

18-2
2ej

Facultad de Filosofía y Letras

TESINA DE LICENCIATURA

Filosofía

LOS LIMITES DEL CONOCIMIENTO EN LA DISTINCION FENOMENO-NOUMENO

ALUMNA: FANNY DEL RIO López

1993

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



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 está 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.

INDICE

INTRODUCCION

CAPITULO 1. LOS FUNDAMENTOS DE LA DISTINCION FENOMENO-NOUMENO EN LA ESTETICA TRASCENDENTAL

- I. LA DOCTRINA DE LA SENSIBILIDAD
- II. LA DIFERENCIA "TRASCENDENTAL"
- III. EL FENOMENO EN EL ESPACIO Y EL TIEMPO
- IV. OBSERVACIONES SOBRE LA ESTETICA TRASCENDENTAL
- V. ALGUNOS PROBLEMAS DETECTADOS EN LA ESTETICA TRASCENDENTAL

CAPITULO 2. LOS FUNDAMENTOS DE LA DISTINCION FENOMENO-NOUMENO EN LA ANALITICA TRASCENDENTAL

- I. EL ENLACE DE LA SINTESIS ENTRE ENTEDIMIENTO Y SENSIBILIDAD
- II. EL CONCEPTO DE OBJETO EN LA ANALITICA TRASCENDENTAL
- III. EL OBJETO TRASCENDENTAL
- IV. EL CONCEPTO PURO DEL OBJETO TRASCENDENTAL
- V. EL "VERDADERO CORRELATO" DE LA EXPERIENCIA Y ALGUNAS CONCLUSIONES DE LA ANALITICA TRASCENDENTAL
- VI. ALGUNAS OBSERVACIONES DE LA ANALITICA TRASCENDENTAL

CONCLUSION

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

Con nuestro tema de tesis, "Los límites del conocimiento en la distinción fenómeno-noúmeno", nos proponemos efectuar una investigación en torno a lo que Kant considera los límites del conocimiento en la Critica de la razón pura, específicamente en lo que atañe a la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos que el autor formula en el tercer capítulo de la Analítica trascendental.

Cuando Kant introduce la distinción, ya ha establecido lo que llamaré la "doctrina de la sensibilidad", desarrollada en la Estética trascendental, así como la "doctrina del entendimiento", desarrollada en los dos primeros capítulos de la Analítica trascendental.

A partir de la exposición de ambas doctrinas, Kant entiende que es lícito establecer la distinción de los objetos porque ya ha expuesto cuáles son los principios que regulan el conocimiento científico o trascendental, a saber, sensibilidad y entendimiento, las formas puras a priori de conocer.

En el presente trabajo llevaremos a cabo una investigación relativa al establecimiento de los límites del conocimiento (que Kant considera imprescindible fijar para detener el deterioro de la filosofía que es resultado, para el autor, de las nociones que han transgredido esos límites) en la distinción que nos ocupa, con el objeto de mostrar lo que a nuestro juicio constituyen los puntos débiles de la teoría kantiana.

De esta manera, en la primera parte de nuestra investigación, nos concentraremos en establecer cuáles son los fundamentos asentados en la Estética trascendental para llevar a cabo la distinción de los objetos en fenómenos y nouómenos que, como veremos, se cifra aquí en la primera distinción entre "fenómeno" y "cosa en sí", y aunque Kant señala que nada puede decirse sobre esta última, creemos que el concepto de "cosa en sí" arroja sin embargo cierta luz explicativa sobre el concepto más adelante definido como "nouómeno", pues, como el propio Kant dice, la doctrina de la sensibilidad es, al mismo tiempo, la doctrina del nouómeno en sentido negativo.

Los fundamentos de la distinción de la Estética trascendental nos informan acerca de cómo debemos entender la noción de nouómeno empleada más adelante por contraposición a lo que Kant establece como "fenómeno".

Como también veremos, la Estética trascendental es una exposición de los límites, referidos aquí a la sensibilidad,

puesto que Kant establece que la intuición humana está absolutamente limitada por espacio y tiempo, por lo que dicha intuición necesariamente es sensible y nunca intelectual. Por lo mismo, Kant puede decir que el ser humano no crea sus objetos sensibles, sino que los presupone, ya que es afectado por ellos.

Por otra parte, la doctrina de los noúmenos en sentido negativo funciona como un límite de la sensibilidad en el sentido de que enseña lo que no puede considerarse nunca un objeto sensible, esto es, espacial y temporal.

