, dejar por ahora un punto claro: la afectación de la sensibilidad por cosas en sí mismas es una condición de posibilidad de la *materia del fenómeno*. Y ello se aviene bien con lo que mostramos en el capítulo anterior, a saber, que las cosas en sí mismas son causa <Ursache> y fundamento <Grund> de los fenómenos (vale decir, de la *materia* de los fenómenos, puesto que podemos claramente identificar como causa y fundamento de la forma de los fenómenos a la determinación del sujeto).

Establecido lo anterior, comprendemos mejor por qué es que Kant afirma que su “nuevo método del pensamiento” consiste en que “sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”²⁰³. En efecto, la revolución copernicana de Kant lo lleva a descomponer los elementos de la experiencia y, gracias a tal descomposición (*análisis*), identificar el aporte subjetivo. Pero si ello es así, entonces habrá que distinguir ese aporte del aporte de otras fuentes. Y es así como Kant llega a advertirnos que no es aconsejable “[...] de querer explicar *a priori* las determinaciones y las diferencias particulares o aún específicas de la materia.”²⁰⁴

Kant insiste en este punto en todo momento en que tiene oportunidad. Así, encontramos lo siguiente en la *Doctrina trascendental del método*:

De todas las intuiciones, la **única** <keine, als ...> que se da *a priori* es la mera forma de los fenómenos, espacio y tiempo. Es posible representarse *a priori*, es decir, construir, un concepto de estas formas consideradas como *quanta*, bien sea juntamente con su cualidad (figura), bien sea sólo su cantidad (la mera síntesis de la multiplicidad homogénea) mediante el número. Pero la materia de los fenómenos gracias a la cual se nos dan *cosas* en el espacio y en el tiempo sólo puede representarse en la percepción y, consiguientemente, *a posteriori*. El único concepto que representa *a priori* este contenido empírico de los fenómenos es el de *cosa* en general, mas el conocimiento sintético *a priori* no puede suministrar más que la regla empírica de la síntesis de aquello que la percepción puede ofrecer *a posteriori*, pero

²⁰³ BXVIII.

²⁰⁴ MAN. 524/ p. 159.

nunca proporcionar *a priori* la intuición del objeto real, ya que tal intuición tiene que ser necesariamente empírica.²⁰⁵

Si, como dice Kant, *sólo* conocemos *a priori* lo que nosotros ponemos en las cosas, entonces lo que no conocemos *a priori* no lo ponemos nosotros en ellas. Si no lo ponemos nosotros, ¿quién lo pone? Las cosas en sí mismas. No es casual que sea la materia del fenómeno precisamente aquello que Kant denomina lo *real* del mismo:

Por oposición a la forma, LA MATERIA será lo que es objeto de sensación en la intuición externa*; es, en consecuencia, lo propiamente empírico de la intuición sensible y externa; porque la materia no puede ser dada *a priori* de ningún modo. En toda experiencia, algo debe ser sentido y esto es lo *real* <Reale> de la intuición sensible.²⁰⁶

Es decir, la materia es aquello que conocemos por *sensación*. Y si lo *sentimos*, es porque no lo producimos, o al menos no en su totalidad, o no primordialmente.

Ahora bien, debemos tomar en cuenta algo: el hecho de que la materia del fenómeno sea lo que se *siente*, y que por ello sea llamado lo *real* del fenómeno; más aún, el hecho de que eso “material” sea puesto o producido no por el sujeto sino por las cosas en sí mismas; esos hechos, digo, no quieren decir que la materia del fenómeno *sea algo en sí mismo*. Esto ya lo habíamos hecho notar en otra ocasión:

El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, **no es en sí mismo materia ni ser pensante**, sino un fundamento –desconocido para nosotros– de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo.²⁰⁷

De manera que tampoco ahora pretendo afirmar que la materia del fenómeno sea algo en sí mismo. Lo que sí afirmo es que no es casual que Kant llame a la materia del fenómeno lo *REAL* del mismo; y no es casual porque Kant cree que la materia sólo se conoce empíricamente, *a posteriori*, y ello quiere decir que la sensibilidad tiene que ser impresionada por las cosas en sí mismas para que se produzca lo real del fenómeno, aún cuando los fenómenos y las cosas en sí mismas sean, según Kant, “enteramente diferentes”.

Así, pues, según lo expuesto hasta este momento, podemos defender que Kant propone una co-producción del fenómeno: lo *a priori* lo pone solamente el sujeto; el objeto material *no lo pone solo el sujeto*, sino que recurre a las cosas en sí mismas.

²⁰⁵ A720;B748.

* También de la interna, sólo que, como estamos en *Primeros principios* ..., y ahí se ha negado la cientificidad a toda disciplina que se ocupe de la materia del sentido interno, sólo se nos habla ahora de la intuición externa.

²⁰⁶ MAN. 481p. 112.

²⁰⁷ A379-380.

Lo anterior nos conduce a analizar más detalladamente la relación que, según Kant, se da entre la materia del fenómeno y lo *a priori*. Esto traerá graves problemas. Por el momento, contentémonos con establecer que no todo en el fenómeno es contribución del sujeto, producción del sujeto, juego de representaciones. Pues las representaciones <Vorstellungen>, en Kant, sí re-presentan <vor-stellen> algo que no es subjetivo, algo que no es, a su vez, representación, sino cosa representada.

5.2. Lo *a priori* y la materia del fenómeno.

De la materia de fenómeno sabemos que es lo *real* en el fenómeno y que es lo *correspondiente a la sensación*. Si *corresponde* a la sensación, probablemente habría que distinguir entre *materia* y *sensación*. En ocasiones, Kant introduce este matiz y afirma (o sugiere) que la materia, lo real, es la *causa* de la sensación; así es como menciona que los objetos de la experiencia tienen un “grado de influencia sobre el sentido <ein Grad des Einflusses auf den Sinn>”²⁰⁸

O:

Llamo *magnitud intensiva* a aquella que únicamente aprehendemos como unidad y en la que sólo podemos representar la multiplicidad por aproximación a la negación =0. Así, pues, toda realidad <Realität> en el campo del fenómeno posee una magnitud intensiva, es decir, un grado. Si consideramos esa realidad como *causa* <Ursache> (sea de la sensación, sea de otra realidad fenoménica, de un cambio*, pongamos por caso), llamamos momento al grado de realidad como causa; por ejemplo, el momento de la gravedad.²⁰⁹

Con respecto a nuestra preocupación central, habría dos relaciones de causalidad. Una, la que se daría entre las cosas en sí mismas y la materia del fenómeno (los objetos reales), y otra entre la realidad fenoménica y la sensación. Sin embargo, desde que los objetos de la sensación son sólo *fenómenos* (Erscheinungen), y en Kant los fenómenos son sólo *sensibles*, parecería que esos objetos de sensación no existen sin la sensación *posible*, y que las cosas en sí mismas, al afectar nuestra sensibilidad, producen (al mismo tiempo) tanto la sensación como la realidad *correspondiente* a la sensación. Ello justificaría que Kant atribuya el “grado” tanto a la realidad como a la sensación: “Consiguientemente, toda sensación –, por lo tanto, toda realidad en la

²⁰⁸ A166; B208.

* “La determinación fundamental de un algo que debe ser objeto de los sentidos tenía que ser el movimiento, pues sólo por el movimiento esos sentidos pueden ser afectados.” MAN 476/ p. 108. *Cursivas* mías.

²⁰⁹ A169-169; B210.

esfera del fenómeno, por pequeña que sea- tiene un grado, es decir, una magnitud intensiva capaz de ser reducida.”²¹⁰

Parece razonable interpretar que, en la medida en que para Kant algo real es *fenoménico*, eso real no tiene otra existencia más que la de ser el objeto de una intuición empírica posible o actual. Cuando la intuición empírica es actual, “sensación” y “realidad correspondiente a la sensación” se identifican, y por ello el “grado de influjo sobre nuestros sentidos” se atribuye a ambos. Pero cuando se trata de una intuición empírica sólo posible (y no actual) parece que podríamos en principio distinguir entre el objeto real de la posible intuición y la sensación que tal realidad *causaría*. Por ejemplo, podemos distinguir entre una mesa real que actualmente *no* percibo y la sensación que ese objeto nos produciría. Aunque no sea objeto de la sensación *actual*, no tengo que decir que esa mesa no es *real*. Puedo considerarla real si la relaciono congruentemente –y de acuerdo con los principios del entendimiento puro- con mis percepciones actuales. Lo real del fenómeno, la materia-conjunto-de-objetos, no siempre sería los objetos actuales, pero sí tendría que ser objeto de sensaciones *posibles*. En todo caso, la relación entre la realidad fenoménica y la realidad no-fenoménica es siempre afirmada por Kant, haciendo énfasis en la sensación:

Percepción quiere decir conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual tenemos, a la vez, sensación. Los fenómenos incluyen, pues, aparte de la intuición, la **materia relativa a un objeto en general** (materia mediante la cual nos representamos algo que existe en el espacio o en el tiempo), es decir, lo **real de la sensación** como mera **representación subjetiva**, que sólo nos hace conscientes de que el sujeto está afectado y que referimos a algún objeto en general <*Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich*>²¹¹

Es a estas alturas claro que, cuando Kant dice que el sujeto es afectado, se refiere a la impresión que las cosas en sí mismas hacen en nuestra facultad llamada sensibilidad. Es por ello que la última oración de este pasaje dice que la *sensación* es una *re-presentación* que hay que *referir* a un *objeto en general*, es decir, a un objeto trascendental, desconocido, en sí.

Ahora bien, nuestras últimas citas (sobre todo las que se refieren a la magnitud intensiva asignable a las sensaciones) señalan un punto que no debemos perder de vista y que apunta al problema central de esta apartado, a saber, la relación entre lo *a priori* y la materia fenoménica. *Factum* kantiano: la materia es *cuantificable*.

²¹⁰ A169; B211.

²¹¹ A166; B207-208.

Si bien no sabemos *qué* grado ha de tener la sensación, sí sabemos *que ha de tener un grado*, en la medida en que haya una conciencia empírica. En efecto, cuando no hay realidad fenoménica, la conciencia deja de ser empírica para ser conciencia pura, vacía =0; forma sin contenido. En conformidad con el aumento del grado “la conciencia empírica se acrecienta”²¹² y “[...] existe la posibilidad de una modificación gradual de la conciencia empírica hasta llegar a la conciencia pura, una modificación donde desaparece completamente lo real, quedando tan sólo una conciencia meramente formal (*a priori*) de la variedad en espacio y tiempo.”²¹³ Mientras tal posibilidad no se actualice, tenemos como *factum* a la realidad en la conciencia empírica. No sólo eso, sino que podemos saber que toda realidad fenoménica ha de poseer un grado, y lo sabemos *a priori*, puesto que si algo ha de ser objeto de la experiencia posible, entonces debe estar sometido a las condiciones (*a priori*) que hacen posible a la experiencia:

Los fenómenos no son cosas en sí mismas. La intuición empírica sólo es posible mediante la intuición pura (del espacio y del tiempo).²¹⁴

Según lo anterior, la contribución de las cosas en sí mismas para la producción de la materia del fenómeno no sería la única, puesto que las formas *a priori* (subjetivas) también fungen como condición de posibilidad (condición necesaria, pero no suficiente) de esa materia fenoménica.

El aparato trascendental *propio del sujeto* no sólo constituiría la *forma* de la experiencia, sino que también sería constitutivo (al menos parcialmente) de los objetos de la misma:

Los juicios sintéticos *a priori* son así posibles cuando relacionamos las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de esta última síntesis en una aperccepción trascendental con un posible conocimiento empírico en general. Entonces afirmamos: **las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia** y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*.²¹⁵

Si se nos ha dicho, por una parte, que los juicios sintéticos descansan en la relación del aparato formal subjetivo con el conocimiento empírico y, por otra parte, que el conocimiento empírico es posible por la actividad de ese aparato formal, entonces parece claro que la contribución subjetiva a la experiencia y a sus objetos es al menos tan decisiva como la contribución de las cosas en sí misma. Esto cobra aún mayor sentido cuando recordamos cierta acepción que Kant tiene para la palabra “objeto” <*Objekt*> -en este caso, objeto fenoménico.

²¹² A166;B208.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ A165; B206.

²¹⁵ A158;B197. **Negritas** mías.

Objeto <Objekt> es aquello en cuyo concepto se halla *unificado* <vereingt> lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que *configura* <ausmacht> la relación de las representaciones con un objeto <Gegenstand> y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones.²¹⁶

Es decir, que lo *a priori* constituye los *objetos* <Objekte> porque éstos no son más que la *unidad* que el concepto y la apercepción pura dan a la variedad de la intuición.

Lo *a priori*, pues, constituye a los objetos fenoménicos. Esto puede verse no sólo por lo que hemos dicho hasta aquí, sino también si recordamos la teoría kantiana de la divisibilidad infinita de la materia. Recordemos que los objetos de experiencia, esos de los que hemos dicho que lo *a priori* los constituye, son la *materia del fenómeno*. Pero la materia del fenómeno, para Kant, es divisible al infinito. Si tenemos en cuenta que a) cada una de las partes a las que da lugar la división de la materia es –como veremos en seguida– también un objeto material; y que b) esta divisibilidad procede de las condiciones *a priori* del sujeto trascendental, entonces tenemos una razón más para sostener que en Kant los objetos son constituidos por lo *a priori*. Vayamos con Kant:

SUSTANCIA MATERIAL es aquella que por sí, o sea, separada de todo lo que existe por fuera de ella en el espacio, es móvil en el espacio. El movimiento de una parte de materia, por el cual la parte deja de ser parte [de esa materia], es la SEPARACIÓN. La separación de las partes de una materia es la DIVISIÓN FÍSICA. [...] La materia es DIVISIBLE AL INFINITO, y lo es en partes, cada una de las cuales es a su vez materia.²¹⁷

La materia del fenómeno, para Kant, está siempre en el espacio, si es que ha de ser objeto de conocimiento. Ahora bien, puesto que el espacio es divisible al infinito (debido a que *cada una de sus partes* está contenida entre límites que son, a su vez, espacios), también lo es la materia. La divisibilidad al infinito de la materia se basa en la del espacio.²¹⁸

Cada uno de los objetos conocidos es susceptible de ser dividido en partes, y cada parte, al ser sustancia material, es también objeto de conocimiento²¹⁹, y por lo tanto divisible; así al infinito. Dado que la divisibilidad se basa en la actividad subjetiva *a priori*, es manifiesto que los objetos que surjan gracias a esa divisibilidad serán constituidos por las condiciones subjetivas y no por las cosas en sí mismas (por las cuales Kant entiende, precisamente, cosas *independientes de nuestras condiciones a priori*).

²¹⁶ B137.

²¹⁷ MAN. 502 y 503 / pp. 135 y 136. Se trata de la definición 5 y el teorema 4 de la *Dinámica*.

²¹⁸ Cfr. A525-527; B553-555.

Sabemos, pues, enteramente *a priori*, dos cosas muy importantes acerca de la materia del fenómeno, a saber:

- 1) Que ha de tener un grado; 2) Que es divisible al infinito.

Así, pues, sabemos que, con respecto a la constitución y a la producción de la experiencia toda, al sujeto podemos atribuirle las siguientes contribuciones: a) la *forma* de la experiencia, y b) los dos aspectos mencionados de la materia (la cuantificación como magnitud intensiva y la divisibilidad al infinito –así como la constitución de los objetos que surjan a partir de la actualización de esta *divisibilidad*).

No obstante, con respecto al primer aspecto material (los grados de las sensaciones), Kant afirma:

La *qualidad* de la sensación siempre es meramente empírica. **No podemos representarla *a priori* (por ejemplo, colores, gusto, etc.).** Pero lo real correspondiente a las sensaciones en general sólo representa, en oposición a la negación =0, algo cuyo concepto tiene en sí un ser y no significa más que la síntesis realizada en una conciencia empírica en general.²²⁰

Es decir, no podemos decir *qué* grado ha de tener la sensación. Mucho menos aún podemos saber *cómo* ha de ser específicamente tal o cual sensación. Y si no lo podemos saber *a priori* es precisamente porque el sujeto y sus condiciones no bastan para saberlo. No son, pues, esas condiciones las encargadas de producir esa *qualidad* de la sensación. La *qualidad*, al ser “meramente empírica”, no es producto del sujeto, sino de las cosas en sí mismas al “afectar nuestra sensibilidad”. Y con ello no estamos diciendo que la *qualidad* sea algo en sí mismo. Lo que estamos diciendo es que la *qualidad* –que está siempre cuantificada en la experiencia– es *producida* por las cosas en sí mismas. La *qualidad* fenoménica es *fenómeno*, no cosa en sí. Sin embargo, en la medida en que la sensibilidad necesita ser afectada por las cosas en sí mismas para que, al imponer sus formas, tal *qualidad* sea experimentada (*sentida*); en esa medida, digo, esa *qualidad* no es producida por la sensibilidad –mucho menos por el entendimiento. Si esto no fuera así, la causa de la *qualidad* sería el sujeto, y no quedaría ninguna re-presentación, ningún fenómeno (*Erscheinung*) de los cuales Kant pudiera decirnos: **“La causa no sensible de esas representaciones nos es completamente desconocida.”**²²¹ En fin, no encontramos otra manera de entender la afirmación kantiana de que la sensación es una representación “[...] **que nos hace**

²¹⁹ A349.

²²⁰ A175-176; B217. **Negritas** mías.

²²¹ A492; B520.

conscientes de que el sujeto está afectado y que referimos a un objeto en general”²²², a no ser que ese objeto que nos afecta sea el que determina la cualidad de la sensación. Y si alguien quisiera interpretar que lo que nos afecta no es cosa en sí sino fenómeno, podríamos argüir que no es válido dar por supuesto precisamente aquello (el fenómeno) cuya condición de posibilidad estamos tratando de encontrar.

Ahora bien, desde que la cualidad sólo ocurre en la sensibilidad, es diferenciable en principio la causa productora (aquello que es en sí desconocido) del efecto producido (la *a posteriori* cualidad de la sensación).

Con respecto al segundo aspecto que sabemos *a priori* de la materia, podemos decir lo siguiente: es cierto que Kant afirma que la materia es divisible al infinito y que por eso mismo hay también contribución del sujeto en la constitución de esta materia.

Ahora bien, la división va, sin duda, hasta el infinito, pero nunca es dada como infinita; por lo tanto, no se sigue que lo divisible contiene un número infinito de partes EN SÍ MISMO y por fuera de nuestra representación, meramente porque la división vaya hasta el infinito. Pues no es sobre la cosa sino **sobre la representación de la cosa** <Denn ist es nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben> que puede haber división; y aunque pueda proseguir al infinito y **haya en el Objeto (que es en sí mismo desconocido) un fundamento de esta división** <im Objekte (daß an sich unbekannt ist) dazu auch ein Grund ist>, no podrá ser jamás realizada ni, por consiguiente, enteramente dada; por lo tanto, [la división] no es tampoco prueba de una multitud actualmente infinita en él [el Objeto] (lo que sería una contradicción expresa).²²³

Es claro que la representación del objeto desconocido es divisible al infinito. Esta divisibilidad, según el pasaje anterior, no se basa sólo en lo *a priori* subjetivo: **hay (ist), dice Kant, en el objeto desconocido un fundamento (Grund) para ello.** Analicemos esto con detalle:

A la actividad consistente en ir de un objeto condicionado a su condición, Kant la llama *regreso empírico*. Dado que este regreso se lleva a cabo sólo con respecto a los *fenómenos* (que son siempre *condicionados*), cada uno de los objetos a los que se llega sólo tiene existencia en la medida en la que ese regreso empírico se ha llevado a cabo. Por lo mismo, ese regreso nunca puede llegar a un objeto que sea condición de otro pero que no tenga, a su vez, condición: si es fenómeno –como lo es todo objeto de conocimiento– entonces estará condicionado, con lo cuál queda la posibilidad de remontarse a su condición.

²²² A166; B207-208.

²²³ MAN, 507/p. 140. Negritas mías.

Cuando hablamos del espacio, piensa Kant, una *parte* es una “condición del límite” de aquello que en esa parte está contenido. Es decir, el límite es una condición de lo limitado en el espacio en la medida en que las *relaciones externas* de lo limitado están definidas y constituidas precisamente por ese límite. En cuanto a la *composición* del espacio, es claro que el regreso empírico siempre puede proseguirse, puesto que, en la medida en que hay límite, algo queda siempre *fuera* (relación externa) de lo limitado; y dado que ese *fuera* es espacial, es objeto de experiencia; y así puede irse siempre del condicionado a su condición *in indefinitum*. En cuanto a la *división en partes* del espacio –que es lo que ahora nos interesa- el regreso al infinito es evidente. Cada espacio consta de partes que son, a su vez, espacios y, al serlo, son divisibles (decir que el espacio consta de puntos indivisibles [sin darse cuenta de que los puntos no son más que límites] es ir en contra de las proposiciones matemáticas acerca de esta forma pura de la intuición –lo cual sería para Kant una aberración). De acuerdo con la solución que Kant da a la segunda *Antinomia de la razón pura*, la investigación empírica no puede (no debe) detenerse ante algún objeto de experiencia como si éste fuera algo simple –que no sea divisible. Dado que la materia del fenómeno está dada siempre en el espacio (y está *legislada* por él, porque el espacio es *a priori* [recordemos la revolución copernicana]), la divisibilidad de la materia va también al infinito.