De ahí que estableceremos que la distinción entre fenómeno y cosa en sí en la Estética trascendental es, de hecho, el fundamento principal para establecer los límites de la sensibilidad.

En una segunda instancia del mismo apartado expondremos algunas ambivalencias en la terminología kantiana que, a nuestro juicio, conducen a problemas de orden epistemológico que ponen en jaque la noción misma de "conocimiento trascendental".

En cuanto al segundo apartado del presente trabajo, realizaremos una investigación análoga en la Analítica trascendental para establecer cuáles son los fundamentos de la distinción de los objetos en los dos primeros capítulos de la Analítica trascendental.

Como es bien sabido, la Analítica trascendental ofrece problemas de interpretación que se cifran, en gran medida, en las

diferencias entre la primera y la segunda edición de apartados como la Deducción trascendental. No nos detendremos en las mismas, sin embargo, sino que nos centraremos en la distinción que efectúa Kant entre las nociones de "fenómeno" y "objeto", ya que consideramos esta distinción como precursora de la otra entre "fenómeno" y "noúmeno", por no apartarnos de nuestro tema de estudio.

Como también veremos, Kant establece en la Analítica trascendental una relación de oposición entre el conocimiento y su objeto, ya que el entendimiento, contrariamente a la sensibilidad, no aprehende a éste de forma inmediata sino que requiere de una serie de mediaciones que resultan imprescindibles, por otra parte, a fin de no perder contenido sensible, es decir, validez objetiva, pues sin ésta los conceptos se reducirían a pensamientos vacíos, meramente lógicos, y por ello sin importancia alguna en el plano trascendental.

Esto es importante, además, porque en el plano del entendimiento se corre el riesgo de confundir el conocimiento verdadero del conocimiento dialéctico (basado en la lógica de las apariencias), puesto que el entendimiento tiene la facultad de crear sus propios objetos, lo que ha conducido, siempre de acuerdo a Kant, a los excesos que tanto han perjudicado el buen desarrollo de la filosofía.

Nuestro principal interés consiste en responder a la pregunta:

¿Qué es lo que enseña la distinción fenómeno-noúmeno acerca de los límites del conocimiento?

A esto dedicaremos el apartado de nuestras conclusiones.

CAPITULO I

Capítulo 1

LOS FUNDAMENTOS DE LA DISTINCION FENOMENO-NOUMENO EN LA ESTETICA
TRASCENDENTAL

"De la explicación del espacio (...) y del tiempo (...) como formas a priori de la sensibilidad deriva el carácter fenoménico de nuestro conocimiento sensible. Lo que intuimos no es tal como lo intuimos. Sólo conocemos nuestro modo de conocer los objetos, no lo que éstos sean en sí mismos. En otras palabras: a través de la sensibilidad conocemos fenómenos, no cosas en su realidad independiente del sujeto cognoscente, lo que Kant llama el nùmeno." 1

En la Critica de la razón pura, Kant se propone descubrir cuáles son las condiciones que hacen posible el conocimiento y, asimismo, delimitar los alcances de éste y las restricciones a las que debe someterse. Se trata entonces de una critica justo porque es una obra que juzga la facultad de la razón en su forma pura, porque el examen de nuestras posibilidades de conocer habrá de dirigirse a las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento; puesto que tales condiciones tienen que ser independientes de toda experiencia, en tanto la hacen posible, la critica descubre las condiciones a priori del conocimiento.

Es necesario establecer a qué llamamos conocimiento en un sentido estricto, según Kant, para detener el deterioro que ha

sufrido la metafísica frente a otras ciencias, resultado del uso de una metodología equivocada y obsoleta que ha supuesto que "todo nuestro conocimiento debe regirse por los objetos" cuando son "los objetos o, lo que es lo mismo, la experiencia" la que se rige por nuestros conceptos.²

Saber qué puede decir la ciencia legítimamente acerca de sus objetos es tan importante como saber qué no entra en su campo de acción. La crítica, pues, es una obra de restricción en dos direcciones, pues ha de permitir "o bien ampliar la razón pura con confianza o bien ponerle barreras concretas y seguras";³ sólo así será posible constituir la metafísica como ciencia.

El fracaso de la metafísica en este sentido obedece no sólo a la naturaleza equivocada de su método, sino a su intento de versar sobre la realidad en sí de los objetos; esto, dirá Kant, es algo sobre lo que resulta imposible tener verdadero conocimiento.