Ahora bien, el hecho de que la materia esté *también* condicionada por la intuición pura, no quiere decir que *sólo* esté condicionada por ella. Al contrario, implica que está condicionada *también* por otro elemento (u otros elementos). A favor de esta lectura habla no sólo el pasaje anteriormente citado, según el cual hay en el objeto desconocido un fundamento (*Grund*) de la división de la materia, sino también la siguiente observación kantiana:

[...] el espacio no es una propiedad añadida en sí a una cosa cualquiera fuera de nuestros sentidos, sino solamente, la forma subjetiva de nuestra sensibilidad, bajo la cual se nos **aparecen** <erscheinen> los objetos <Dinge> de los sentidos externos **a los que no conocemos tales como son en sí** <die wir, wie sie an sich selbst beschaffen sind, nicht kennen> **y a tal fenómeno lo llamamos materia** <welche Erscheinung wir den Materie nennen>.²²⁴

La contribución subjetiva en la constitución de la materia fenoménica se encontraría en que los objetos, en la medida en que han de formar parte de la experiencia, son unidades divisibles. La contribución de lo en sí se encontraría –de acuerdo con nuestra lectura- en la medida en que son *esos mismos objetos* los que son desconocidos tal y como sean independientemente de

²²⁴ MAN. 507/ p. 141

nuestra sensibilidad y de sus formas. Ello explicaría que, para Kant, la divisibilidad de lo real tenga un fundamento en el objeto desconocido. Es decir: los objetos tendrían una división y una constitución independiente de la que nosotros les demos; con esa constitución –que es desconocida– impresionarían a nuestra sensibilidad. En esta afectación se produciría (co-produciría) la materia del fenómeno –que no puede ser identificada con las cosas en sí mismas, pues se trata de una *manifestación* (o aparición, *Erscheinung*) que está sometida a las condiciones de conocimiento del sujeto *ante el que aparece*-. A partir de la materia del fenómeno, el regreso empírico comenzaría a constituir nuevos objetos, con la posibilidad de hacerlo hasta el infinito (*sin por ello decir que la materia tenga un número infinito de partes*, lo cual sería una afirmación dogmática –pues nadie puede actualizar una división tal– y contradictoria en sí misma –pues algo infinito no puede ser una totalidad consumada-).

Podríamos decir, con H. J. Paton:

En esta concepción, el mundo fenoménico es el producto total de la mente cognoscente y de las cosas en sí mismas. Podemos analizar el producto en diferentes elementos que tienen un origen distinto. Lo que Kant llama la diversidad de la sensibilidad es una aportación de las cosas en sí mismas, pero el espacio y el tiempo en que esa diversidad es organizada y las categorías bajo las cuales la diversidad es pensada, son la contribución de la mente humana.²²⁵

Decir esto sería decir –o especular– acerca de lo desconocido más de lo que toda investigación teórico-cognoscitiva nos permitiría. Ahora bien, a nuestro juicio –y para fundamentarlo está el siguiente apartado– tal especulación tiene cabida *en Kant*.

5.3 La materia del fenómeno y las cosas en sí mismas.

Debemos ahora hacer referencia a un problema interpretativo que está estrechamente relacionado con el que ahora tenemos con respecto a lo que para Kant es la materia del fenómeno. Se trata del problema de si debemos usar el plural o el singular a la hora de hablar de aquello que es independiente de nuestra sensibilidad. Hemos decidido hasta ahora usar generalmente el plural. No somos inconscientes de las dificultades que esta resolución tiene para la comprensión de las tesis kantianas. En efecto, ¿acaso al referirnos en plural a lo en sí no nos estaríamos basando en una función del entendimiento bien identificada por Kant como la segunda de las categorías de *Cantidad*, llamada precisamente *Pluralidad*? Y si usáramos el

²²⁵ Kant's *Methaphysic of experience* ... *Op. cit.* vol. I. p. 64.

singular, ¿acaso no estaríamos haciendo uso de la categoría de *Totalidad*, otra de las de la clase *Cantidad*, y misma en la cual se basan los juicios *singulares*?

¿Qué hacer, pues? ¿Cómo plantear la distinción entre lo fenoménico y lo en sí, con el plural o con el singular*? ¿Hemos, acaso, de guardarnos de decir y de pensar cualquier cosa en este asunto? Pero ocurre que Kant mismo no guarda silencio. Refiriéndose precisamente al problema de la divisibilidad infinita de la materia, Kant dice:

El fundamento de esta aberración [i. e., la aberración que consiste en considerar, contra lo que se sigue de la geometría, que el espacio consiste en puntos y la materia en partes simples] reside en una MONADOLOGÍA mal entendida que no pertenece para nada a la explicación de fenómenos de la naturaleza, sino que es un concepto PLATÓNICO del mundo desarrollado por LEIBNIZ, **correcto en sí mismo, en la medida en que el mundo es considerado no como un objeto de los sentidos sino como una cosa en sí misma, o sea como un mero objeto del entendimiento que, sin embargo, yace en la base de los fenómenos de los sentidos.** Es verdad que lo COMPUESTO DE LAS COSAS EN SÍ debe consistir en lo simple; pues aquí las partes deben estar dadas antes de toda composición*. Pero lo COMPUESTO DEL FENÓMENO, no consiste en lo simple, porque en el fenómeno, que no puede ser jamás dado de otro modo que como compuesto (extenso), las partes pueden ser dadas sólo por medio de la división y, entonces, no como anteriores al compuesto, sino solamente en él.²²⁶

Si bien algunas de las cosas que se dicen acerca de las cosas en sí en el anterior pasaje tienen el tono de ser una mera especulación, también es cierto que *esa especulación consiste en atribuir cierta constitución a aquello que es independiente de nuestras condiciones a priori*. Y si bien es cierto que del mundo en sí se dice que es un mero objeto del entendimiento, ello no implica que ese mundo no sea real, y que no tenga relación alguna con el mundo fenoménico, puesto que la frase kantiana dice: *un mero objeto del entendimiento que, sin embargo, yace en la base de los fenómenos de los sentidos*.

Cabría decir, con Peter F. Strawson:

La doctrina no es meramente que no podemos tener conocimiento de una realidad suprasensible. La doctrina es que la realidad es suprasensible y que no podemos tener conocimiento de ella.²²⁷

* Espero que el lector no crea que con plantearlo con un género indefinido ("lo en sí") está exento de hacer el planteamiento en singular.

* [...] *ein von LEIBNIZIEN ausgeführter, an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt ist, sofern sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, bloß ein Gegenstand der Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muß freilich das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst aus dem Einfachen bestehen; denn die Teilen müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein.* **Negritas** mías.

²²⁶ MAN. 507-508. / p. 141. Énfasis hechos con **negritas** y *cursivas*, míos. En un escondido lugar, H. J. Paton dice (como ya hicimos notar en el capítulo I, apartado 1.3): "Kant probably regarded reality as made up of monads". *Op. Cit.* vol. II. p. 424.

²²⁷ *The Bounds of Sense.* p. 38.

Por lo demás, el pasaje anterior parece sugerir algo que nosotros hemos señalado anteriormente: la distinción fenómeno/en sí se hace con respecto a la *consideración* <Betrachtung> de *los mismos objetos*. Al menos eso se dice del “mundo” <Welt>: que ha de considerarse como objeto de los sentidos y como “una cosa en sí”. Ello nos hace recordar que hay al menos otra cosa de la cual Kant nos dice que hay que considerarla en dos sentidos (como fenómeno y como cosa en sí). Se trata de la *voluntad*. Según el prólogo a la *segunda* edición de la *Crítica*, la crítica misma nos ha enseñado a tomar el objeto en los dos sentidos²²⁸. En realidad, ese mismo pasaje del prólogo va más allá de la voluntad y hace uso del *plural*, al plantear “[...]la distinción, establecida como **necesaria** <notwendig> por nuestra crítica, entre cosas en cuanto objeto de la experiencia y **esas mismas cosas** <deben denselben Dinge> en cuanto cosas en sí.”²²⁹

Pero, ¿qué tan adecuado es decir que la distinción se hace con respecto a la consideración de *los mismos* objetos o-como dice la cita anterior- *las mismas cosas*? ¿Cómo entender esto?

Nosotros hemos sostenido que en Kant las cosas en sí mismas son la *causa* de los fenómenos (objetos materiales). Esto en principio nos conmina a distinguir entre causa (cosas en sí) y efecto (fenómenos). Y, en realidad, desde el anterior capítulo hemos hecho énfasis en la distinción entre cosas en sí y materia del fenómeno. Así, pues, no se trataría de *las mismas cosas*.

Quizá los textos de Kant nos permitan seguir sosteniendo –al menos- que se trata de objetos correspondientes o correlativos:

Es verdad que **a los entes sensibles corresponden** <korrespondieren> **entes inteligibles**, y puede haber incluso entes inteligibles con los cuales nuestra capacidad intuitiva sensible no tenga ninguna relación.²³⁰

Pero ¿habría que considerar a *todos* los objetos espacio-temporales como teniendo un correlato no-sensible (tal y como sí lo afirma Kant, por ejemplo, con respecto a la *voluntad*)? ¿Qué diríamos, pongamos por caso, de una mesa? ¿Corresponde a la mesa sensible y fenoménica una mesa inteligible y en sí? Dado que Kant afirma la correspondencia entre las dos clases de entes y la fundamentación de lo sensible por lo inteligible, no habría obstáculo para plantear la posibilidad de que en el fundamento de la mesa sensible se encontrara una mesa

²²⁸ BXXVII- XXVIII.

²²⁹ BXXVII. **Negritas** mías.

inteligible: y es así, quizá, que tendríamos que entender el que la distinción se hace con respecto a la consideración de *los mismos objetos*:

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.²³¹

Si hay *mundo* fenoménico y mundo en sí; si hay *voluntad* fenoménica y voluntad en sí; en fin, si la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí mismas se refiere a *los mismos objetos*, ¿habremos de afirmar que en el mundo, considerado en sí mismo, hay mesas en sí mismas, así como afirmamos que hay voluntades en sí mismas?

Si recordamos que los objetos-materia del fenómeno son divisibles al infinito, y que de esa división surgen nuevos objetos, ¿qué diríamos, por ejemplo, de las patas de la mesa? Dado que podemos dividir el objeto llamado mesa y considerar a cada una de sus partes un objeto, ¿hemos de considerar que para cada pata de la mesa fenoménica hay una pata-de-mesa-en-sí?

Probablemente, no habría necesidad de llegar a tales extremos. Es cierto que la distinción entre fenómenos y cosas en sí se refiere a la consideración de los mismos objetos. Pero parece razonable pensar que la contribución subjetiva a la materia del fenómeno consistiría, según Kant, en que, a partir de los objetos materiales fenoménicos, tenga (el sujeto) la posibilidad de dividirlos al infinito. Algunos objetos materiales –como las mesas y las patas de las mesas– serían fácilmente identificables como meros productos del regreso empírico, y entonces no sería “necesario” que los consideremos *también* como cosas en sí mismas.

Quizás esta interpretación tenga la desventaja de que implica que la advertencia kantiana de que la distinción se refiere a la consideración de los mismos objetos no sería una advertencia del todo adecuada. En efecto, habría que señalar que *algunos* objetos (como las patas de las mesas) no tendrían que ser considerados desde el doble punto de vista, aunque *algunos* otros objetos fenoménicos, como las voluntades, sí tendrían que ser objetos de la doble consideración. Pero esta interpretación (aún cuando se aparta en algunos puntos del texto kantiano) es la única manera que encontramos de hacer compatible A) la co-producción de la materia del fenómeno, el discurso sobre las cosas en sí mismas –en plural–, entre las cuales se encuentra la voluntad, lo cual hace compatible la causalidad natural con el *pensamiento* de una causalidad por libertad; con B) la teoría kantiana de que los objetos fenoménicos son también constituidos por las

²³⁰ B308-309. **Negritas** mías.

²³¹ A43; B60: *was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinungen derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.* **Negritas** mías.

formas *a priori* en el regreso empírico, lo cual implica que algunos objetos fenoménicos (como las mesas y las patas de las mesas) son *meramente* el producto de la división de la materia –si bien no hay que olvidar que esa división “tiene un fundamento en el objeto desconocido”.

Por lo que toca al menos a la voluntad, cabe recordar que Kant afirma no sólo su condición de “en sí”, sino que, además, Kant considera que el carácter inteligible de la voluntad en tanto cosa en sí “nos es desconocido *salvo en la medida en que viene indicado por el carácter empírico como signo suyo <Zeichnen desselben>*”. Es decir, que –al menos por lo que toca a la voluntad- el fenómeno *indica* lo en sí, pues es “su signo”²³². No sólo eso. Kant va un poco más lejos con respecto a la voluntad de la razón y a su libertad:

En la *Doctrina trascendental de método* leemos lo siguiente:

“El que la razón sea libre sólo afecta a la **causa** <*Ursache*> inteligible de nuestro querer, ya que por lo que se refiere a los **Fenómenos por los que se expresa** <*Phänomene der Außerungen desselben*>, es decir, a los actos, no podemos explicarlos de otro modo –según la máxima básica e inviolable, sin la cual no podemos emplear la razón en su uso empírico- que como explicamos todos los demás fenómenos de la naturaleza, es decir, de acuerdo con leyes invariables de esa misma naturaleza.”²³³

Fenómenos “**por los que se expresa**” la causa inteligible. Es, al menos, después de lo dicho, una frase que tiene sentido. Recordemos que ABSURDA sería para Kant aquella proposición según la cual habría manifestación –*Erscheinung*- sin que algo se manifestara –*erscheint*-.²³⁴

²³² A 545-6; B 573-4.

²³³ A798; B826. *Énfasis* míos.

²³⁴ BXXVI-XXVII.

* Vale la pena señalar que en esta sección –la segunda Antinomia- se dice con respecto a la relación entre el regreso empírico y la serie de fenómenos que es *el regreso empírico* “el que convierte la serie [de condiciones fenoménicas] en real.” A524; B552.

Resumen de capítulo:

En este capítulo hemos insistido en la causalidad de las cosas en sí con respecto a los fenómenos al examinar el papel que en algunos textos de Kant tiene el “concepto empírico de materia”. Hemos dicho que las cosas en sí son la causa de la materia del fenómeno (conjunto de objetos de la experiencia). Ahora bien, dado que las formas *a priori* del conocimiento también intervienen –según hemos intentado establecer– en la constitución de los objetos de experiencia, es mejor hablar de una co-producción de la materia del fenómeno.

En el último apartado (5.3) hemos intentado poner de relieve algunos problemas interpretativos que nos son sugeridos por los textos de Kant. En particular, ¿cómo entender que se trata de “los mismos” objetos los que hay que considerar en tanto fenómenos y en tanto cosas en sí mismas, si hay “objetos” fenoménicos que podríamos identificar como meros productos del regreso empírico y que, por lo tanto, cuesta trabajo decir de ellos que puedan ser considerados también en sí mismos, o que cada uno de ellos tenga un ente inteligible que le corresponda?

Hemos sugerido que no sería del todo correcto decir que se trata de “los mismos” objetos. Ni siquiera sería adecuado decir que a todos los objetos sensibles-fenoménicos les corresponden entes inteligibles-en sí. Y hemos sugerido desechar los pasajes en Kant que sugieren esto, precisamente por que hemos insistido en que las formas *a priori* también constituyen a los objetos de experiencia gracias al regreso empírico. Hay objetos de experiencia (y, por tanto, objetos constituidos) a los cuales nos sentiríamos reacios (a partir de consideraciones originadas por el propio Kant, en especial en la segunda Antinomia*) a considerarlos como algo más que “meros” fenómenos.

A pesar de ello, hay *algunos* objetos a los cuales la teoría de Kant insiste en la posibilidad de considerarlos en los dos sentidos. En particular, “la voluntad” (y a este respecto es muy claro el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*).

Así, las cosas en sí mismas tendrían cierta constitución independiente del sujeto (y, por tanto, incognoscible) con la cual afectarían a la sensibilidad. Las forma *a priori* del sujeto conformarían y constituirían parcialmente a aquello que aparece en la sensibilidad (que es la materia del fenómeno y que, si bien tiene como condición de posibilidad a la afectación de las cosas en sí mismas a la sensibilidad, es en principio –o, al menos, lo es para Kant– distinguible de las cosas en sí mismas); en este conjunto de objetos habría algunos que no necesitaríamos considerar como cosas en sí mismas y que son identificables como meros productos del regreso empírico. Otros objetos fenoménicos, como la voluntad, sí tendrían que ser considerados como cosas en sí mismas, pues en ese mundo con una constitución independiente de del sujeto (mundo en sí) hay voluntades en sí mismas, y es de esas voluntades de las cuales se dice que tienen un ente sensible correspondiente.

Atribuir cierta constitución a las cosas en sí mismas, si bien puede sonar extraño, no sólo encuentra apoyo en la filosofía kantiana por que sin esa constitución no sería posible hablar – como lo hace Kant– de un “mundo en sí” y de una “voluntad en sí”. En efecto, parece viable atribuir a Kant el pensamiento de esa constitución también por que nos hemos encontrado con afirmaciones según las cuales la división de la materia del fenómeno **“tiene un fundamento en el objeto en sí desconocido”**, y **“lo compuesto de las cosas en sí debe consistir en lo simple”** –afirmaciones que han sido citadas en los apartados 5.2 y 5.3, respectivamente, de este capítulo.

Capítulo VI. Algunos comentarios, interpretaciones y críticas a la postura de Immanuel Kant.

Si bien hemos incluido ya algunas citas de comentaristas a lo largo de la presente investigación con el propósito de apoyar nuestra lectura de Kant, consideramos pertinente dedicar el presente capítulo exclusivamente a tratar la interpretación que del problema que nos interesa en Kant tienen algunos autores. Hemos decidido hacerlo así por dos razones fundamentales: 1) los autores consultados *no coinciden* con respecto a cómo interpretar el idealismo kantiano, y 2) a nuestro juicio, la mejor manera de discutir con otros autores acerca de lo que el texto de Kant expresa es teniendo a la vista lo que Kant dice en toda la *Crítica de la razón pura*. En realidad, esta última razón nos ha sido sugerida por Ernst Cassirer, quien cree que para opinar acerca de nuestro tema debemos tener en claro tanto la *Estética* como la *Analítica* como la *Dialéctica*.

Las críticas y las interpretaciones de nuestro problema en Kant han surgido ya en los pensadores contemporáneos, o inmediato posteriores, al propio Kant. Para F. J. Jacobi, por ejemplo, la doctrina de la afección de las cosas en sí mismas al sujeto, a pesar de ser un *fundamento* de la teoría crítico-transcendental, es también una doctrina en la cual la crítica misma, su consecuencia, no puede sostenerse, de manera que estas consideraciones acerca de la cosa en sí y su afección han de ser trasladadas al terreno de lo místico, de la certeza indubitable y originaria que, sin embargo, no tiene cabida en la cadena de las deducciones (pues esta cadena trata siempre de cosas condicionadas)²³⁵. Reinhold, por su parte –y hasta cierto punto también Salomón Maimon²³⁶–, ya señalaba el papel de la cosa en sí como el fundamento de la *materia* de los fenómenos que conocemos²³⁷. G.E. (*Aenesidem*) Schulze, como crítico de Kant, ya ponía en cuestión todo el discurso trascendental (tanto en la medida en que habla acerca de las cosas en sí mismas como en la medida en que habla acerca de la fundamentación que el sujeto lleva a cabo

²³⁵ La información que sobre Jacobi aquí vertimos la hemos extraído del texto de Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento* vol. III Cfr. pp. 45-47. También la información sobre los demás autores mencionados en este párrafo ha sido extraída de este texto de Cassirer.

²³⁶ Cfr. *Ibid.* p. 118.

de la constitución de los fenómenos) como un discurso que rebasa los límites que la crítica misma impone a los juicios sintéticos *a priori*: “Si, por consiguiente, lo que la crítica de la razón alega saber acerca de los fundamentos de la experiencia es un conocimiento real, habrá que reputar como absolutamente falsa su afirmación de que toda visión verdadera de nuestro espíritu se circunscribe a los objetos de la experiencia. Por el contrario, si esta afirmación fuese exacta, habría que considerar como una vacua apariencia toda visión de las fuentes de la experiencia como un todo.”²³⁸

Y, sin lugar a dudas, estas mismas doctrinas de Kant acerca de los límites del conocimiento, han sido sometidas a duras críticas por grandes pensadores de los siglos XIX y XX (Hegel y Husserl, por ejemplo).

El propósito del presente capítulo *no* es –pues nuestras posibilidades no nos lo permiten– examinar todas las críticas e interpretaciones que se han dado con respecto al problema que nos interesa en Kant. El propósito del presente capítulo es, simplemente, examinar las célebres interpretaciones que del problema tienen algunos pensadores del siglo XX. Algunas de estas interpretaciones plantean problemas a la postura de Kant; el presente capítulo solamente hará constar que tales críticas existen y decidirá si, a la luz de la interpretación que nosotros mismos hemos defendido en los anteriores cinco capítulos, tales críticas son o no pertinentes con respecto a la postura de Kant. En el caso de que lo sean, nos limitaremos a dejar en claro que son problemas que el idealismo trascendental está llamado a resolver, sin intentar resolverlos nosotros mismos en la presente investigación.

6.1 Cassirer.

Entre los comentaristas de Kant no podemos soslayar al propio Ernst Cassirer, el eminente neokantiano. Los textos de este gran historiador y filósofo que hemos consultado para el presente apartado son: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas* (vol. II. Libro séptimo), de 1907, y su clásico *Kant vida y doctrina*, de 1918. Atendiendo a la preocupación central de nuestro trabajo, hemos de destacar las siguientes dos opiniones de Cassirer en torno a la filosofía kantiana:

- 1) El término “fenómeno” no tiene significado metafísico alguno.

²³⁷ Cfr. *Ibíd.* p. 69.

²³⁸ Schulze, G.E. *Kritik der theoretischen Philosophie*. II. p. 578. Citado por Cassirer, *Op. cit.* p. 89.

- 2) El concepto de “la cosa en sí” va cambiando de acuerdo con el contexto en el que aparece en la *Crítica de la razón pura*. De ahí que debamos entender por “cosa en sí”, en ocasiones –a saber, en la *Analítica trascendental*- lo mismo que “númeno” y, en otras ocasiones –a saber, en la *Dialéctica trascendental*- nada más que una idea regulativa de la razón.

La lectura que hemos hecho de los textos kantianos difiere de la de Cassirer. Lo que haremos en el presente apartado será lo siguiente: citar los pasajes en los que Cassirer defiende su lectura para después rebatirlos con base en los textos de Kant *

Así, pues:

En primer lugar, la palabra <<fenómeno>>, tal como Kant la emplea, no tiene resonancia metafísica alguna. Nuestro pensador no toma este término de la terminología metafísica, sino del lenguaje propio de la ciencia de la naturaleza en el que había llagado a echar profundas raíces a lo largo de todo el siglo XVIII.

Para la física newtoniana, <<fenómeno>> significa sencillamente *objeto empírico*, en cuanto directamente dado y conocido por nosotros; en cuanto se nos ofrece a través de los sentidos, sin necesidad de que recurramos, para obtenerlo, a la mediación de hipótesis metafísicas.²³⁹

Evidentemente, no pretendemos disputar un solo dato del inmensurable conocimiento de Cassirer en historia de la filosofía y de la ciencia. No obstante, consideramos que en Kant hay lugar para la especulación metafísica, particularmente con respecto al término “fenómeno”.

El planteamiento de Cassirer tendría algo de cierto si atendemos al hecho de que para Kant el “objeto empírico” es en gran parte explicado por la acción del sujeto y no por la referencia a las cosas en sí. Es cierto que para Kant el objeto del conocimiento es constituido –en tanto tal- por la unidad del concepto, al sintetizar éste la diversidad dada en la intuición. También es cierto que es este objeto el que es llamado por Kant “fenómeno”. Parecería, pues, que al decir “fenómeno” no necesitamos apelar a ninguna otra cosa que al conocimiento o a sus condiciones subjetivas-puras, con lo cual evitaríamos la “resonancia metafísica” del término.

Sin embargo, a nuestro juicio, el planteamiento anterior estaría mezclando o confundiendo dos aspectos que la concepción kantiana presenta bien distintos. Cuando Kant dice que el objeto de conocimiento es un fenómeno, es porque atiende a la naturaleza sensible de la diversidad que

* Naturalmente, los textos que nosotros citaremos de Kant son textos que ya hemos citado a lo largo de nuestros cinco capítulos anteriores. Muy seguramente –y esto es el caso no sólo de los pasajes del presente apartado sino de los de todo el presente capítulo- la repetición ha sido ya frecuente. Por lo anterior pedimos la paciencia y la comprensión del lector.

²³⁹Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. (vid. Bibliografía). p. 685.

es sintetizada y determinada por el entendimiento. Por mucho que Kant dedique largas e importantes páginas a la deducción de las condiciones subjetivas que le dan unidad a la diversidad sensible (y que con ello convierten en “objeto para nosotros” –i. e., para los que conocemos- a esa diversidad), *no es sólo en atención a esa actividad intelectual* que Kant llama “fenómeno” al objeto empírico, sino también en atención a la naturaleza de nuestra sensibilidad. Y si bien la sensibilidad no es *totalmente* pasiva, sí lo es en parte, pues es “afectada” por algo no-subjetivo; y es en ello en lo que piensa Kant –a juzgar por el siguiente pasaje- al hablar de “fenómeno”:

En efecto, si consideramos, como es justo, los objetos de los sentidos como meros fenómenos, por lo mismo, admitimos al mismo tiempo, que en el fundamento de ellos yace una cosa en sí misma, aunque ésta no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino que conozcamos sólo su fenómeno, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por ese algo desconocido. Por consiguiente, precisamente porque admite fenómenos, el entendimiento acepta también la existencia de cosas en sí mismas, y por tanto podemos decir que la representación de tales seres que yacen en el fundamento de los fenómenos, por tanto, la representación de seres meramente inteligibles, no sólo es admisible sino también inevitable.²⁴⁰

Podríamos sólo atender al aspecto *activo* de la sensibilidad. Ello nos llevaría al reconocimiento de que dicha actividad presupone la del entendimiento (pues, en cualquier caso, la sensibilidad de la que habla Kant en la *Critica de la razón pura* es aquella que está sufriendo la acción de la imaginación pura y, por tanto, la de entendimiento –y esto último también lo nota Cassirer²⁴¹). Caeríamos en la cuenta de que la sensibilidad es una facultad que impone sus *formas* (espacio y tiempo) a aquello que la afectación produce. Si, además, pensamos que aquello que afecta a la sensibilidad no tiene esas formas que la sensibilidad impone a la materia del fenómeno; esto es, si pensamos que las cosas en sí mismas no se relacionan en el espacio y en el tiempo (lo cual autorizaría a Kant para decir, como de hecho lo hace, que los fenómenos y las cosas en sí son “enteramente diferentes”²⁴²); si pensamos lo anterior, digo, entonces la condición fenoménica del objeto empírico estaría explicada por la acción subjetiva, *al menos en parte*. El hecho de que los objetos de conocimiento sean “meros fenómenos” se debería, *en parte* –acaso *en gran parte*- a la acción de las facultades del conocer. Pero ello no nos autorizaría a negar *la otra parte*, aquella que surge cuando se pregunta por el origen de la diversidad sensible *que ha de ser sintetizada*. No podemos negar, pues, la resonancia metafísica

²⁴⁰ *Prolegómenos*. §32. 314-315/p. 82.

²⁴¹ Cfr. *El problema del conocimiento* vol. III. p. 18.

²⁴² *Prolegómenos... Op. cit.* §36. 317-318.

del término “fenómeno” en el pensamiento de nuestro autor, el cual no pocas veces habla de la “causa no sensible” <die nichtsinnliche Ursache>²⁴³ del fenómeno. “Fenómeno”, en Kant, - como lo muestra nuestro último pasaje- remite a la cosa en sí. “De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno <Erscheinung> sin que nada se manifestara <erscheint>.”²⁴⁴

La anterior frase muestra cómo Kant, si bien pudo haber tomado el término “fenómeno” de la ciencia de su tiempo, no lo hizo sin ocuparse de una reflexión filosófica, vale decir metafísica, del término. Y no se trata de una consideración sobre la que Kant no volviera más de una vez:

Tal es el resultado de toda la estética trascendental, resultado que se desprende espontáneamente del concepto de fenómeno en general <Erscheinung überhaupt>, a saber, que tiene que corresponder <entsprechen> al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno.²⁴⁵

El segundo aspecto que nos interesa destacar en la interpretación de Cassirer, es que para este pensador el concepto de “cosa en sí” va cambiando según el contexto en el cual aparece dentro de la *Crítica de la razón pura*. “De este modo, puede empezar manifestándose como un término correlativo de la <<pasividad>> de lo sensible, para convertirse luego en la contraimagen de la función objetivadora del concepto puro del entendimiento y, por último, en el esquema del principio regulativo de la razón. Y sólo en esta transformación y en este progreso llaga a desplegarse en su integridad el contenido total del concepto.”²⁴⁶

Así, pues, de acuerdo con Cassirer, todo ese discurso que nosotros hemos subrayado en Kant, todo aquello acerca de que el sujeto es afectado por la cosa en sí, sería sólo un discurso liminar, un discurso hecho desde el “estrecho círculo visual” de la *Estética trascendental*:

De ese modo, la <<causa no sensible>> de los fenómenos, a que seguía ateniéndose al principio la estética trascendental y sobre la que no podía, evidentemente, ejercer todavía una crítica completa y profunda dentro de su estrecho círculo visual, va convirtiéndose cada vez más, en el transcurso de la investigación, en un concepto puramente negativo y

²⁴³ A492; B520.

²⁴⁴ BXXVI-BXXVII.

²⁴⁵ A 251.

²⁴⁶ *El problema del conocimiento ... Op. cit.* p. 711. Si atendemos a este pasaje, Cassirer nos daría la razón al menos en nuestra lectura de la *Estética trascendental*, y en realidad –si atendemos a otros pasajes de Cassirer- también concedería que Kant afirma que hay una relación de causalidad entre las cosas en sí mismas y los fenómenos. Pero según Cassirer, cuando Kant habla de esta causalidad, lo único que hace es “[...] emplear el concepto de causa, libre de toda condición de espacio y tiempo, ateniéndose simplemente a su sentido lógico general, captando con ello, por lo menos mentalmente, otro tipo de <<objetividad>>”. (*Ibid.* p. 696).

problemático, que en vez de suprimir en ningún punto la condicionalidad de nuestro conocimiento, no hace más que *expresarla* con fuerza mucho mayor.

El capítulo <<Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y númenos>> traduce con la mayor fuerza este proceso de transformación postulado por la crítica de los conceptos del entendimiento, que entre tanto ha ido desarrollándose.²⁴⁷

Antes de discutir con esta propuesta interpretativa de Cassirer, detengámonos un momento más en el modo en que el neokantiano considera que hay que leer el pasaje de la *Crítica* por él mencionado. En el célebre libro *Kant vida y doctrina* encontramos las siguientes palabras de Cassirer:

El concepto del <<númeno>>, es decir, de una cosa que ha de ser concebida no como objeto de los sentidos, sino como una cosa de por sí, solamente a través del entendimiento puro, sigue siendo, pues, en todo caso, aún cuando reconozcamos su posibilidad lógica, un concepto puramente problemático. El objeto así concebido no será, pues, un *objeto inteligible* concreto para nuestro entendimiento, <<sino que el entendimiento que se lo asimilase es, a su vez, un problema>>, un método de conocimiento de cuya posibilidad no tenemos ni podemos llegar a formarnos la más leve noción. Semejante concepto puede servir como concepto fronterizo para delimitar la sensoriedad (puesto que nos hace ver que la esfera de *sus* objetos no coincide con la de los objetos concebibles en general), pero jamás podrá establecer nada positivo fuera de sus propios dominios.²⁴⁸

Podemos comenzar nuestra crítica a Cassirer diciendo que no siempre, en Kant, hay que entender por “númeno” lo mismo que “cosa en sí”; ni siquiera en la *Análítica trascendental*; ni siquiera en el apartado de esta sección mencionado por Cassirer: Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y númenos. De hecho, si atendemos al primer planteamiento que hace Kant del “númeno” en la primera edición de su *Crítica*, entonces es muy claro que no hay que entender por “númeno” lo mismo que “cosa en sí”; y esta aclaración nos la hace Kant en la segunda edición de la obra. En efecto, es en la segunda edición, en el propio apartado Sobre el fundamento..., que Kant, al introducir la distinción entre númenos en sentido *positivo* y en sentido *negativo*, da pie a pensar a la cosa en sí como númeno, *pero en sentido negativo*.

Ahora caemos en la cuenta de que cuando Cassirer nos dice que la “causa no sensible” de la estética se convierte en un concepto problemático y en la “contraimagen de la función objetivadora del entendimiento” más tarde, lo que sucede es que el neokantiano está

²⁴⁷ *Ibíd.* p. 698.

²⁴⁸ Cassirer, Ernst. *Kant vida y doctrina*. p. 256. Esta cita, en la medida en que lo que afirma es acerca del “númeno”, afirma cosas correctas –según nuestra lectura. Nuestro desacuerdo con Cassirer es, como veremos a continuación, con respecto a cómo entender “númeno” y la relación que tiene con la “cosa en sí”.

identificando la cosa en sí con el número *en sentido positivo*, lo cual no es fiel ni a la letra ni al espíritu del texto kantiano.

Según Kant, podemos pensar a los números al menos en las dos siguientes maneras: como algo que *no es objeto de nuestra intuición*, y como algo que *es objeto de una intuición no sensible* y, por tanto (dado que se trata de números –de acuerdo con la etimología de la palabra: “*nous*”, en griego, es entendimiento), de una intuición intelectual. Estos últimos objetos son los que Kant llama *números en sentido positivo* porque reclaman, en todo caso, un tipo de intuición especial –y que no es, por cierto, la nuestra. Más aún, este tipo de objetos (números en sentido positivo) estarían determinados con las categorías del entendimiento, puesto que son precisamente los objetos que surgen del *uso trascendental* de esas categorías:

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 la *experiencia* posible.²⁴⁹

Es precisamente por el hecho de que los números estarían determinados por nuestras categorías, por lo que Kant los llama después “números en sentido positivo”. Y es a estos objetos a los que Kant considera problemáticos, aunque su concepto no se contradiga. Y son “*problemáticos*” precisamente porque su concepto implica una intuición intelectual, un entendimiento que intuyera.

Pero esta clase [de intuición] no es la nuestra, ni podemos entender su posibilidad. Éste sería el número en su sentido *positivo*. [...] Ahora bien, nunca podemos demostrar la posibilidad de una cosa partiendo de la simple no contradicción del concepto de la misma.²⁵⁰

Dado que el entendimiento siempre rebasa a la sensibilidad, lo hará, propone Kant, “*problemáticamente*”, es decir, sin determinar a lo no sensible.

Así, pues, el concepto de número no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad.[...] En otras palabras, al llamar números a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, él es el que limita a ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo advirtiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido.²⁵¹

En el anterior pasaje ha sido muy claro cómo es que en Kant pensar en los números en sentido positivo no es la única manera de pensar a las cosas en sí mismas. Podemos pensar que

²⁴⁹ A238-239; B298.

²⁵⁰ B307 y 308.

²⁵¹ A256; B312.

hay cosas en sí mismas que no están determinadas por nuestras categorías, con lo cuál hablamos, ciertamente, de númenos (objetos inteligibles), pero no en sentido positivo. Por lo demás, “númenos en sentido negativo” está muy lejos de ser un “concepto meramente negativo –de *contraimagen*- y problemático”, como diría Cassirer, pues para Kant:

La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los númenos en sentido negativo, es decir, de las cosas que el entendimiento puede pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuir, de las cosas, por tanto, que el entendimiento debe pensar como cosas en sí, no como meros fenómenos. [...] **Es verdad que a los entes sensibles corresponden <korrespondieren> entes inteligibles**, y puede haber incluso entes inteligibles con los que nuestra capacidad intuitiva sensible no tenga ninguna relación. Pero nuestros conceptos del entendimiento, considerados como simples formas del pensamiento para nuestra intuición sensible, no pueden aplicarse en absoluto a esos entes. Así pues, lo que llamamos númeno debe entenderse como tal en un sentido negativo.²⁵²

Por lo anterior, no estamos de acuerdo con Cassirer en que el concepto de la “cosa en sí” se convierta en el concepto de “númeno” (si se entiende esto en sentido positivo) y que, por tanto, se convierta en un concepto problemático. No estamos de acuerdo, pues, con que las cosas en sí sean, para la *crítica* kantiana, “simplemente un problema o un postulado”²⁵³

En cuanto a considerar a las cosas en sí mismas, en la *Dialéctica trascendental*, como idea regulativa, también con esta propuesta de Cassirer disentimos. Es cierto que aquello a lo que las ideas trascendentales se intentan referir es algo independiente de nuestras condiciones de conocimiento, es algo incondicionado por nosotros (y esta es precisamente la razón de ser de esas ideas), y por tanto, algo en sí (como lo sería Dios, por ejemplo, de acuerdo con la idea teológica trascendental). Y es también cierto que Kant da un papel meramente regulativo a las ideas de razón (puesto que, al intentar referirse a lo incondicionado, no puede tratarse de conocimiento). Pero lo anterior no implica que cuando Kant habla de las cosas en sí mismas, está pensando en una idea regulativa, ni siquiera en la *Dialéctica trascendental*.

El papel regulativo que Kant da a algunas ideas, consiste en que, si bien esas ideas no pueden referirse a algún objeto sin traspasar injustificadamente los límites de la experiencia, esas mismas ideas sirven para conducir al entendimiento en su búsqueda empírica de una unidad que ese mismo entendimiento no se puede dar por sí solo. Así, por ejemplo, podemos pensar al mundo *como si* en él todo estuviera determinado de una cierta forma y con cierta finalidad. Ello, dice Kant, nos ayudaría a hacer muchos descubrimientos, teniendo la ventaja, además, de que ningún fracaso en el intento de predicción o de determinación (de algún fenómeno particular)

²⁵² B307 y 309. Las **negritas** son puestas por mí.

que hagamos con la ayuda de la presuposición teológico-teleológica nos haría abandonar esta misma presuposición. En efecto, si decimos que algún fenómeno determinado de la naturaleza se comporta de tal o cual manera, y lo hacemos basados en la presuposición de que la naturaleza actúa conforme a fines, la experiencia, dice Kant, podrá acaso convencernos de que el fenómeno determinado no se comporta de la manera que habíamos previsto, pero *no* de que la naturaleza no actúa conforme a fines (pues nuestra idea tiene alcances mucho más generales)²⁵³. Y si tomamos en cuenta la gran ayuda que puede proporcionar nuestra presuposición en muchos otros casos exitosos, entonces la idea de la finalidad en la naturaleza es una buena idea regulativa. Ahora bien, con ello implica también Kant que la idea es *sólo* regulativa; es decir, que nada sabemos de la naturaleza en sí misma, que no sabemos si la naturaleza se comporta en sí misma conforme a los fines de una inteligencia suprema. Así, tampoco sabemos si el mundo tiene límites (aunque, para los fines de la experiencia científica, es mejor pensarlo *como si* no los tuviera –ni espaciales ni temporales, ni extensivos ni intensivos). Es también considerablemente provechoso para el científico pensar a la naturaleza *como si* en ella no hubiera efectos sin causa, ni causa sin causa (conforme a la categoría); aunque moralmente sea mejor pensar que puede haber actos por libertad.

Pero nada de lo anterior forma parte del discurso kantiano crítico-trascendental que hemos destacado en la presente investigación y que el propio Cassirer reconoce que se encuentra en la *Estética trascendental*. En realidad, tampoco es cierto que tal discurso se encuentre sólo en la *Estética*; se encuentra también –según el lector puede comprobarlo, confrontando las citas que hemos proporcionado en este mismo apartado- en la *Análítica trascendental*. Lo mismo sucede –y el lector está por comprobarlo- en la *Dialéctica trascendental*. No es que Kant considere en la *Estética* a lo en sí como aquello que afecta a nuestro psiquismo, para después considerarlo sólo como un concepto problemático y posteriormente como una idea regulativa (en la *Análítica* y en la *Dialéctica*, respectivamente). Lo que sucede es que Kant trata distintos problemas en las distintas secciones de su obra. Algunos de esos problemas tienen que ver con la cosa en sí, pues naturalmente el objeto de una intuición no sensible sino intelectual (número en sentido positivo), o Dios (como causa indeterminada de la completa determinación del mundo) serían cosas en sí. Pero las cosas en sí que afectan a la sensibilidad y que están a la base (fundamento,

²⁵³ Kant *vida y doctrina. Op. cit.* p. 177.

²⁵⁴ Cfr. A687-688; B715-716.

Grund) de los fenómenos, no son determinadas por Kant como objetos de intuición intelectual ni como Dios. Lo primero lo vimos ya, al citar lo que dice Kant acerca de los númenos en sentido negativo. Ahora mismo veremos lo segundo, por donde es claro que lo dicho en la *Dialéctica* toma como base lo dicho en *Estética* y no, como dice Cassirer, lo transforma:

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. Éstos tienen que poseer, pues, algún fundamento trascendental, es decir, algún fundamento que sólo es pensable por el entendimiento puro*. Si, *en segundo lugar*, la pregunta es si ese ser es sustancia, de la mayor realidad, necesario, etc., respondo: *esta pregunta no tiene significado alguno*, ya que las categorías mediante las cuales trato de hacerme un concepto de semejante objeto no poseen otro uso que el empírico, careciendo de sentido cuando no son aplicadas a objetos de la experiencia posible, es decir, al mundo sensible. Fuera de este campo, no hacen más que designar conceptos que, si bien son admisibles, no nos permiten entender nada. Si, *en tercer lugar*, se pregunta, finalmente: *¿no podemos al menos pensar ese ser distinto del mundo por analogía con los objetos de la experiencia?*, la respuesta es: *desde luego*, pero sólo como objeto en la idea, no en la realidad; es decir, sólo en la medida en que tal objeto representa un sustrato, desconocido para nosotros, de la unidad sistemática, orden y finalidad de la organización del mundo, aspectos que la razón se ve obligada a erigir en principio regulador de su investigación de la naturaleza.²⁵⁵

Creo que en la anterior cita están perfectamente distinguidos los siguientes tres aspectos:

- Afirmar que *hay* un fundamento de los fenómenos, fundamento que no es sensible sino inteligible y *en sí* (y esta afirmación pertenece al discurso trascendental, sin dejar de ser metafísico ni crítico).
- Determinar a ese fundamento con nuestras categorías (lo cual formaría parte de un discurso dogmático).
- Pensar a ese fundamento con nuestras ideas trascendentales (las cuales se basan en las mismas funciones que las categorías), con una intención regulativa de nuestra investigación empírica de la naturaleza (lo cual *puede* formar parte también de un discurso crítico, pero sin confundirse con la afirmación “indubitable” de que hay un fundamento en sí de los fenómenos).

Sin lugar a dudas, la interpretación de Cassirer es una interpretación *filosófica* de Kant. Con lo anterior queremos decir que Cassirer, si bien se considera un “neokantiano” –o mejor dicho, precisamente porque se considera un *filósofo* neokantiano- no tiene porqué aceptar todo lo que está en el pensamiento de Kant. Ello habla muy bien de Cassirer como filósofo, aunque

podamos disentir con Cassirer como comentarista o intérprete de Kant. A nuestro juicio, Cassirer pudo haber sido más explícito al respecto de que en Kant se encuentran algunas tesis filosóficas que a él (como “neo-kantiano”) le interesaba abandonar. Algo parecido hizo P. Natorp, otro neokantiano sobresaliente, quien –líneas después de reconocer que en Kant se encuentran estas propuestas que él y la escuela de Marburgo quieren “superar”- cuestiona de la siguiente manera al filósofo de Königsberg:

¿Cómo puede postularse antes y fuera del conocimiento, a un sujeto y un objeto, y entre ellos una mutua relación causal? ¿Cómo establecer un darse, un afectar, por una parte, y por la otra, un percibir, ser afectado o ser determinado según la peculiar naturaleza de quien percibe aquello que se le da? ¿Y cómo puede aceptarse una relación que escapa al conocimiento y a pesar de ello ser colocada como principio, esto es, sirviendo de base a todo el conocimiento?

Esto equivaldría precisamente a querer edificar el conocimiento desde fuera; pero en rigor no se da ni es pensable, un punto de vista distinto del suyo propio que origine una relación causal trascendente. Esta es una recaída en el metafisicismo, del todo incompatible con el método trascendental.²⁵⁶

El propio Cassirer en ocasiones dirige algunas críticas a los planteamientos de Kant en la *Crítica de la razón pura*:

Cuando se habla de la <<cosa en sí>> y se afirma con respecto a ella una forma del ser y en cambio se niega su cognoscibilidad, no cabe duda de que se incurre en una serie de contradicciones aparentemente insolubles, pues incluso su simple *existencia*, independientemente de su más precisa determinación, no puede ser concebida sino bajo aquellas formas de conocimiento a cuyo empleo trascendental pretende precisamente cerrar el paso la crítica de la razón pura.²⁵⁷

Naturalmente, no es este el momento de defender a Kant de estas agudas y pertinentes críticas.

6.2. Strawson.

En el caso del libro *Los límites del sentido* (1966) del filósofo británico Peter F. Strawson nos encontramos en una situación parecida a la anterior, con los neokantianos: se trata de una lectura *filosófica* de Kant; se trata de un texto que toma como base algunos planteamientos kantianos para desarrollarlos, mientras que otros planteamientos son problematizados o rechazados. Con respecto a la doctrina de las cosas “en sí”, Strawson toma distancia explícitamente. No obstante,

²⁵⁵ A696-697; B724-725. Las **negritas** son mías.

²⁵⁶ Natorp, Pablo. *Kant y la escuela de Marburgo*. (vid. Bibliografía). p. 34.

²⁵⁷ Cassirer. *Kant vida y doctrina*. p. 307.

en *Los límites del sentido*, el filósofo analítico reconoce que esas doctrinas que él quiere abandonar se encuentran, como parte fundamental, en el texto kantiano; reconoce, además, que sin esas doctrinas –las doctrinas del idealismo trascendental– no se daría una solución *kantiana* a problemas con los que Kant se enfrenta y resuelve.

En este apartado mostraremos cómo es que Strawson admite que muchas de las tesis kantianas que hemos señalado a lo largo de este trabajo se encuentran, de hecho, en la *Crítica de la razón pura*. Además, atenderemos a algunos comentarios y críticas que dirige Strawson contra estas tesis.

Recordemos, para comenzar, cuál era la pregunta principal de nuestro trabajo. Era la siguiente: ¿sostiene Kant que hay alguna relación entre el sujeto que conoce fenómenos y las cosas en sí mismas, que le son desconocidas? Hemos respondido afirmativamente a esta pregunta. Al hacerlo, nos enfrentamos a otra: ¿en qué consiste esta relación? En nuestro segundo capítulo citamos pasajes en los que Kant sostiene que las cosas en sí mismas afectan al sujeto, lo cual hace posible la co-producción (cap. V) del fenómeno. Especialmente en el capítulo IV, a la luz de la *Dialéctica trascendental*, hemos expuesto las afirmaciones kantianas de que, dado lo anterior, las cosas “en sí” son la *causa* y el *fundamento* del fenómeno.

Strawson está de acuerdo con esta *exposición*. Él también señala cada uno de estos puntos. Con respecto a la relación de “afectación”, que hemos defendido, Strawson dice incluso: “Llamémosla relación A”²⁵⁸ (la “A” se refiere, por supuesto, a la “afectación”). No sólo eso, sino que también dice que esta relación se da en el seno de “una esfera de realidad suprasensible, de cosas, ni espaciales ni temporales, tal como son en sí”²⁵⁹. Y esto implica no sólo que lo que afecta al sujeto son las cosas en sí mismas, sino también algo en lo que nosotros hemos insistido: el sujeto trascendental (que posee las facultades de conocimiento) es algo en sí:

Los contenidos de la autoconciencia empírica, al ser el resultado temporalmente ordenado de la relación A, no son conocimientos o conciencias de las cosas como son en sí. Sin embargo, podemos decir que son *fenómenos* de esa cosa **a la que pertenecen tanto la sensibilidad como el entendimiento.**²⁶⁰

²⁵⁸ Strawson, P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. p. 236. Las citas se referirán a las páginas de la edición en inglés (vid. Bibliografía), pero hemos tomado en todo momento la traducción española de Carlos Thiebaut Luis-André que aparece en la edición de Revista de Occidente, Madrid, 1975.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibid.* p. 238. Los énfasis con **negritas** son hechos por mí.

Así, pues, sensibilidad y entendimiento *pertenecen a la cosa en sí*. Son propiedades de algo en sí. Acerca del entendimiento, la unidad de aperccepción, ha dicho Kant: *Ich bin das Wesen selbst*²⁶¹, soy el ser mismo. Strawson también lo notó:

Lo que Kant trata de expresar por el <<yo pienso>> de la aperccepción no es simplemente esa conexión de las experiencias, asegurada por medio de los conceptos de lo objetivo, que es la condición fundamental de la autoconciencia empírica. Para él el <<yo pienso>> de la aperccepción representa también el punto tangencial de contacto entre el terreno de los nómuenos y el mundo de los fenómenos. <<En la conciencia de mí mismo en el mero pensar, soy *el ser mismo*, por el cual, sin embargo, nada me es dado para el pensar>>²⁶².

Lo anterior permite a Strawson, también, notar las implicaciones que estas tesis contienen. Entre ellas, la de la *auto-afectación* que, según estas doctrinas, se da como una condición de la autoconciencia empírica. Es decir, para que yo me conozca –y, por tanto, para que me conozca como *fenómeno*, como un objeto *empírico*- tengo que afectarme. Pero esta afectación no la lleva a cabo, es obvio, el producto de esa afectación. Tampoco la *hace* –la afectación- el elemento *pasivo* de lo en sí (del sujeto en sí) que es afectado (es decir, la sensibilidad). La afectación la lleva a cabo el elemento activo:

Sin duda alguna, hay al menos una identidad parcial entre los términos en la relación A (o en cualquiera de sus casos), pues a la cosa afectada, en cualquiera de sus casos, le corresponde una característica llamada <<sensibilidad>>, con respecto a la cual la cosa es afectada. Pero también le corresponde una característica llamada <<entendimiento>> con respecto a la cual la cosa es activa, **afectándose a sí misma a través de su sensibilidad**.²⁶³

Como es de esperarse en Kant, el producto de la auto-afectación de lo en sí no es el conocimiento de lo en sí tal como es en sí, sino sólo de su fenómeno. Y eso sucede por que, como diría Strawson, la sensibilidad es una facultad “otorgadora de formas [espacio y tiempo]”²⁶⁴, lo cual no deja intacto al producto de la afectación: el fenómeno es un objeto espaciotemporal o, en nuestro caso (autoconciencia empírica), sólo temporal.

En cualquier caso, se trata de una “relación de afectación”, sea de nosotros mismos a nuestra sensibilidad o de las cosas en sí mismas a la sensibilidad. Lo anterior, sin duda, nos hace pensar en una relación causal (siendo lo en sí la causa del fenómeno). También a Strawson:

²⁶¹ B429.

²⁶² *The Bounds of sense. Op. cit.* p. 173.

²⁶³ *Ibid.* p. 236. **Negritas** mías.

²⁶⁴ *Ibidem.*

La experiencia es el resultado de esta relación compleja **cuasi-causal** que tiene lugar en la esfera de las cosas en sí, y es esencial en su producción que cooperen todos los elementos hasta ahora mencionados.²⁶⁵

“Cuasi-causal” llama Strawson a la relación. Probablemente, Strawson introduce el “cuasi” para distinguir esta relación causal de aquella que se da entre meros fenómenos. Nosotros hemos tratado de establecer esta diferencia en el capítulo IV (apartado 4.3), con motivo de la discusión sobre las antinomias. Ahí mismo hemos diferenciado también la causalidad que creemos parte fundamental de las tesis del idealismo trascendental (la relación cuasi-causal de Strawson) de aquella otra causalidad que se *puede pensar* gracias a las ideas trascendentales de libertad y Dios.

Pero la afinidad entre la lectura de Strawson y nuestro capítulo IV no acaba aquí. Nosotros sostuvimos –desde el título– que Kant afirmaba no sólo que las cosas en sí mismas son la causa del fenómeno, sino también su *fundamento*. Strawson dice:

“[...] puede adecuadamente señalarse que la teoría del idealismo trascendental, invocada en la solución crítica de todas las antinomias, implica la tesis de que todos los posibles fenómenos **dependen** de un **fundamento nouménico** que, al ser no sensible, es empíricamente incondicionado.”²⁶⁶

Los fenómenos, pues, dependen de su fundamento: las cosas en sí. Esta relación de fundamentación y dependencia llevó a Kant, en algunos escondidos pasajes de la *Dialéctica*, a hablar de cierta atribución que debemos hacer: atribuir los fenómenos a la cosa en sí. Esto se refleja en el lenguaje de Kant a lo largo de toda la *Crítica*: en innumerables ocasiones leemos, con respecto al fenómeno, que es el “fenómeno *de* la cosa en sí”, o, con respecto a la cosa en sí, que el fenómeno es “*su*” fenómeno. Strawson también nos acompaña en esta lectura:

“Ahora bien, la dependencia general, tanto de los cuerpos en el espacio como de los estados internos de nosotros mismos, de lo desconocido nouménico se expresa describiendo a los primeros, en relación a lo segundo, como <<fenómenos>> de <<las cosas tal como son en sí>>.”²⁶⁷

Esto no es todo con respecto a las coincidencias entre la lectura de Strawson y la nuestra. Recordemos que, después de que en el capítulo IV señalamos estos planteamientos de Kant, fuimos conducidos, en el capítulo V, a indagar un poco más acerca de la materia del fenómeno.

²⁶⁵ *Ibidem*. **Negritas** mías.

²⁶⁶ *Ibid.* p. 214. **Negritas** mías.

En efecto, el sujeto, en tanto algo *puro*, no es suficiente para que se lleve a cabo el complejo acto del conocimiento: no *produce* los *objetos* de la experiencia. Las categorías –puras– necesitan ser aplicadas a la sensibilidad. Pero para que tengamos conocimiento empírico, no bastaría con que esas categorías “puras” afectaran a la sensibilidad “pura”. Bastaría acaso, a los ojos de Kant, para que se produjeran conocimientos absolutamente puros: la geometría, la aritmética y los principios *puros* de la física (expuestos en la *Análítica de los principios*). Pero fuera de eso no habría ningún otro conocimiento, ningún otro objeto de conocimiento. El caso es que los hay. Y para ello hace falta la *materia* del conocimiento, el objeto de la sensación (que nunca es pura, sino empírica). La materia del fenómeno, dijimos, sigue siendo fenómeno; pero –también dijimos– no es producida solamente por el sujeto. Vale decir, el sujeto no es el único responsable de la experiencia, de los objetos empíricos. Strawson expresa lo anterior en los siguientes términos:

Si llamamos a la sensibilidad elemento otorgador de formas (para señalar su pasividad) y al entendimiento elemento productor de formas (para señalar su actividad), podemos llamar a los elementos residuales que entran en la relación A, elementos **productores de materia**.²⁶⁸

El entendimiento, en tanto *elemento productor de la forma*, tiene la mera función de determinar –vía la imaginación pura– a la sensibilidad. Fuera de esta función, el entendimiento y sus categorías pierden significado (a esto lo llama Strawson “principio de significación” de Kant). Pero el entendimiento, *en tanto algo en sí*, no está restringido a esta función de legislar la experiencia, darle *forma*; en tanto algo en sí, “afecta” a la sensibilidad y entonces se produce la materia de la conciencia empírica, *temporal*, que entonces es fenoménica y no en sí. Esta es la materia del sentido interno, y los responsables de ella son el entendimiento (en tanto algo en sí y no en tanto productor de formas) y las facultades cognoscitivas. Pero las sensaciones no sólo lo son de estados internos, temporales; también *sentimos* otros objetos que son espacio-temporales. Para la *producción* de estos objetos (que son muchísimos) hacen falta otros “factores” que no son ni el entendimiento ni la sensibilidad, sino las cosas-en-sí-mismas-no-subjetivas. Es decir, “la sensación se afirma como aquello de los fenómenos cuya responsabilidad ha de asignársele, no a nuestras facultades cognoscitivas, sino al objeto que las afecta.”²⁶⁹

Para dar cuenta, en Kant, del conjunto de las sensaciones, tanto internas como *externas en sentido empírico*, dice Strawson:

²⁶⁷ *Ibid.* p. 172.

²⁶⁸ *Ibidem.* p. 236.

El elemento productor de materia y el elemento productor de formas deben afectar al elemento otorgador de formas para que la experiencia se genere. [...] o, más adelante:] Podemos decir que los contenidos de la experiencia en general son un fenómeno de los factores productores de materia bajo las condiciones impuestas por los factores productor y otorgador de formas.²⁷⁰

Resumiendo, pues, los puntos que Strawson admite que se encuentran en la *Crítica de la razón pura*, señalemos los siguientes:

- Hay una relación de afectación (las cosas en sí afectan a la sensibilidad).
- Lo en sí es causa (o cuasi-causa) y fundamento del fenómeno.
- La materia del fenómeno es producida por lo en sí; lo en sí es responsable de la materia del fenómeno, objeto de la sensación.

Nosotros hemos intentado matizar las anteriores afirmaciones al decir que, estrictamente, se trataría de un co-producción de la materia del fenómeno (puesto que el papel del sujeto es también definitivo). De la misma manera, podríamos decir que se trata de una co-fundamentación del fenómeno: por lo en sí y por el sujeto. Lo anterior no nos impide ver, con Strawson, que en Kant los fenómenos son *atribuidos* a aquello *de lo* que son fenómenos.

Ahora bien, hasta este momento no hemos puesto atención suficiente al hecho de que Strawson toma una posición crítica con respecto a estas “doctrinas del idealismo trascendental”.

El propósito de *The Bounds of Sense* es rescatar –“separar”- de la *Crítica de la razón pura* el elemento analítico que intenta establecer las condiciones de posibilidad de cualquier experiencia que sea inteligible para nosotros. Strawson cree firmemente que este intento kantiano es perfectamente distinguible de las doctrinas del idealismo trascendental²⁷¹. Strawson afirma que el “argumento analítico” podemos llevarlo a cabo sin comprometernos con la “incoherente”²⁷² propuesta de acuerdo con la cual el sujeto es la fuente de la naturaleza. Esto implica, sin duda, también el abandono de doctrinas que hablan de la “relación A”, y todas aquellas que hemos mencionado. Todas estas doctrinas son las que hacen decir a Strawson acerca de Kant: “Trata de trazar los límites del sentido desde un punto externo a ellos, un punto que, si estos límites están bien trazados, no puede existir.”²⁷³

²⁶⁹ *Ibíd.* p. 59.

²⁷⁰ *Ibíd.* pp. 236 y 238.

²⁷¹ Cfr. *Ibíd.* pp. 15-16.

²⁷² *Ibidem.*

²⁷³ *Ibíd.* p. 12.

Antes de comenzar a *exponer* brevemente las críticas de Strawson al idealismo trascendental, podemos, a modo de introducción, examinar el punto de vista que tiene Strawson con respecto a un problema tratado por Kant y resuelto con las tesis del idealismo trascendental. Se trata del problema del escepticismo con respecto a los objetos externos.

Si atendemos sólo a *Los límites del sentido* parece que Strawson no ve problemas a la respuesta que da Kant al escéptico (el “idealista problemático”, cartesiano) en la *Refutación del idealismo*: no puedo tener conciencia de mi propia existencia como determinada en el tiempo a menos que haya objetos no internos (con otra temporalidad, o, mejor dicho, con otra determinación en el mismo tiempo), es decir, objetos del sentido externo *con respecto a los cuales se pueda hacer la determinación de mi conciencia empírica*. En realidad, Strawson aceptaría este argumento. Pero la discusión que sostiene con un filósofo coetáneo (de Strawson) pone de manifiesto cuán diferente entiende Strawson las conclusiones de este argumento a como las entendía Kant.

En 1968 otro pensador analítico, Barry Stroud, publica un artículo intitulado “argumentos trascendentales”. En este artículo, Stroud sostiene que los “argumentos kantianos o <<trascendentales>>”²⁷⁴ que intentan responder a los problemas escépticos (mundo externo, otras mentes) adquieren su fuerza por la apelación a un principio cuestionable: lo que Stroud llama “principio de verificación”.

En efecto, según Stroud, los argumentos trascendentales pueden ser caracterizados así:

[...] se considera que el escéptico mantiene tanto que (i) una clase particular de proposiciones tiene sentido y que (ii) nunca podemos saber si algunas de ellas son o no verdaderas. Para Strawson la falsedad de (ii) es una condición necesaria de la verdad de (i), y la verdad de (i) es requerida para que la afirmación misma del escéptico tenga sentido.²⁷⁵

Es decir, el argumento trascendental intenta concluir que, de no ser falsa la afirmación escéptica, sería una afirmación carente de sentido: por que la verdad de lo que el escéptico niega es una condición necesaria para que lo que el escéptico diga tenga sentido. Apliquemos esto al problema del mundo externo. El escéptico no niega precisamente que haya objetos externos; lo que niega es que *podamos saber justificadamente* que existen; el argumento trascendental intenta responder así: si no nos fuera posible saber justificadamente si los objetos externos existen o no existen, entonces las palabras del escéptico no tendrían el sentido que de hecho

²⁷⁴ Stroud, Barry. “Argumentos trascendentales”. Traducido por Antonio Ziriñ Q. En *Argumentos trascendentales*, Isabel Cabrera (comp.) *vid.* Bibliografía. p. 93.

tienen. Dado que las palabras del escéptico tienen el sentido que de hecho tienen, sabemos si los objetos externos existen o no.

Esto, dice Stroud, es basarse en un “principio de verificación” que constituiría la premisa sin la cual el argumento trascendental pierde su fuerza: “si pensamos que el mundo tiene particulares objetivos, entonces tiene que ser posible para nosotros saber si los objetos continúan existiendo al no ser percibidos.”²⁷⁶

El propósito de Stroud –como él mismo lo afirma²⁷⁷– no es mostrar que este principio es falso. Tampoco lo es el criticar la *validez* del argumento. Al contrario, Stroud elabora una reconstrucción de este argumento de tal manera que lo hace ver como un perfecto *Modus Tollens*²⁷⁸. Lo que le interesa a Stroud es decir que el recurso al principio de verificación vuelve superfluo todo el argumento “indirecto”²⁷⁹.

En efecto, si, como dice el principio, para que las dudas del escéptico tengan sentido, es necesario que sepamos que lo que afirma el escéptico es falso, entonces el escéptico mismo (si considera que lo que él mismo dice tiene sentido) sabe que no es cierto lo que afirma. En cualquier caso, bastaría un argumento “directo” (que *indique* objetos externos: tomates, mesas, sillas, manos, etc.) para mostrar la falsedad de sus afirmaciones. “He aquí una silla”, “He ahí otra silla”, por tanto “Hay dos sillas”, por tanto “Hay objetos externos”; esto sería, más o menos, un ejemplo de prueba directa de objetos externos.

Stroud cree que, o bien esto –es decir, esta versión del verificacionismo– está en Kant y en todos los que argumentan como él, o bien los argumentos trascendentales demuestran mucho menos de lo que se esperarían, pues no refutan del todo al escéptico sino, a lo mucho, refutan al “convencionalismo radical”:

Para Kant un argumento trascendental supuestamente responde a la cuestión de <<justificación>>, y al hacerlo demuestra la <<validez objetiva>> de ciertos conceptos. He considerado que esto significa que el concepto <<X>> tiene validez objetiva sólo si hay X, y entonces demostrar la validez objetiva del concepto es tanto como demostrar que realmente existen X. Kant pensó que podía argumentar a partir de las condiciones necesarias del pensamiento y la experiencia para inferir la falsedad del <<idealismo problemático>> y por ende la existencia real del mundo externo de los objetos materiales, y no meramente el hecho de que creamos que hay tal mundo, o que lo hay en la medida en que podemos saber.

Un examen de algunos intentos recientes de argumentar en forma análoga sugiere que, sin invocar un principio de verificación que vuelve superfluo todo argumento indirecto, lo más

²⁷⁵ *Ibid.* p. 102.

²⁷⁶ *Ibid.* p. 100.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 112.

²⁷⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 98-101.

²⁷⁹ *Ibid.* p. 113.

que puede probarse mediante una consideración de las condiciones necesarias del lenguaje, es que, por ejemplo, tenemos que *creer* que hay objetos materiales y otras mentes para que podamos hablar significativamente en absoluto.²⁸⁰

¿Qué diría Kant con respecto a todo esto? ¿Y qué diría Strawson? ¿Cómo justificamos que hayamos hecho intervenir todos estos cuestionamientos de Stroud hacia los argumentos trascendentales en nuestro trabajo sobre las cosas en sí en Kant y en nuestra consulta de la interpretación de Strawson a este respecto?

La relación entre estos temas es directa. En la anterior caracterización de Stroud del papel que juegan los argumentos trascendentales en el pensamiento de Kant (particularmente en su *Refutación del idealismo*) parece olvidársele al filósofo estadounidense un *pequeño detalle*: si Kant cree que los argumentos trascendentales responden la cuestión de la <<justificación>> acerca de nuestro *saber* sobre el mundo externo y no meramente acerca de nuestro *creer* que hay mundo externo, es por que para Kant los objetos externos *no son otra cosa que representaciones*. Los objetos externos en sentido empírico (es decir, los objetos espaciales) no son externos *en sentido trascendental*: es decir, no son objetos *en sí mismos*, que no estén sometidos a las condiciones de la sensibilidad.

Seguramente, a Stroud no se le olvida lo anterior. No obstante, no lo menciona en este artículo. ¿Acaso comparte con Strawson el abandono de las tesis del idealismo trascendental? A todo esto, ¿qué opina Strawson de las críticas de Stroud? Quizá *Kant* escape a la acusación de “verificacionista” al refugiarse en una doctrina que –como veremos a continuación– no es menos problemática: el idealismo trascendental. Pero Strawson rechaza al idealismo trascendental (acaso es por ello, también, que Stroud acusa de *verificacionisata a Strawson, no a Kant*). ¿Qué opina, pues, Strawson?

Dados los señalamientos de Stroud, la posición de Strawson es peculiar. Considera que Stroud acierta en señalar que lo más que pueden hacer los argumentos de tipo kantiano es mostrar lo que presuponemos en la experiencia, lo que debemos *creer* si queremos hacer inteligible para nosotros cualquier experiencia. Pero si bien es cierto que hemos de admitir, con Stroud, que esto no refuta al escéptico, también es cierto –dice Strawson– que si seguimos a Hume y a Wittgenstein (que no a Kant), tampoco es relevante que demos una respuesta al

²⁸⁰ *Ibid.* pp. 112-113.

escéptico: la pregunta misma del escéptico es *ociosa*²⁸¹ y también lo es todo intento de responderla con argumentos. En efecto, Hume (aunque *a veces* se muestra escéptico) considera que las creencias en la existencia de objetos externos y en la corrección de los métodos inductivos de conocimiento, nos la ha “implantado la Naturaleza”, de manera que tales creencias son inevitables²⁸². Por su parte, Wittgenstein, en *On Certainty*, cree que hay una clase de creencia o convicción que está “*más allá de estar justificada o injustificada*; como si fuera algo *animal*.”²⁸³ A esta actitud la llama Strawson Naturalismo.

Con respecto a la actitud de Hume, Strawson considera que el Naturalismo es un refugio para su escepticismo²⁸⁴. Con respecto a la actitud de Wittgenstein, establecer lo anterior parece más difícil, puesto que no queda claro, según Strawson, *cuáles* son esas creencias que están más allá de estar justificadas o injustificadas²⁸⁵. No obstante, la postura de Wittgenstein tiene algunas virtudes, siendo la más sobresaliente de ellas el hecho de que se dé cierto dinamismo en ese andamiaje o armazón de creencias indispensables. Wittgenstein no cree que sea una Naturaleza incambiable la que nos lleva inevitablemente a esas creencias.

Más bien habla [Wittgenstein] de que aprendemos, desde la niñez, una actividad, una práctica, una práctica social –de hacer juicios, de formar creencias– con la que las criptoproposiciones tienen una relación especial que él trata de ilustrar mediante las imágenes del armazón, el andamiaje, el sustrato, etcétera; esto es, no son juicios que de hecho hagamos o, en general, cosas que aprendamos o nos sean enseñadas explícitamente en el transcurso de aquella práctica, sino que, más bien, reflejan el carácter general de la práctica misma, reflejan un marco dentro del cual los juicios que de hecho hacemos se sostienen unos a otros de una manera más o menos coherente.²⁸⁶

Así, pues, Strawson ve en el Naturalismo de Hume y de Wittgenstein una posición opuesta al escepticismo, pero que no implica, como el idealismo trascendental, una distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas. Estas consideraciones, si bien las hemos tomado de un texto de 1983, no son ajenas a *The Bounds of Sense*. Un pasaje de este libro –en el cual se comenta el principio de causalidad– nos revela claramente el intento strawsoniano de depurar los argumentos analíticos de la *Crítica de la razón pura* rechazando el idealismo trascendental:

²⁸¹ Strawson, P.F. “Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales”. Traducido por Margarita M. Valdés. En *Argumentos trascendentales*. Op. Cit. p. 146.

²⁸² Strawson cita aquí el *Tratado sobre la naturaleza humana*. En el texto de Strawson que ahora citamos tales referencias se encuentran en las páginas 143 a 148.

²⁸³ La página de la edición inglesa de la obra de Wittgenstein que cita Strawson es la 359. Strawson cita esto en la página 147 de su texto.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 145.

²⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 149.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 156.

Es conceptualmente necesario, dado que lo que de hecho se observa es un cambio de A a B, [...] que las percepciones del observador deban tener el orden: percepción de A, percepción de B, y no el orden inverso. Pero la necesidad que se invoca en la conclusión del argumento no es en absoluto una necesidad conceptual; es la necesidad causal del cambio que tiene lugar, dado algún estado de cosas antecedente. Es realmente una contorsión muy curiosa, por medio de la cual una necesidad conceptual basada en el hecho de un cambio queda identificada con la necesidad causal del cambio mismo.²⁸⁷

Si tomamos en cuenta que, como hemos hecho notar en la primera parte de este apartado, Strawson admite sin reservas que en la *Crítica de la razón pura* se encuentran las doctrinas del idealismo trascendental, entonces el anterior pasaje hemos de leerlo como el intento de soslayar esas doctrinas, con el propósito de plantear tan sólo los problemas de la inteligibilidad de la experiencia mediante la argumentación meramente analítica. En efecto, si Strawson tomara en cuenta aquí al idealismo trascendental, no hablaría –como lo hace– de ninguna “falacia”²⁸⁸, de ninguna “contorsión” que lleve a Kant de la necesidad conceptual a la necesidad de los objetos. Pues el idealismo trascendental es el resultado de la tesis según la cual los conceptos han de *regir* a los objetos, han de *legislarlos*: el idealismo trascendental es una implicación de la revolución copernicana. Pero para Strawson ambas doctrinas son igualmente problemáticas. ¿Por qué lo son?

Demos lugar ahora a la breve exposición de dos críticas que hace Strawson al idealismo trascendental de Kant. La primera de ellas puede ser planteada desde la perspectiva de una comparación que hace Strawson de la teoría de Kant: la comparación con ciertas ideas de aquellos “filósofos de mente científica” como lo son Locke y Russell. Para Locke, hay también una diferencia entre cómo las cosas son y cómo nos aparecen. Para Locke, también, esta diferencia reside en que hay una cierta interacción, una relación de “afectación”, entre las cosas en sí mismas y “nuestro equipamiento sensorial y nervioso”²⁸⁹. Las cosas, tal como son, afectan a nuestro equipamiento y de la interacción entre estos elementos surge la “apariencia”, lo que Locke entiende como “cualidades secundarias”, por oposición a las “primarias”, que son las que pertenecen a las cosas tal como son. Ésta, dice Strawson, es una teoría inteligible²⁹⁰. Pues en este planteamiento sabemos qué es a lo que Locke (y con él Russell) se refiere cuando habla de

²⁸⁷ *The Bounds of sense. Op. Cit.* p. 138.

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ *Ibid.* p. 253.

²⁹⁰ *Ibid.* pp. 39-40.

“las cosas tal como son”: se trata de objetos espacio-temporales, tal como la ciencia física los describe²⁹¹. Esta teoría, pues, aunque según Strawson es poco atractiva, es una teoría inteligible. Por otra parte, tal doctrina no niega que pueda haber conocimiento de las cosas tal como son. Y es en estos puntos donde la teoría de Kant deja de ser parecida a la de Locke: para Kant las cosas tal como son *no son las que están en el espacio y en el tiempo*, pues espacio y tiempo *no son más* que las condiciones de los fenómenos. Por lo tanto, el acto de “afectación” que se lleva a cabo, no podría *suced*er en el espacio y en el tiempo. Esto, dice Strawson, tiene problemas:

Pues la transposición terminológica, de objetos que <<afectan>> la constitución del sujeto, pone a tal terminología fuera del alcance de su uso inteligible, es decir, del ámbito espacio-temporal. La teoría de que sólo conocemos las cosas como fenómenos y no como son en sí mismas, dado que su manifestársenos es el resultado de la afección de los objetos a nuestra constitución, es una teoría que podremos entender siempre y cuando la <<afección>> sea entendida como algo que ocurre en el espacio y en el tiempo; pero cuando se nos añade que hemos de entender el mismo espacio y tiempo nada más que como una capacidad o aptitud de nuestro ser afectados de una forma determinada por objetos que no están ellos mismos en el espacio ni en el tiempo, no podemos seguir entendiendo tal doctrina, pues ya no sabemos lo que quiere decir <<afectar>>, o lo que hemos de entender por <<nosotros>>.²⁹²

La segunda crítica de Strawson es muy similar a la primera. En realidad, podemos considerarla como un desarrollo de la primera, que toma en cuenta otros aspectos, que pone en cuestión otros términos. Se trata no ya del “afectar” sino del kantiano “aparecer”. Según hemos tenido oportunidad de hacerlo notar, para Kant el “aparecer” es llevado a cabo por “algo que aparece”; eso que aparece es lo en sí. Strawson entendió lo mismo. Y lo problematizó así:

Si las manifestaciones de *x* a *x* son algo que ocurre en el tiempo, no pueden asignársele al sujeto trascendental, suprasensible, pues este ente carece de historia. Es decir, no pueden describirse justificadamente como fenómenos *para* mí, tal como soy en mí mismo (suprasensiblemente), ni como fenómenos *de* mí mismo (también como soy de manera suprasensible), dado que lo que son fenómenos *para* son también fenómenos *de*. La referencia a mí mismo tal como soy (suprasensiblemente) cae, por superflua e injustificada, y con ella desaparece todo fundamento para afirmar que, en la autoconciencia empírica, me manifiesto a mí mismo de forma distinta a como realmente soy. Si, por otra parte, no hemos de construir temporalmente el verbo *manifestarse*, ¿cómo hemos de entenderlo? ¿Hemos de decir, acaso, que al sujeto trascendental se le manifiesta no temporalmente que pasa a través de una serie de estadios temporalmente ordenados? Bajo cualquier punto de vista, los límites de la inteligibilidad quedan aquí violados. Y si no quedasen, deberíamos admitir que estamos más lejos que nunca de llegar a alcanzar la identidad en cuestión. ¿Qué es lo que tiene que ver con nosotros la carencia de historia del sujeto trascendental?²⁹³

²⁹¹ *Ibid.* P. 253.

²⁹² *Ibid.*, p. 41.

²⁹³ *Ibid.* p. 249.

Tanto si entendemos la relación entre el sujeto y la cosa en sí como un “afectar” aquéllas a éste, o como un “aparecer” aquéllas ante éste, parece que tenemos problemas para *entender* lo que estos dos verbos intentan decir, si es que lo “en sí” ha de entenderse, como lo entiende Kant, “enteramente diferente”²⁹⁴ de lo que hay en el espacio y en el tiempo.

A nuestro juicio, las anteriores son críticas legítimas que ponen en muy serios problemas a Kant, siempre que éste afirme que:

- 1) Las cosas en sí mismas son diferentes de los fenómenos y
- 2) Hay una relación entre cosas en sí mismas y fenómenos.

Probablemente, si Kant afirmara sólo 1) y abandonara 2), no estaría expuesto a estas críticas; podría afirmar, por ejemplo, que las cosas en sí son enteramente atemporales sin que ello planteara problema alguno a su teoría de las formas puras de la naturaleza *fenoménica* (aunque, quizá, también esta última palabra habría que cambiarla): el fenómeno es temporal, lo en sí atemporal, y no tendríamos por qué preguntarnos si la relación entre ellos (sea esta relación de “afectación” o de “manifestación”) es o no una relación temporal, puesto que no habría tal relación. Pero esto no es lo que Kant piensa (mostrar que piensa lo contrario ha sido precisamente el objetivo principal de esta tesis).

Según Strawson, para hacer una distinción entre las cosas tal como son y tal como nos aparecen hay que tener y especificar una “perspectiva” <standpoint>²⁹⁵. La distinción kantiana, a los ojos de Strawson, no atiende esta exigencia. ¿Qué propone, entonces, Strawson? ¿Una total indistinción entre lo que conocemos y lo que no conocemos? ¿Acaso para Strawson nuestro conocimiento agota el mundo?

Para Strawson, la postura anterior sería enteramente dogmática:

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 realidad se agota en las clases de conocimiento que tenemos de ella. Suponer esto sería incurrir en una clase de dogmatismo restrictivo tan injustificado, a su modo, como el hinchado dogmatismo que trasciende la experiencia.²⁹⁶

Es decir, Strawson, a pesar de que critica a Kant, no afirma que nuestros conocimientos *actuales* sean todos los posibles: ni siquiera propone que nuestras *clases* de conocimiento actuales agoten toda clasificación posible de la experiencia. Pero esto no implica que lo que conozcamos –si bien nuestro conocimiento es finito– no sea algo en sí. Por eso dice Strawson:

²⁹⁴ Cfr. *Prolegómenos* ... § 32. 317-318.

²⁹⁵ Cfr. *The Bounds of Sense. Op. cit.* pp. 250-252.

Falta página

N° 136

Hemos de reconocer que lo segundo (la parte que hemos enfatizado) no nos parece tan evidente. Hemos señalado las buenas razones que tiene Strawson para afirmar lo primero. Pero con respecto al principio de significatividad, hay al menos algo problemático en la lectura de Strawson.

Kant ha dicho, ciertamente, que las categorías tienen que ser aplicadas a las intuiciones para que tengan significado *si es que queremos tener conocimiento empírico*. Pero Kant no niega que sin esta aplicación las categorías tuvieran *algún* significado en general; Kant no negó que pudiéramos *pensar* (sin conocer) algo con ellas. Kant no niega la inteligibilidad del pensamiento no-empírico. De manera que no es claro que con su idealismo trascendental viole su propio principio; en primer lugar, por que es un principio establecido para la ciencia (el conocimiento empírico) y no para posiciones filosófico-metafísicas como el idealismo trascendental.

“Asociadamente”, podríamos decir que el uso del concepto de causa que Kant hace al aclarar su posición filosófica *tampoco* constituye una violación al principio de significatividad. El idealismo trascendental no pretende *determinar, regir, legislar* a su objeto cuando habla de lo en sí causando a lo fenoménico, de la misma manera como las categorías legislan a los objetos de la intuición. En el idealismo trascendental el concepto de “causa” no reclama lo mismo que reclama en el conocimiento empírico, ni en la física pura. Por lo demás, es por estas mismas razones que es el propio Kant quien usa el mismo concepto de causa en la esfera de la razón práctica (sin violar nada): si bien en esta esfera también hay cierto tipo de legalidad, no es la misma que la que hay en la esfera teórico-empírica.

Strawson mismo, si bien no se da cuenta de que para Kant las categorías tienen un uso inteligible fuera del campo empírico, sí se da cuenta de que Kant extiende el campo de la inteligibilidad más allá del conocimiento empírico:

Como ya hemos dicho, Kant niega que las categorías sean aplicables a lo nouménico, a lo real como objeto de la intuición no sensible. Algo muy distinto sucede con la relación de los conceptos formales al modesto sustituto que se concibe para lo nouménico.²⁹⁹

Como vimos en su momento, el “objeto de la intuición no sensible” es lo nouménico *en sentido positivo* (pues plantea otro tipo de intuición). El “modesto sustituto de lo nouménico” es el noumeno *en sentido negativo*: las cosas en sí. Acerca de las cosas en sí, se nos ha dicho que

²⁹⁹ *Ibíd.* p. 268.

son *pensables*; y si lo son, no podemos referirnos a ellas sin respetar a lo que Kant llama la Lógica general. No podemos decir cosas absurdas acerca de lo que se da en la esfera de las cosas en sí³⁰⁰. En este contexto es como debemos entender aquella frase que hemos repetido tanto, a saber, que debemos *pensar* a lo en sí, pues “de lo contrario se seguiría la *absurda* proposición de que hay manifestación sin que nada se manifieste”.

Así, pues, debe quedarnos claro que para Kant la esfera de lo inteligible se extiende más allá de lo empíricamente cognoscible –y, por ende, más allá del “principio de significatividad”. Si acompañamos a Kant al menos en este punto, entonces, por muy equivocado que pudiera estar el de Königsberg, por muy agudas y certeras que pudieran ser las críticas de Strawson, ello no implicaría que las doctrinas del idealismo trascendental son “incoherentes”³⁰¹. Menos aún estaríamos autorizados para referirnos a esas doctrinas, como lo hace Strawson, como “aberraciones”³⁰² “ininteligibles”³⁰³. No podríamos referirnos a las doctrinas kantianas con el (des)calificativo strawsoniano de “fantaseosas”³⁰⁴. No tendríamos por qué llamar al sujeto de la doctrina kantiana un sujeto “imaginario”³⁰⁵ y “misterioso”³⁰⁶. No tendríamos, en fin, que considerar incluso “esotérica”³⁰⁷ a toda investigación que no se ciña al principio de significatividad.

Ahora bien, si no estamos de acuerdo con Kant en que lo inteligible *no* se reduce a lo que cae dentro de los límites del principio de significatividad, entonces hemos adoptado una posición intelectual que, más que defendida con argumentos, la encontramos presupuesta en *The Bounds of Sense*.

³⁰⁰ Aquí debo decir que este punto me parece crucial para comprender la ética kantiana.

³⁰¹ *Ibid.* pp. 15-16.

³⁰² *Ibid.* p. 32.

³⁰³ *Ibid.* p. 38.

³⁰⁴ *Ibid.* p. 51.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 32.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 112.

³⁰⁷ *Ibid.* p. 262.

6.3 Allison.

Henry E. Allison es autor de un extenso libro del cual podemos decir que el problema central de nuestra presente investigación es también uno de sus problemas principales. Al contrario de Strawson, Allison no considera al idealismo trascendental –la doctrina según la cual el espacio, el tiempo y todos los fenómenos en el espacio y en el tiempo son meros fenómenos y no cosas en sí mismas³⁰⁸- como una doctrina fantaseosa y esotérica, sino filosóficamente defendible; de ahí el título del mencionado texto –en el cual nos basaremos para este apartado-: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*³⁰⁹.

Con el propósito de una detallada comprensión de la doctrina kantiana que nos ocupa, Allison comienza un análisis de la terminología de Kant a este respecto. Dado que la versión del idealismo trascendental a la cual Allison desea enfrentarse primordialmente –la *standard picture*, cuyos representantes están encabezados por Strawson- concibe esta doctrina como haciendo una distinción entre dos clases de entidades, Allison sugiere la siguiente lectura alternativa. Kant distingue entre “realidad” e “idealidad”, por una parte y, por otra, entre “fenómenos” (o apariencias, *appearances*) y “cosas en sí mismas”. La primera distinción es pertinente en el nivel empírico; así, la idealidad de un objeto es su condición de privacidad o particularidad, refiriéndose así a los datos sensibles de una mente individual. La “realidad” de un objeto, en este sentido, se referiría a su “intersubjetividad”, a su condición de ser el objeto de una experiencia (intersubjetiva) posible. Es en este nivel –en el empírico-, según Allison, en el que cabe hablar de dos tipos de entidades. “En el nivel trascendental, no obstante, las cosas son totalmente diferentes.”³¹⁰

Un elemento clave para entender la propuesta de lectura de Allison es la noción de *condición epistémica*. Para Allison, una condición epistémica es “aquella condición necesaria para la representación de un objeto o un estado objetivo de cosas”³¹¹. Condiciones epistémicas serían, pues, todas aquellas *formas* subjetivas *a priori* que son necesarias para que el sujeto se represente objetos. Es decir, las formas de la intuición (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento.

³⁰⁸ Cfr. *Crítica de la razón pura*. A372-373.

³⁰⁹ De manera similar a con *The Bounds of Sense*, para el presente apartado citaremos la paginación de la edición original en inglés: *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense* (vid. Bibliografía); no obstante, hemos tenido en cuenta la traducción de Dulce María Granja Castro que aparece en la coedición de Editorial Anthropos y UAM-Iztapalapa, Barcelona-México, 1992.

³¹⁰ Allison, Henry. *Kant's transcendental...* p. 8.

Con respecto al idealismo trascendental, dos consecuencias importantes han de derivarse de esta noción. La primera se refiere a lo que hemos de entender por “objeto”:

Objeto ha de entenderse ahora como lo que se conforma a nuestro conocimiento, lo cual, como hemos visto, significa lo que se sujeta a las condiciones de la mente (tanto sensibles como intelectuales) que rigen para la representación de este como objeto. En consecuencia, un objeto es, por su misma naturaleza, algo representado.³¹²

Retomando la distinción entre el nivel empírico y el nivel trascendental de consideración, el “objeto” del que nos habla ahora Allison es el objeto *real*, a nivel empírico (no se trata de un objeto privado, individual; sabemos que, para Kant, las formas de nuestras facultades son universalmente compartidas). A nivel trascendental, este objeto es, “por naturaleza”, algo representado. O, como el mismo Allison lo expresa líneas abajo, esta noción de objeto es el “correlato” de la noción de condición epistémica. Esto es de suma importancia para la segunda consecuencia que se deriva de la noción de condición epistémica.

Sabemos que a nivel trascendental hay una distinción fenómeno / cosa en sí. Sabemos, también, que –según la sugerencia de Allison- esta distinción es “totalmente diferente” de la distinción, a nivel empírico, entre la realidad y la idealidad de los objetos; esto quiere decir que a nivel trascendental no se trata de una distinción entre dos tipos de objetos. ¿A qué se refiere, pues, tal distinción? Lo que Allison acaba de decirnos acerca de la noción de condición epistémica y su correlato nos da la clave para entender la distinción trascendental. En efecto, si el objeto de experiencia es, por definición (por “naturaleza”) un objeto representado –y, al serlo, tiene que ser *considerado* como sometido a las condiciones epistémicas-, entonces el objeto en sí mismo, no experimentable, tiene que ser el *mismo* objeto, pero *considerado* en “abstracción” de las condiciones epistémicas. Si es *el mismo objeto*, entonces cobra sentido la afirmación de Allison de que a nivel trascendental la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas es enteramente diferente de la distinción a nivel empírico: en el nivel empírico se trata de objetos distintos, en el trascendental *no*. La distinción no recae sobre los objetos, sino sobre la *consideración* de los objetos, lo cual hace que esta distinción sea, en palabras del propio Allison, “epistemológica y no ontológica”³¹³. Dejemos que Allison exprese sus pensamientos:

A pesar de lo que sugiere el lenguaje de Kant en algunas ocasiones, la distinción no se establece entre alguna cosa considerada como fenómeno y la misma cosa considerada como es en sí; la distinción se traza, más bien, entre la *consideración* de una cosa como

³¹¹ *Ibid.* p. 10.

³¹² *Ibid.* p. 30.

³¹³ *Ibid.* p. 60.

fenómeno y la *consideración* de la misma cosa como es en sí*. En otras palabras, los términos relevantes funcionan adverbialmente caracterizando *cómo* consideramos a las cosas en la reflexión trascendental, y no sustantivamente caracterizando qué es lo que está siendo considerado, o aquello sobre lo cual estamos reflexionando. Considerar las cosas como aparecen, o como fenómenos, es considerarlas en relación con las condiciones sensibles bajo las cuales son dadas a la mente en la intuición. En correspondencia, considerarlas como son en sí es pensarlas prescindiendo de toda referencia a estas condiciones. Ahora bien, es claro que a fin de considerar a las cosas como 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.³¹⁴

Lo dicho en este largo pasaje por Allison concuerda con algunas cosas que nosotros hemos intentado señalar desde el primer capítulo de nuestra tesis. En efecto, ahí no sólo hemos insistido en que la distinción se refiere a la *consideración* de las mismas cosas, sino también en algo que Allison señala en la última parte de este pasaje: que *lo que aparece* es la cosa en sí.³¹⁵

Además, Allison también estaría de acuerdo con nosotros –al contrario, como hemos visto, de Cassirer– en la manera en que han de entenderse las nociones kantianas de “objeto trascendental” y de “númeno”. Apoyándonos en los textos de Kant y en la interpretación que de ellos hace H.J. Paton, hemos señalado que “objeto trascendental” es un concepto que tiene dos funciones en el idealismo trascendental. Por un lado, es el concepto de algo que es “enteramente diferente” de nuestras representaciones y que les sirve de base -y, en este sentido, un concepto que se refiere a las cosas en sí mismas. Pero por otro lado, Kant mismo reconoce que no contamos con más que con meras representaciones y que por ello no podemos hablar de las propiedades de este objeto: el objeto trascendental es desconocido, =X. Allison, a este respecto, afirma:

Esto lleva al reconocimiento de la unidad trascendental de la apercepción como la última condición trascendental de la representación de un objeto, que proporciona las bases para toda explicación trascendental de la objetividad, en términos de la regla que rige la necesaria unidad sintética de las representaciones mismas.³¹⁶

A esto mismo se refería Paton al decir que el objeto trascendental es “reducido” al correlato de la unidad sintética de apercepción.

* Aquí Allison cita a un comentarista alemán: Gerold Prauss.

³¹⁴ *Ibíd.* pp. 240-241.

³¹⁵ Otro lugar donde Allison afirma esto es, por ejemplo, *Ibíd.* p. 239.

³¹⁶ *Ibíd.* p. 244.

Allison establece también una relación entre el objeto trascendental y el *nómeno* en su sentido negativo (ocupándose de distinguir, fiel a Kant, entre los dos sentidos del término):

Así, pues, el *nómeno* en sentido negativo en realidad no es en absoluto un *nómeno*, excepto en el sentido atenuado de que es algo no sensible. Además, es completamente indeterminado, ya que se refiere meramente a algo no sensible, y en este aspecto no es distinguible del objeto trascendental de la primera edición.³¹⁷

Pero quizá la coincidencia más grande que encontramos entre nuestra lectura y la de Allison se refiere a la manera en que este último *plantea* el problema de la *afectación* (o, como dice la traducción española, “afección”) <Affection>. Recordemos que la hipótesis central de esta tesis ha sido que Kant afirma una relación de afectación: las cosas en sí mismas afectan a la sensibilidad. Hemos agregado que, dada la afectación, las cosas en sí mismas son la causa y el fundamento del fenómeno. Precisamente esta conexión entre las nociones de “afectación” y las de “causa” y “fundamento” la encontramos en el siguiente pasaje del texto de Allison:

La cuestión [de la “afección”] es importante por que, a pesar de todo lo que Kant dice respecto de la incognoscibilidad de las cosas en sí mismas, y de la total indeterminación de la naturaleza del concepto de objeto trascendental, existen numerosos pasajes donde él [Kant] caracteriza la cosa en sí, o el objeto trascendental, como la <<causa>> o <<fundamento>> no sensible de los fenómenos o de nuestras representaciones sensibles*. Por otra parte, puede suponerse que la cosa en sí, o el objeto trascendental, sólo puede concebirse de esta manera si, además, puede concebirse que afecta a la mente.³¹⁸

De acuerdo con el propio Allison, sería un error considerar aquello que afecta al psiquismo como algo fenoménico, como objeto empírico, *materia* de la experiencia. Sería un error precisamente por que la materia de la experiencia es aquello que está legislado por la *forma* de la experiencia, que son las condiciones epistémicas. Pero la afectación de la que habla Kant –y esto lo señala también Allison³¹⁹– es la condición de posibilidad de esa materia de la experiencia. Así, pues, el objeto que lleva a cabo la afectación no puede ser considerado como el objeto al que la afectación misma da lugar. En esto mismo hemos hecho énfasis nosotros en el capítulo II de esta investigación. Ahora bien, teniendo esto en cuenta, Allison afirma:

Pero esto no compromete a Kant a la postulación ilegítima de entidades metaempíricas incognoscibles. Por el contrario, en toda esta explicación de la afección sólo hay referencia a las entidades descriptibles en términos espacio-temporales. La cuestión es simplemente que, en la medida en que dichas entidades han de funcionar, en un contexto trascendental, como condiciones materiales del conocimiento humano, no pueden ser consideradas, sin caer en contradicción, bajo su descripción empírica. Esto

³¹⁷ *Ibid.* p. 246.

* Aquí Allison cita a otro comentarista alemán: Adickes.

³¹⁸ *Ibid.* p. 247.

³¹⁹ *Ibid.* p. 250.

significa que deben ser consideradas, en sentido puramente metodológico, como son en sí mismas o, lo que es lo mismo, referidas colectivamente como *objeto trascendental*.³²⁰

Aquí empiezan los problemas. Los problemas, propiamente, no son con Allison, sino con cierta oscuridad o aparente incongruencia en los textos de Kant. Un crítico de Allison, Paul Guyer, plantea el problema así:

No obstante, el negar que Kant pretende postular una segunda serie en adición al ordinario mobiliario del universo, o el afirmar que Kant meramente intenta distinguir entre concepciones de un mismo reino que incluyen sus rasgos espaciales y temporales y las concepciones que no los incluyen, nos es de poca ayuda cuando nos enfrentamos a la firme afirmación de Kant que las cosas en sí mismas *no son* espaciales y temporales.³²¹

Pero no sólo el texto de Guyer nos sugiere dudas al respecto de que la lectura de Allison arriba esbozada sea la mejor o la única que se siga de los textos de Kant. Uno de los pasajes más citados en nuestra presente investigación es aquél en el cual Kant, respondiendo precisamente a la pregunta por la condición de posibilidad de la naturaleza fenoménica en sentido *material*, afirma:

[... la naturaleza en sentido material es posible] por la índole de nuestra sensibilidad, índole según la cual ella es impresionada, de la manera que le es propia, por objetos que le son en sí mismos desconocidos y que *son enteramente diferentes de aquellos fenómenos*.³²²

Parece difícil leer lo anterior como una mera posición epistemológica o aún metodológica, más que ontológica o metafísica. ¿Cómo hemos de entender, entonces, la afirmación kantiana de que las cosas en sí mismas son *enteramente diferentes* de los fenómenos?

Una primera aproximación sugiere que lo que quiere decir esto es que las cosas en sí mismas no son temporales ni espaciales –a lo cual seguramente estaba comprometido Kant³²³ dada la importancia, para él, de considerar a las cosas en sí mismas como independientes de las condiciones epistémicas del espacio y del tiempo, con lo cual hay lugar para la libertad trascendental. ¿Nos impide acaso la actitud crítica considerar a las cosas en sí mismas como a-temporales y a-espaciales? Un mérito de Allison –y Guyer lo reconoce– es mostrar que no tenemos problemas en afirmar eso desde las propias restricciones kantianas:

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ Guyer, Paul. *Kant and the claims of knowledge*. (vid. Bibliografía) p. 334. Las traducciones de este texto son hechas directamente por mí.

³²² *Prolegómenos...* *Op. cit.*, §36. pp. 317-318. El *énfasis* es nuestro.

³²³ Desde la *Estética* es muy claro a este respecto. Cfr. A26; B42., para el espacio y A32-33; B49 para el tiempo.

Podemos afirmar esto, por que tal aserto no contiene ningún juicio sintético *a priori* de cómo *son realmente* las cosas, en contraste simplemente con el cómo *nos aparecen*. Por el contrario, contiene juicios meramente analíticos o, dicho quizá con más exactitud, directrices metodológicas que especifican cómo debemos concebir las cosas cuando las consideramos prescindiendo de su relación con la sensibilidad humana y sus formas *a priori*.³²⁴

Así, pues, de acuerdo con Allison, los juicios analíticos o “directrices metodológicas” y con ellos la lógica general *sí valen* con respecto a las cosas en sí mismas. Este es, sin duda, otro punto con el que estamos de acuerdo. Recordémos aquél argumento kantiano que encontramos en los *Prolegómenos...* y en los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* en el cual Kant niega, a partir del hecho de que hay objetos cuyas distinciones *no pueden ser captadas por el entendimiento* –las “contrapartes iguales”- que estos objetos *sean cosas en sí mismas*, lo cual implica que para Kant las cosas en sí mismas han de poder ser pensadas por el entendimiento: son objetos “inteligibles”.

Pero no es sólo la lógica general lo que parece operar en Kant cuando habla de las cosas independientes de la mente. Kant afirma una “causalidad” entre cosas en sí mismas y fenómenos; afirma que el “fundamento” de los fenómenos son las cosas en sí mismas. También dice que la cosa en sí “es real por sí misma”³²⁵ *<für sich wirklich>* –hemos citado un pasaje donde el propio Ernst Cassirer señala esto.

¿Qué implica lo anterior?, ¿acaso también las categorías *valen* con respecto a las cosas en sí mismas? Allison opina a este respecto:

Ciertamente, esas declaraciones implican el uso de las categorías, en especial la de causalidad. Esto es de esperarse, teniendo en cuenta la función de las categorías como reglas *a priori* del juicio y como conceptos de objeto en general. Sin embargo, ahora debe haber quedado claro que esto no justifica la repetida crítica según la cual Kant es culpable de una aplicación ilícita de las categorías a las cosas en sí mismas. La cuestión es sencillamente, que la función de las categorías, en este contexto trascendental, es puramente lógica, y no conlleva ningún supuesto respecto de la realidad objetiva de un reino de entidades empíricamente inaccesibles.³²⁶

Pero no parece del todo claro el punto de Allison. Por una parte, Allison reconoce que hay en Kant la negación de que las cosas en sí mismas sean espaciotemporales. Ello implica que las cosas en sí mismas son empíricamente inaccesibles. Por otro lado, Allison reconoce también que las categorías están siendo aplicadas a esas cosas. ¿No es esto aplicar las categorías a las cosas que son empíricamente inaccesibles? Al parecer, a Paul Guyer tampoco le quedó muy

³²⁴ Allison. *Op. cit.* p. 241.

³²⁵ *Prólogo a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura*. BXX.

³²⁶ Allison. *Op. cit.* p. 254.

claro el punto de Allison; años después de la publicación del libro de Allison, Guyer afirma (teniendo en cuenta las afirmaciones tanto de Allison como del propio Kant):

Al sugerir que podemos saber no sólo que las cosas deben ser o condicionadas o incondicionadas, sino además que podemos saber que debe haber algunas cosas que son incondicionadas, Kant viola su propia regla en contra de confundir el concepto de las cosas en sí mismas con el concepto de noúmenos, en el “sentido positivo del término” (B307) –esto es, cosas de las que realmente sabemos que poseen un rasgo u otro por la mera razón.³²⁷

Una defensa de Kant ante el cargo imputado por Guyer podríamos emprenderla haciendo notar que cuando Kant usa las categorías para referirse a lo en sí no tiene la pretensión de necesidad que reclama para las categorías en su uso empírico. Así, estos conceptos no estarían legislando (no pretenden hacerlo, en el contexto de la reflexión trascendental) aquello a lo que se refieren. No sería *necesario*, pues, que las cosas en sí mismas causen y sean el fundamento incondicionado de los fenómenos (para Kant la experiencia posible es “algo por entero contingente” <*etwas ganz zufälliges*>³²⁸). Acaso de esta manera escaparía Kant al cargo de Guyer, pues podría decir el de Königsberg que a las categorías les es asignada su validez empírica y su limitación a la esfera del fenómeno precisamente por que se las considera como necesarias (algo con lo que Guyer estaría de acuerdo³²⁹). Así, pues, diría Kant, no estamos pensando a las cosas en sí mismas como noúmenos en sentido positivo –pues no reclamamos para nuestras funciones conceptuales en el discurso trascendental lo mismo que reclamamos para las categorías en el discurso empírico.

Pero lo anterior no implica defender a Kant del cargo innegable –incluso para Allison y para Cassirer (y obviamente para Strawson)- de que aplica las mismas funciones conceptuales a las cosas en sí mismas. Y así, pues, hemos de reconocer que el idealismo trascendental de Kant incluye estas dos afirmaciones acerca de las cosas en sí:

- *no son* espaciotemporales (ya que son “enteramente diferentes de los fenómenos”).
- no obstante, las funciones conceptuales generales tienen validez con respecto a ellas.

A la luz de estas dos afirmaciones, ¿cómo hemos de entender el idealismo trascendental de Kant?, ¿como una actitud epistemológico-metodológica, con Allison y con Cassirer, o como una doctrina ontológico-dogmática, con Strawson y Guyer?

³²⁷ Guyer. *Op. cit.* p. 387.

³²⁸ A737; B765.

³²⁹ Guyer. *Op. cit.* p. 335.

6.4. ¿Cómo interpretar el idealismo trascendental de Kant? (Un comentario a los comentaristas).

En realidad, las dos anteriores interpretaciones son *parcialmente* correctas. Por un lado, es cierto que el “[...] epistemológicamente interesante pero metafísicamente neutral hecho de que podemos conocer objetos sólo si estos objetos se conforman a ciertas condiciones no implica que esos objetos o cualesquiera otros no se conforman, en sí mismos, a esas condiciones, aún cuando por alguna razón el hecho de su conformidad pueda o incluso deba ser omitido para ciertas *concepciones* de esos objetos”³³⁰. Es decir, la distinción es metafísica. El argumento “epistemológico” de Kant consistiría en demostrar la *a prioridad* –incluso la *trascendentalidad* y *pureza*- de nuestras condiciones epistémicas. Kant, el epistemólogo, tiene que probar que *sin* ciertas condiciones, *no sería posible* cierto tipo de conocimiento que se reconoce como *factum*. Ciertamente, gran parte de los argumentos centrales de la *Crítica* son de este tipo. Pero lo anterior no nos autoriza a decir que esas condiciones *no pertenecen* a esos objetos considerados en sí mismos. Según Paul Guyer, el decir que esas condiciones no pertenecen a los objetos *precisamente* por que son nuestras condiciones necesarias de conocimiento representaría una posición “contraintuitiva” y “paradójica” <*puzzling*>³³¹ e incluso contraria a la manera usual de “abstraer” en algunas consideraciones ciertas características de los objetos; en efecto, cuando abstraemos una propiedad de un objeto para cierta *consideración* de ese objeto, lo hacemos sin asumir que a ese objeto no le pertenece esa propiedad, sino sólo bajo el supuesto de que deseamos *ignorar* la propiedad en cuestión. Pero sabemos bien que Kant no desea *ignorar* que las cosas en sí mismas son espaciotemporales: Kant niega que *así sean* las cosas en sí mismas*. Si bien lo anterior no prueba –como creen Strawson y Guyer- que el idealismo trascendental es una posición dogmática, sí es –a mi juicio- suficiente para mostrar que la doctrina kantiana es una posición ontológico-metafísica, más que epistemológico-metodológica.

Por lo demás, la interpretación epistemológico-metodológica de Allison (aunque, como hemos señalado, tiene cierto apoyo textual), tal como está planteada, parece ser problemática desde otros puntos de vista. Según Allison, la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas

³³⁰ *Ibid.* p. 338.

³³¹ *Ibidem.*

* Un pasaje –entre muchos otros- que nos puede mostrar claramente no sólo que Kant pensaba que las cosas en sí mismas no son temporales, sino además que Kant tomaba esto como una premisa, es el siguiente (que hemos ya citado en nuestro tratamiento de los *Paralogismos*): “No puede admitirse la existencia de ese fenómeno interno en

ha de hacerse con respecto a la *consideración* de *los mismos objetos*. Pero, ¿qué quiere decir exactamente esto? Peter F. Strawson se hizo alguna vez la misma pregunta, y se respondió que, así entendida,

[...] la doctrina de que no podemos tener conocimiento alguno acerca de las cosas *como son en sí mismas* se reduce a la tautología de que no es posible ningún conocimiento de las cosas *excepto bajo las condiciones que lo hacen posible*, o: que sólo podemos conocer de las cosas lo que podemos conocer de ellas. En tal caso, aunque el realismo empírico está seguro, el <<idealismo>> del <<idealismo trascendental>> sería poco más que una etiqueta, o sería, a lo sumo, el reconocimiento de que aunque ciertamente podemos tener conocimiento de las cosas, puede haber algo más en la naturaleza de esas cosas que lo que nosotros podemos saber de ellas –un reconocimiento que la mayoría de nosotros estaría felizmente dispuesto a hacer.³³²

Pero según Strawson, no es claro que el idealismo trascendental de Kant signifique solamente esto último. Es decir, Kant no considera (¿solamente?) que las cosas en sí mismas son *inagotables*, sino que son, al menos para los juicios sintéticos *a priori*, *inaccesibles*³³³. Y parece que Strawson tiene razón al interpretar así a Kant, puesto que las cosas en sí mismas no son, para el de Königsberg, espaciotemporales. Espacio y tiempo “no son otra cosa” que nuestras formas de intuición y “no representan ninguna propiedad de las cosas en sí mismas”³³⁴.

Por otra parte, Henry Allison tiene razón al insistir en que la distinción se refiere a *los mismos objetos*, considerados desde puntos de vista distintos. Nosotros hemos insistido en este punto desde el primer capítulo de la presente investigación. Pero esta posición kantiana, como ya hemos visto, está lejos de no ser problemática. Veamos.

Algo en lo que Allison insiste es en el hecho de que el idealismo de Kant desemboca en una pluralidad de sustancias que son infinitamente divisibles, cada una de las nuevas divisiones dando lugar a una nueva sustancia³³⁵. Esto quiere decir que los “objetos” de conocimiento son infinitamente divisibles, pues cada uno de los productos de la división puede ser considerado como una sustancia de la que se predicen ciertas propiedades. Un objeto –hemos dicho– es tanto la mesa como la pata de la mesa, e incluso un lado de la pata de la mesa. Para decirlo con Kant: “Puedo llamar sustancia a cualquier cosa, siempre que la distinga de los simples

cuanto algo que existe en sí, ya que su condición es el tiempo, **el cual no puede constituir ninguna determinación de una cosa en sí misma**” A492; B520

³³² Strawson, P.F. “Sensibilidad y entendimiento” en *Argumentos trascendentales*. Isabel Cabrera (comp.) *vid.* Bibliografía.

³³³ A este respecto, confróntese también el artículo de Jaakko Hintikka que aparece en la compilación citada en la anterior nota. El artículo se llama “La paradoja del conocimiento trascendental”. Especialmente parte 5 pp. 292-294.

³³⁴ Cfr., con respecto al espacio: A26; B42, y con respecto al tiempo A32-33; B49.

³³⁵ Cfr. Allison. *Op. Cit.* p. 212.

predicados y determinaciones de las cosas.”³³⁶ Si la distinción ha de hacerse –como sugiere Kant y con él Allison- con respecto a la consideración de “los mismos” objetos, ¿hemos de considerar, entonces, el objeto “lado de la pata de la mesa”, por una parte, como fenómeno, y por otra parte, *ese mismo objeto* (“lado de pata de mesa”) como algo en sí mismo? O quizá, dado que no podemos decir que sean “los mismos” puesto que hemos dicho que unos causan a los otros, ¿hemos de decir que al lado-de-pata-de-mesa fenoménico le corresponde un lado-de-pata-de-mesa en sí? Recordemos que Kant afirma que “es verdad que a los entes sensibles corresponden entes inteligibles”³³⁷. Entonces, ¿al objeto “lado de pata de mesa” sensible (fenoménico) le corresponde otro objeto lado-de-pata-de-mesa-inteligible, *en sí*?

En el quinto capítulo de esta tesis hemos intentado encontrar una solución a este problema. La afectación de las cosas en sí mismas al sujeto es la condición de posibilidad de la *materia* del fenómeno, pero las cosas en sí mismas *no son* la materia del fenómeno. Es la materia del fenómeno la que es divisible al infinito (sin constar en un número infinito de partes). El regreso empírico que divide los objetos de conocimiento es lo que va realizando la división y, así, dando lugar a nuevos *objetos* (recordemos aquí que “naturaleza en sentido material” es para Kant el “conjunto de todos los objetos de la experiencia”³³⁸). Pero acaso la pluralidad en la materia del fenómeno –o al menos *parte* de esa pluralidad- está dada *antes* (no en sentido temporal) del regreso empírico. A favor de esto, hablaría aquél pasaje ya consignado anteriormente, según el cual hay “en el Objeto (que es en sí mismo desconocido) un fundamento de esta división.”³³⁹ Otro aspecto que hablaría a favor de esta interpretación sería que Kant utiliza, en muchas ocasiones, el *plural* para referirse a las cosas en sí mismas que afectan (impresionan, según otro pasaje de *Prolegómenos*³⁴⁰) a nuestros sentidos. Finalmente, a favor de esta interpretación hablaría también –hasta cierto punto- la propia interpretación de Allison pues ella también implica que hablemos de las cosas en sí mismas en *plural*.

Es decir, en las cosas en sí mismas habría una pluralidad que es el fundamento de la pluralidad de la materia del fenómeno, materia que, conforme a la actualización de la divisibilidad en el regreso empírico, va dando lugar a nuevos y más nuevos objetos. Estos

³³⁶ A349.

³³⁷ B 308-309.

³³⁸ Cfr. *Prolegómenos... Loc. cit.*

³³⁹ *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Paginación canónica: 507. Página de nuestra edición: 140.

³⁴⁰ Cfr. Primera parte. Observación II. 298-299.

nuevos objetos, no obstante, no tendrían que ser considerados en sí mismos. No tendrían que ser considerados de ese modo por que los reconoceríamos como el simple producto del regreso empírico. Los “lados de las patas de las mesas” –y muchísimos otros objetos- serían candidatos a este tipo de objetos, para los cuales no habría que pensar objetos correspondientes en sí mismos. No hay, pues, que considerar el lado de la pata de la mesa como fenómeno y *también como cosa en sí*. Sólo hay que pensar que la división que ha dado lugar a ese objeto “tiene un fundamento en el objeto desconocido”. Esto –como dijimos- estaría en cierto sentido en contra de la interpretación de Allison y de ciertos pasajes de Kant, puesto que tendríamos que renunciar a la advertencia kantiana de que la distinción se refiere a la consideración de *los mismos* objetos. Ni siquiera diríamos que a *todo* objeto sensible le corresponde un objeto inteligible (que es la causa del anterior al afectar la sensibilidad). Gran parte de los fenómenos serían sólo eso, fenómenos. Esto tendría la ventaja de no tener que considerar a las mesas (ni a sus patas) *también* como cosas en sí mismas.

Pero lo anterior desemboca en otro problema. Mejor dicho, en la contraparte del mismo problema. El problema es que, entonces, hay algunos objetos que forman parte de la materia del fenómeno, y para los cuales *sí* habría que hacer una doble consideración. Kant es explícito, al menos, con respecto a *un* objeto: la voluntad.³⁴¹

Así interpretado, el idealismo trascendental de Kant implicaría algo como lo siguiente: hay cosas en sí mismas (como la voluntad) que afectan a la sensibilidad y que, conjuntamente con la sensibilidad, co-producen la materia del fenómeno. Esta materia no es algo en sí, es divisible al infinito y a partir de la división se van produciendo nuevos objetos meramente fenoménicos. No obstante, dado que las cosas en sí mismas son una pluralidad, y dado que en tanto tal afectan al psiquismo, hay *algunos* de los objetos materiales-fenoménicos que hay que considerar como fenómenos, por una parte, y como cosas en sí mismas, por otra. Uno de esos objetos es la voluntad. La voluntad fenoménica (o “carácter empírico de la voluntad”) es fenoménica, no en sí. Pero hay que considerar también a la voluntad como es en sí misma (hay un “carácter inteligible de la voluntad”). De otra manera: hay una sola voluntad *que hay que considerar desde dos puntos de vista*, siendo el carácter empírico-sensible de esta voluntad el “signo”³⁴², la “expresión”³⁴³, en fin, el *fenómeno* del carácter inteligible.

³⁴¹ B XVII- XVIII.

³⁴² A546; B574.

³⁴³ A798; B826.

La anterior interpretación, claro está, saca a la luz una nueva pregunta –que, a decir por los textos kantianos que hemos consultado, parece no tener respuesta–, a saber: ¿cuáles otros objetos materiales-fenoménicos, a parte de la voluntad empírica, han de ser objetos de la doble consideración crítico-trascendental?

No se nos escapa que la anterior interpretación deja al idealismo trascendental de Kant en una situación *muy* problemática. Sin lugar a dudas, una respuesta adecuada a la anterior pregunta es imposible tomando en cuenta las restricciones que el propio Kant se impone –o, al menos, que impone a la investigación de la *Crítica de la razón pura*. No obstante, la anterior interpretación es la única que consideramos viable tomando en cuenta algunas de las afirmaciones de Kant que la presente tesis se ha ocupado en señalar y en subrayar. En efecto, Kant afirma, por un lado, que no conocemos (con juicios sintéticos *a priori*) a las cosas en sí mismas, que conocemos sólo fenómenos. Pero, por otro lado, también afirma que hay cosas en sí mismas, que éstas afectan a nuestra sensibilidad, que esta afectación es la condición de posibilidad de la materia del fenómeno (de ahí, quizá, que Kant diga que los fenómenos son fenómenos *de* las cosas en sí mismas), y que la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas se hace con respecto a la consideración de *los mismos* objetos (aun cuando las cosas en sí mismas no son espaciotemporales y son enteramente diferentes de los fenómenos). La interpretación que hemos defendido es tan sólo un intento de poner en conjunción y entender las anteriores afirmaciones de Kant. Así, pues, a nuestro juicio, no hemos ido, en esta “interpretación”, más allá de las palabras del propio Kant.

En el presente capítulo, no obstante, hemos presentado algunas de las críticas que los comentaristas consultados hacen a la postura de Kant. Lo único que hemos hecho con respecto a esas críticas es opinar sobre si son o no legítimas a la luz de la lectura de Kant que hemos defendido en los cinco capítulos anteriores de nuestra presente investigación. Cuando hemos considerado que esas críticas son, en efecto, planteables al idealismo trascendental de Kant, hemos decidido tan sólo dejar el planteamiento de tales críticas, sin tratar de defender o de refutar a Kant. Pues el propósito central de nuestra presente investigación ha sido simplemente el de *exponer y comprender* a Kant.

Hay quizá un solo aspecto en el cual sí nos gustaría, para concluir con el presente apartado, hablar a favor de Kant. Y es que no consideramos –permítasenos diferir con Strawson y con

Guyer- que el idealismo trascendental de Kant sea una posición *dogmática*. Sin lugar a dudas es una posición *problemática* –como la de todo gran filósofo. Pero, en oposición al dogmatismo, y por contraintuitiva y paradójica que parezca, tal doctrina es la expresión que toma en Kant la sospecha de que nuestro conocimiento es *finito*.

Conclusiones.

La línea argumental del presente texto ha sido la siguiente:

Partiendo de la afirmación kantiana de que el psiquismo tiene que ser afectado para que nuestra sensibilidad suministre intuiciones, nos preguntamos cómo hemos de considerar a ese objeto que afecta a nuestro psiquismo, ¿en tanto fenómeno o en tanto cosa en sí misma? No puede ser considerado como fenómeno por lo siguiente:

El fenómeno es “el objeto indeterminado de una intuición empírica”. Recordemos que hay dos tipos de intuiciones: puras y empíricas. Las puras son espacio y tiempo; las empíricas son las que se refieren a su objeto por medio de la sensación. El psiquismo no necesita ser afectado para suministrar las intuiciones puras: estas son a priori y “nosotros las ponemos” en las cosas. Pero para suministrar las intuiciones empíricas el psiquismo no se basta a sí mismo, tiene que ser afectado. Que el fenómeno sea para Kant el “objeto indeterminado de una intuición empírica” quiere decir que en esa inseparable unión de sensación y formas puras de la sensibilidad hemos de encontrar todos nuestros objetos de conocimiento, de experiencia. Pero si esto es así, entonces esos objetos de conocimiento no pueden ser lo que afecta a nuestro psiquismo: la inseparable unión de sensación y formas puras es precisamente aquello a lo que la afectación da lugar. Dicho de otra manera, “fenómeno” llamamos a todo lo que (materia, objeto de sensación) se encuentra o se puede encontrar en el espacio y en el tiempo; pero si para que podamos encontrar este tipo de objetos el psiquismo tiene que ser afectado, entonces el psiquismo no puede ser afectado por los objetos que han de encontrarse en el espacio y en el tiempo: son precisamente los objetos espaciotemporales (fenómenos) los que, dijimos, son producto de la afectación. Por lo tanto, aquello que afecta al psiquismo son las cosas en sí mismas.³⁴⁴

No pocas consideraciones se derivan de lo anterior. Nosotros nos hemos ocupado principalmente de tres. En primer lugar, conviene establecer matices necesarios. En efecto, al

³⁴⁴ Estas consideraciones fueron expuestas principalmente en el capítulo II de esta investigación.

decir que la afectación de las cosas en sí mismas “produce” al fenómeno no hemos puesto la atención suficiente en el papel que juegan las formas subjetivas en esta producción del fenómeno. Por una parte, la *forma* de los fenómenos tiene un origen enteramente subjetivo-*a priori*. Pero, por otra parte, esto implica que también en la materia del fenómeno la actividad del sujeto es imprescindible. La forma con-forma a la materia, la legisla –diría Kant-, la determina. Esto quiere decir que la materia es *determinable*, *legislable*. Esto es suficiente para distinguir a la materia fenoménica de las cosas en sí mismas; si no lo hiciéramos (i. e., si dijéramos que la materia del fenómeno es lo *en sí*) caeríamos en la antikantiana postura de que las cosas en sí mismas son determinables por lo *a priori*, con lo cual lo *en sí* perdería su carácter de incondicionado, y en realidad pocas o nulas razones habría para seguir hablando de lo *en sí*. Pero el hecho de que la materia del fenómeno sea determinable por lo *a priori* no sólo nos permite distinguir entre materia del fenómeno y cosas en sí mismas; también nos lleva a reconocer que la actividad subjetivo-trascendental está presente en esa producción de la materia del fenómeno. Si bien el sujeto no es considerado como un autosuficiente productor de sensaciones, tampoco es considerado por Kant (ni siquiera a este nivel) como totalmente pasivo. La materia del fenómeno es, pues, co-producida: por la afectación de las cosas en sí mismas y por la actividad determinante de las facultades *a priori* del sujeto trascendental.³⁴⁵

En segundo lugar, aún con el matiz anterior, no puede soslayarse que al hablar de “afectación”, la teoría kantiana nos estaría proponiendo cierto tipo de causalidad entre cosas en sí mismas y fenómenos –y, en realidad, ni Kant ni ninguno de los comentaristas que hemos consultado niega esto. Pero, ¿acaso no la “causalidad” es una de las doce categorías de las cuales ha dicho Kant que su único uso válido es el empírico y que, por tanto, sólo podría usarse en la explicación de la relación entre unos fenómenos y otros y no entre cosas en sí mismas y fenómenos? En realidad, la teoría kantiana también permite que el concepto de causa sea utilizado para *pensar* la relación entre cosas en sí mismas y fenómenos. Pero, ¿acaso no esto hace del concepto una mera *idea* que a lo sumo es compatible con la experiencia siempre y cuando no reclame para sí el conocimiento del mundo sensible y se conforme con *poder pensar* los actos por libertad?

Sin lugar a dudas, las dos anteriores preguntas han de responderse afirmativamente. En efecto, para Kant, el conocimiento empírico que es posible, entre otras cosas, por la categoría de

³⁴⁵ A estas conclusiones se llegó en el capítulo V.

causalidad, se refiere a los fenómenos, y no a las cosas en sí mismas ni a su relación con los fenómenos. En efecto, también cuando la función conceptual de “causa” es extendida más allá de la esfera del fenómeno pierde con ello toda legitimidad para reclamar conocimiento teórico. Pero la teoría kantiana de la afectación (y la consecuente causalidad) debe distinguirse claramente de las dos anteriores acepciones del concepto de causa. De la primera acepción se distingue por que la teoría crítico-trascendental no es parte del conocimiento teórico-empírico de las ciencias que Kant llama puras. La filosofía trascendental busca las condiciones de posibilidad de estas ciencias. Nada impide a Kant, pues, utilizar el concepto de causa para referirse a la relación entre cosas en sí mismas y fenómenos, pues una restricción de esa naturaleza la establece Kant para la teoría científicas, no para las trascendentales. Pero también hemos de distinguir claramente la teoría kantiana de la afectación de aquella teoría de la causalidad por libertad. Ambas se refieren a la relación entre cosas en sí mismas y fenómenos, pero no se refieren de la misma manera. La idea trascendental pretende referirse a una voluntad libre en sí misma, espontánea: capaz de comenzar *por sí misma* (sin ser determinada por la causalidad natural) una serie de fenómenos. Pero no es esto lo que la teoría trascendental de la afectación quiere decir. La teoría trascendental de la afectación sólo dice que las cosas en sí mismas son la causa (parcial) de los fenómenos. No dice que lo en sí sea una voluntad (o muchas voluntades) que comience una *serie de fenómenos*; sólo dice que las cosas en sí mismas son la condición de posibilidad de la materia del fenómeno *en general* (y no de una serie particular de fenómenos). Naturalmente -como lo ven algunos comentaristas- la teoría kantiana de la fundamentación de las cosas en sí mismas a los fenómenos es precisamente lo que permite a Kant decir lo que dice acerca de la idea de libertad. En efecto, si la libertad (como la relación entre una voluntad libre en sí misma y una serie de fenómenos) puede pensarse, es precisamente por que en la base de los fenómenos yacen cosas en sí mismas, según la concepción kantiana. La teoría kantiana de la afectación tiene, pues prioridad sobre las soluciones que esta misma teoría da a los problemas en torno a la libertad.³⁴⁶

En tercer lugar, surge el problema interpretativo de hacer compatible todo lo anterior con las afirmaciones kantianas según las cuales la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas se establece con respecto a la *consideración de los mismos objetos*. El problema no es sencillo,

³⁴⁶ Nuestro capítulo IV se dedicó a analizar estas afirmaciones kantianas y a tratar de contextualizarlas en la *Dialéctica trascendental*.

pues algunos elementos esenciales del pensamiento kantiano en la *Crítica de la razón pura* sugieren que de ninguna manera podríamos decir que “los mismos objetos” constituyen el mundo en sí y el fenoménico. La teoría crítica de Kant permite llamar “objeto” tanto a un árbol como a una hoja, a una mesa como a la pata de una mesa, a un átomo como a un electrón. Ninguno de estos objetos es *más objeto* que otro: al parecer, todos tienen lugar sólo en la medida en que la categoría de sustancia es aplicada a cierta región espaciotemporal en un acto que Kant denomina *regreso empírico*. El regreso empírico es implacable. Va al infinito. En el caso específico del espacio, puede remontarse sobre el límite hacia fuera o hacia dentro. Cuando en el regreso empírico nuestras categorías son aplicadas a la sensibilidad pura, tenemos objetos de intuición pura: tales son los objetos de la aritmética y de la geometría. Estos objetos están sometidos a las mismas condiciones que el espacio puro. Pensemos ahora no en la extensión sino en la división del espacio (pues esto tiene que ver directamente, según el propio Kant lo nota en la discusión sobre la 2ª antinomia, con todo lo que podamos decir acerca de cualquier sustancia). El espacio puro es para Kant divisible al infinito. Así, una línea y un punto constan de infinitas partes; pero tanto la línea y el punto como cada una de sus partes son llamados legítimamente “objetos”. Pero nuestras categorías tienen también la función de servir de base a conceptos empíricos. Esto sucede cuando las categorías son aplicadas no a la sensibilidad pura, sino a la sensibilidad con *contenido empírico*, materia del fenómeno, objetos de sensación – como hemos visto, hace falta la intervención de las cosas en sí mismas afectando a la sensibilidad para dar lugar a este contenido empírico. Pero si el regreso empírico en la división en el ámbito puro puede ir al infinito, con mucha más razón puede ir también al infinito en el ámbito empírico: la materia está sometida a la forma; así es como la progresiva división en la sensibilidad llena de materia da lugar a los objetos empíricos arriba mencionados: árboles, hojas, mesas, patas de mesas, átomos, electrones, etc. Para la aguda crítica, ninguno de estos objetos tiene una existencia independiente de nuestras condiciones de conocer: espacio, tiempo, categorías. ¿Cómo decir entonces que el árbol tiene alguna prioridad ontológica o aún epistémico sobre su hoja, la mesa sobre su pata, el átomo sobre su electrón? No hay tal prioridad. Todos son objetos de conocimiento en la misma medida. Todos son posibles por la divisibilidad del espacio, que además va al infinito. Pero si todos estos objetos que he mencionado son considerados como fenómenos, también habría que considerarlos como cosas en sí mismas. Kant dice que la distinción se refiere a la consideración de *los mismos objetos*. A

menos que Kant pensara que hay una prioridad ontológica o epistémica de los árboles sobre las hojas y de las mesas sobre las patas, no habría razón para que el de Königsberg dijera algo así: las mesas son objetos, pero no sus patas; los árboles son objetos, pero no sus hojas; los átomos son objetos, pero no sus partículas. Pero nada en la *Crítica* parece hablar a favor de esta supuesta prioridad ontológica o epistémica. Así, pues, demos por sentado que tan “objeto” es la mesa como sus patas, el átomo como el electrón, el árbol como la hoja. Pero si esto es así, ¿hemos de someter cada uno de estos objetos a la *doble consideración* de la crítica? Es decir, ¿podemos considerar a las patas de la mesa, por un lado, como fenómenos, y, por otro lado, como cosas en sí mismas?

Algunos pasajes de Kant nos han sugerido que no hay que tomar tan en serio la advertencia de que la distinción se refiere a la consideración de los mismos objetos. En efecto, la división del espacio va al infinito, y ello va dando lugar a un sinnúmero de objetos (hojas, patas de mesas, etc.). Pero estos objetos, al ser fácilmente identificables como meros productos del regreso empírico, no necesitan ser considerados *también* como cosas en sí mismas. Ello no excluye que Kant, con respecto a *algunos* objetos fenoménicos, diga que también han de ser considerados como cosas en sí mismas. Lo que Kant dice es que la divisibilidad tiene un “fundamento” en el objeto desconocido, en sí. Es decir, lo en sí tendría cierta constitución independiente de la fenoménica. Y ello concuerda con la afirmación kantiana de que “lo compuesto de las cosas en sí debe consistir en lo simple.”³⁴⁷ Así, pues, la división de lo en sí es en parte fundamento de la *divisibilidad* de la materia del fenómeno.

Kant no siempre es explícito al respecto de cuáles objetos fenoménicos sí pueden ser sometidos a la doble consideración y cuáles no. Pero al menos es explícito con respecto a *un* objeto que sí puede ser considerado en estos dos sentidos: la voluntad.³⁴⁸

Así interpretado, el idealismo trascendental tendría a su base una serie de afirmaciones como las siguientes:

Hay cosas en sí mismas, independientes de nuestras condiciones de conocimiento, no sometidas a estas condiciones. Estas cosas en sí tienen una constitución independiente de la fenoménica. Esta constitución –o, más fielmente, esta composición– es el fundamento en parte

³⁴⁷ *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. p. 507-508. Esta y otras citas pertinentes fueron consignadas en los capítulos V y VI del presente trabajo.

³⁴⁸ *Crítica de la razón pura*. BXXVII-BXXVIII. El capítulo V de esta investigación intentó poner en relación las afirmaciones kantianas vertidas en estos dos últimos párrafos.

(la otra parte siendo las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento, así como el uso empírico de estas condiciones en el regreso empírico) de la infinita divisibilidad de los fenómenos. Los objetos a los que da lugar la divisibilidad del espacio son considerados como meros fenómenos. Pero, aún en el ámbito fenoménico, son identificables algunos objetos (o al menos un objeto: la voluntad) que deben ser considerados como algo más que meros productos del regreso empírico, y por ello mismo deben ser también considerados como cosas en sí mismas.

Las posibles objeciones a esta interpretación de Kant fueron consideradas en el capítulo VI de esta investigación. En ese mismo capítulo se examinaron también las objeciones que podrían plantearse *al idealismo kantiano* –y no ya a nuestra manera de interpretarlo- tal y como lo hemos expuesto. Estas últimas objeciones fueron sugeridas por algunos de los comentaristas que hemos consultado; y tales críticas han quedado en la presente investigación meramente señaladas y no resueltas.

Habría quizá otro orden de objeciones que se le pueden plantear a nuestra manera de abordar el texto kantiano. Una de ellas sería, probablemente, que la presente investigación ha mezclado constantemente los planos epistemológico y metafísico de la teoría kantiana. La objeción podría ser esbozada de la siguiente manera: Las formas *a priori* de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento son condiciones del *conocimiento* de los objetos de la experiencia; no son condiciones de su existencia y por ello mismo no es válido hablar de “producción” de objetos de la experiencia (ni de la co-producción de estos objetos por las cosas en sí y las condiciones epistémicas subjetivas). En el terreno meramente epistemológico, las consideraciones kantianas acerca de lo en sí no juegan papel importante alguno: el idealismo trascendental de Kant es claramente un realismo empírico, con el cual la realidad inmediata de los objetos de la experiencia queda asegurada. La reflexión metafísica surge posteriormente y no tiene repercusiones sobre las cosas que Kant haya dicho en el nivel epistemológico acerca de los objetos de conocimiento. Por lo tanto, los problemas que la presente investigación ha planteado con respecto a cuáles objetos fenoménicos han de ser considerados también en tanto cosas en sí son falsos problemas. Preguntas como las que hemos planteado en realidad violan los preceptos kantianos según los cuales no hay que ir más allá de nuestra experiencia: *no tiene caso* (¡no tiene sentido!) preguntarse acerca de la realidad metaempírica de objetos tales como las patas de

las mesas, puesto que al pensar la realidad metaempírica de estos objetos estamos aplicando nuestras categorías a lo en sí, lo cual no puede hacerse desde la perspectiva del de Königsberg. Lo en sí debe quedar enteramente indeterminado y lo que pueda pensarse acerca de ello tiene relevancia en el ámbito práctico-metafísico, pero no en el teórico-epistemológico.

A una tal objeción le responderíamos de la siguiente manera: Una clara y definitiva distinción entre los ámbitos metafísico y epistemológico no es susceptible de ser trazada en el pensamiento kantiano. “Epistemología” es el estudio (o el análisis, si se prefiere) de nuestras condiciones de conocer los objetos. Pero ¿es eso lo único que está en juego en la teoría kantiana acerca de las formas *a priori* del psiquismo? ¿Cómo entenderemos entonces las siguientes afirmaciones de Kant?:

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.** [...] El espacio **no es más** que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad.³⁴⁹

O, más adelante:

El tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. [...] El tiempo **no es otra cosa** que la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno.³⁵⁰

¿Son epistemológicas o metafísicas estas afirmaciones? La epistemología kantiana consiste en averiguar las condiciones del conocimiento: en el caso de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. ¿Pero está incluida en la epistemología así entendida alguna afirmación acerca de si tales condiciones pertenecen o no a las cosas consideradas “en abstracción de nuestras condiciones subjetivas”? No, sin lugar a dudas. Por lo tanto, la concepción kantiana acerca del espacio y el tiempo no es sólo epistemológica, sino también metafísica.

¿Qué consecuencias tiene esto? En primer lugar, pensemos lo siguiente: si espacio y tiempo “no son más” que formas subjetivas, ¿qué hemos de decir de los objetos espaciotemporales, esos que son *condicionados* por el espacio y el tiempo, y determinados por las categorías? En la medida en que el uso de nuestras condiciones epistémicas es lo que da lugar a la identificación de estos objetos, no podemos decir que *estos objetos* tengan una existencia independiente de estas mismas condiciones epistémicas. Pero si estas condiciones epistémicas no son condiciones

³⁴⁹ A 26; B42.

³⁵⁰ A32-33; B49.

de las cosas en sí mismas, entonces los objetos a los que estas condiciones dan lugar no existen en sí mismos. Pero si no existen en sí mismos, entonces dependen, para su existencia, de las formas del conocimiento. Así, pues, lo *a priori* no es sólo la condición del conocimiento de los objetos, sino también la condición (parcial) de la existencia de los objetos conocidos.

Decimos que es la condición parcial de esos objetos por que es cierto que Kant no cree – como hemos señalado líneas arriba- que el sujeto se basta a sí mismo para producir esos objetos que son la materia del fenómeno. Y esto nos remite a otro aspecto de la posible objeción arriba esbozada. En efecto, se dice que la reflexión kantiana sobre las cosas en sí mismas no juega ningún papel importante en la epistemología kantiana. Pero nuevamente hemos de preguntar: ¿qué se entiende por epistemología? Si por epistemología se entiende la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, hemos de recordarle a nuestro crítico que para Kant la naturaleza conocida se divide en formal y material, y que Kant hace referencia tanto a las condiciones de posibilidad de la naturaleza en sentido formal como a las condiciones de posibilidad de la naturaleza en sentido material. Si consideramos “epistemología” al discurso kantiano acerca de las condiciones de posibilidad de la forma de la experiencia (espacio, tiempo, categorías, unidad trascendental de apercepción, esquemas, principios, etc.) entonces también se merece ese nombre el discurso kantiano acerca de las condiciones de posibilidad de la materia de la experiencia (la afectación de las cosas en sí mismas a la sensibilidad del psiquismo). La experiencia, la ciencia, es un *factum*. Las deducciones trascendentales constituyen un metadiscurso que versa sobre las condiciones de posibilidad de ese *factum*. Pero caeríamos en un error si creyéramos que ese metadiscurso consiste sólo en el señalamiento de las condiciones formales. Por lo tanto, las doctrinas kantianas acerca de las cosas en sí mismas juegan también un papel importante en la epistemología de Kant.

Establecido lo anterior, considero que tenemos todo el derecho de plantear las preguntas que este trabajo ha planteado al idealismo trascendental de Kant. Tenemos derecho también a poner en relación todo lo que Kant dice acerca de la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas, y tenemos derecho a cuestionar el que Kant sea explícito con respecto a un objeto que debe ser sometido a la doble consideración trascendental (la voluntad), pero que guarde silencio –al menos en la *Crítica de la razón pura*- con respecto a todos los demás objetos que son tan localizables en el tiempo como la voluntad. La objeción anteriormente esbozada, pues, no sólo

soslaya afirmaciones importantes de Kant, sino que soslaya también las tensiones que hay en la teoría kantiana una vez vista en su conjunto.

Otra objeción digna de ser considerada sería aquella según la cual nuestra interpretación vuelve sumamente problemática la doctrina de Kant. Tal como lo hemos señalado (sobre todo en el capítulo VI), Kant queda expuesto así a una serie de críticas agudas y puntuales que de hecho le han sido dirigidas por algunos célebre filósofos.

A tal objeción sólo podemos responder que no ha sido el propósito de la presente investigación el de defender a Kant, sino sólo el de entenderlo. La mejor manera que hemos tenido de entender a Kant ha sido expuesta a lo largo de estos seis capítulos. Y tal exposición es el resultado de poner en relación algunas afirmaciones kantianas que no son arbitrarias ni prescindibles conforme se avanza en la *Crítica*, sino que esas afirmaciones representan la solución que Kant da a diversos problemas filosóficos tratados en distintos lugares de la monumental obra.

Para concluir, me interesa señalar dos vías de investigación en las cuales me interesa profundizar y que me han salido al paso en la elaboración de la presente tesis. La primera de ellas se refiere al *status* ontológico-metafísico de las facultades del psiquismo, y del psiquismo mismo, a la luz de los planteamientos críticos de Kant. ¿Son estas facultades algo en sí mismo - o propiedades de algo en sí mismo, a saber, el psiquismo <*Gemüt*> en sí mismo?, ¿o será más fiel a Kant no afirmar que las facultades son una cosa en sí misma ni propiedades de algo en sí, sino que hemos de considerar a las facultades trascendentales sin atender a su *status* ontológico? Algunos comentaristas de Kant parecen tener dudas a este respecto. Por su parte, en algunos pasajes, Kant parece hablar a favor de que las facultades, en efecto, son propiedades del sujeto en sí mismo³⁵¹. Probablemente, para que nosotros tomemos posición a este respecto tendremos que echar mano de las otras dos *Críticas* de nuestro autor.

Otra línea de investigación que me interesa es la crítica que del idealismo trascendental llevan a cabo otros pensadores idealistas alemanes, particularmente Hegel. Así mismo, me interesa contrastar estas críticas con las posiciones que ante ellas toman algunos filósofos y epistemólogos contemporáneos. Algunos autores, leyendo a Hegel, consideran la posición de

³⁵¹ Cfr. por ejemplo, A546-47; B574-75.

Kant como una posición rechazable, incluso “paradójica”. Jaakko Hintikka, por ejemplo, formula el problema de la siguiente manera:

Las cosas en sí mismas son supuestamente incognoscibles debido a que podemos conocerlas sólo por medio de ciertos procesos que <<colorean>>, *i.e.*, que afectan al conocimiento resultante. Pero si conociéramos estos procesos lo suficientemente bien como para entender con precisión cómo es que influyen en su producto eventual, *i.e.*, en nuestro conocimiento, podríamos, por así decirlo, sustraer de nuestro conocimiento dichas influencias, y el resto nos diría lo que las cosas son en sí, en cuanto este no habría sido afectado por nuestros procesos de búsqueda de conocimiento. De ahí que para que las cosas en sí sean incognoscibles, nuestros procesos de búsqueda del conocimiento deben ser de igual manera incognoscibles en ciertos aspectos.³⁵²

Probablemente, la solución que algunos pensadores (como Hegel) proponen como resultado de las críticas que ellos mismos dirigen a Kant son tan poco problemáticas como las posturas de Kant. No obstante, tales críticas se me presentan como insoslayables a medida que profundizo en este –al parecer irresoluble– problema de los límites del conocimiento.

³⁵² Hintikka. Jaakko. “La paradoja del conocimiento trascendental” en Cabrera, Isabel, *Argumentos trascendentales*. p. 288. Hintikka relaciona su crítica a Kant con la que Hegel hizo del mismo autor. Citando la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, Hintikka recuerda que Hegel menciona a aquellos que ven al conocimiento como un “instrumento para asir el Absoluto”, y dice –Hegel– que la incognoscibilidad del absoluto “podría remediarse familiarizándose con la manera en que funciona el instrumento” (Citado por Hintikka en p. 290). Líneas abajo Hintikka dice, sin miramientos: “Hegel, en efecto, está de mi lado en contra de Kant.”

Bibliografía.

Fuentes bibliográficas.

Kant, Immanuel.

Crítica de la razón pura. Traducción: Pedro Ribas. Madrid. Editorial Alfaguara. 2000.

Como ayuda:

Kritik der reinen Vernunft. Hamburg. Felix Meiner Verlag. Philosophische Bibliothek. Band 505. 1998.

Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia. Traducción Mario P. M. Caimi. Buenos Aires. Editorial Charcas. 1984.

Como ayuda:

Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Hamburg. Felix Meiner Verlag. Zweite Ausgabe. Band 40. 1953.

Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza. Traducción: Samuel Nemirovsky. México. UNAM. 1993.

Como ayuda:

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. En *Immanuel Kants Werke*.

Band IV. *Schriften von 1783-1788*. Berlin.

Verlegt bei Bruno Cassirer. 1913

Bibliografía secundaria:

Allison, Henry E.

Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense. New Haven and London. Yale University Press. 1983.

Como ayuda:

El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa. Traducción de Dulce María Granja Castro. Barcelona-México. Editorial Anthropos- UAM Iztapalapa. 1992.

Cabrera, Isabel (comp.)

Argumentos trascendentales. México UNAM. 1999.

Cassirer, Ernst.

El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas.

Volúmenes II y III. Traducción:

Wenceslao Roces. México. Fondo de Cultura Económica. 1956 y 1957.

Kant vida y doctrina. Traducción:

Wenceslao Roces. México. Fondo de Cultura Económica. 1968.

- Guyer, Paul. *Kant and the claims of knowledge*. New York. Cambridge University Press. 1987.
- Henrich, Dieter. “La noción kantiana de deducción y los antecedentes metodológicos de la primera *Crítica*”. Traducción de Pedro Stepanenko. En I. Cabrera. *Argumentos trascendentales*. (supra).
- Hintikka, Jaakko. “La paradoja del conocimiento trascendental”. Traducción: Alicia Herrera Ibáñez. En I. Cabrera, *Argumentos trascendentales*. (supra).
- Natorp, Pablo. *Kant y la escuela de Marburgo*. Traducción: Miguel Bueno. México. UNAM. 1956.
- Paton, H.J. *Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. In two volumes. London. 1936.
- Strawson, P.F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London and New York. Methuen. 1975.
Como ayuda:

Los límites del sentido. Traducción de Carlos Thiebaut Luis-André. Madrid. Revista de Occidente. 1975.

“Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales.” Traducción: Margarita M. Valdés. En I. Cabrera. *Argumentos trascendentales*. (*supra.*).

“Sensibilidad y entendimiento: comentarios a Henrich” Traducción: Isabel Cabrera. En I. Cabrera. *Argumentos trascendentales*. (*supra.*).

Stroud, Barry.

“Argumentos trascendentales” Traducción: Antonio Ziri6n Q. En I. Cabrera. *Argumentos trascendentales*. (*supra.*).

Contenido.

Número de página.

Agradecimientos.....	3.
Introducción.....	5.
Capítulo I. La propuesta kantiana de una doble consideración de las cosas: en tanto fenómenos y en tanto cosas en sí mismas.....	9.
1.1 Metafísica, razón pura, crítica de la razón pura y filosofía Trascendental	9.
1.2 La revolución copernicana y la distinción entre objetos en tanto fenómenos y en tanto cosas en sí.....	18.
1.3 Un argumento para la distinción.....	23.
Capítulo II. Nuestro psiquismo y aquello que lo afecta. La <i>Estética trascendental</i> kantiana.....	27.
2.1 La <i>Estética trascendental</i>	27.
2.2 ¿Qué es lo que afecta a nuestra sensibilidad?.....	28.
Capítulo III. La relación sujeto-objeto según la <i>Análisis</i> <i>trascendental</i>	35.
3.1 ¿Qué entiende Kant por <i>Lógica trascendental</i> ?.....	36.
3.2 El entendimiento, la facultad que determina según la unidad.....	38.
3.3 La filosofía trascendental como <i>deducción</i>	48.
3.4 La autoconciencia trascendental, el objeto trascendental y la unidad de la experiencia.....	51.

Capítulo IV. Las cosas en sí mismas como causa <Ursache>	
y fundamento <Grund> de los fenómenos.....	62.
4.1 La razón pura y sus ideas.....	63.
4.2 El objeto trascendental como <i>causa y fundamento de su</i> fenómeno según la discusión sobre los <i>Paralogismos de</i> <i>la razón pura</i>	68.
4.3 La causalidad según la <i>Antinomia de la razón pura</i>	75.
4.4 El idealismo trascendental y el <i>ideal de la razón pura</i>	85.
4.5 Acerca del papel regulador de las ideas.....	88.
Capítulo V. La co-producción de la materia del fenómeno.....	95.
5.1 La materia del fenómeno.....	96.
5.2 Lo <i>a priori</i> y la materia del fenómeno.....	100.
5.3 La materia del fenómeno y las cosas en sí mismas.....	107.
Capítulo VI. Algunos comentarios, interpretaciones y críticas a la postura de Immanuel Kant.....	113.
6.1 Cassirer.....	114.
6.2 Strawson.....	123.
6.3 Allison.....	139.
6.4 ¿Cómo interpretar el idealismo trascendental de Kant? (Un comentario a los comentaristas).....	146.
Conclusiones.....	152.
Bibliografía.....	162.
Contenido.....	166.