Es menester, entonces, volver la vista no hacia la constitución del objeto sino hacia nuestra propia constitución cognoscitiva. En esto consiste lo que Kant califica de revolución copernicana en la metafísica.

El conocimiento trascendental se ocupa, más que del objeto, del sujeto, y más que del sujeto, de las formas de conocer de éste, en tanto éstas sean posibles a priori.⁴

Nuestro conocimiento del objeto será sintético en los siguientes sentidos: 1) en tanto nuestra capacidad de conocer es, ella misma, sintética (como enlace de representaciones); 2) en tanto el fenómeno es percibido sintéticamente (no podemos percibirlo sin formar un juicio sobre él); 3) en tanto nuestro conocimiento del fenómeno es una referencia (síntesis) a la forma que tenemos de conocerlo.

En un primer momento, la crítica trascendental no se propone ampliar el conocimiento, sino simplemente en reorientarlo (de ahí la noción de propedéutica); es un canon del sistema de la razón pura, "consista éste en ampliar su conocimiento o simplemente en limitarlo".⁵

Esta restricción, empero, no tiene un sentido meramente negativo; por el contrario, ya que han sido las extralimitaciones de la razón lo que ha frenado su avance, corregir tales abusos será positivo. Y para empezar, hay que redefinir conceptos fundamentales, como "naturaleza", que ya no será, como en la metafísica previa a Kant, "naturaleza en sí", sino "compendio de los objetos de la experiencia".⁶ De esta manera también será posible dar cuenta de nuestro conocimiento a priori de esa naturaleza sin rebasar los límites de nuestra experiencia.

Ahora bien, la filosofía trascendental, o filosofía de la razón pura, debe prescindir del todo de conceptos que posean

contenido empírico, ya que éstos pertenecen al orden práctico de la razón.

El conocimiento en su forma pura se divide en dos troncos, sensibilidad y entendimiento; de la relación entre ambos surge la posibilidad de conocer. A través de la sensibilidad, dice Kant, se nos dan objetos; a través del entendimiento, los pensamos. Si faltara cualquiera de estos dos elementos, no habría conocimiento.

I. LA DOCTRINA DE LA SENSIBILIDAD

El capítulo III de la Analítica trascendental, titulado "El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos" constituye, para Kant, un punto en el que, luego de haberse efectuado en su integridad el cuidadoso examen de sensibilidad y entendimiento, resulta lícito establecer el fundamento de la distinción que nos ocupa.

En la primera edición de la Crítica, Kant estipulaba que tal distinción era posible debido a la forma en que ambos objetos inherentemente se ofrecen a nuestro conocimiento, como quedaba establecido a partir de lo expuesto en la Estética trascendental:

"Debería pensarse que el concepto de los fenómenos acotado en la estética trascendental nos ofrece por sí solo la realidad objetiva de los noumenos, así como la división de objetos en Fenómenos y noumenos. Nos permite, por tanto, dividir el mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento (mundus sensibilis et intelligibilis). Y nos lo permite de forma que su diferencia no se refiere simplemente a la forma lógica de la oscuridad o claridad con que se conozca una misma cosa, sino que se refiere a la diferencia según la cual pueden ofrecerse originariamente esos dos mundos a nuestro conocimiento, diferencia que, al mismo tiempo, los distingue en sí mismos por su género".⁷

La diferencia genérica de estos mundos se fundaba, en la primera edición, en el hecho de que sensibilidad y entendimiento, aunque están vinculados entre sí en el acto de conocer, tienen, por su parte, características independientes que permiten asentar lo siguiente:

"...si los sentidos sólo nos presentan algo tal como se manifiesta, ese algo tiene que ser también una cosa en sí misma y un objeto de una intuición no sensible, esto es, del entendimiento. Es decir, ha de ser posible un conocimiento en el que no se halle sensibilidad alguna y que posea realidad objetiva absoluta, un conocimiento por medio del cual se representen los objetos tal como son, a diferencia de lo que ocurre con el uso empírico de nuestro entendimiento, donde, por el contrario, sólo conocemos las cosas tal como se manifiestan".⁸

En esta misma línea, Kant dirá que el "resultado" de la Estética consiste en la noción de que, aunque el fenómeno no debe considerarse como algo en sí, fuera de nuestra representación, a fin de no "permanecer en un círculo" deberemos admitir que la palabra "fenómeno" hará referencia a algo cuya manifestación es sensible, pero que en sí mismo, es un objeto independiente de la sensibilidad.⁹

Esto, sin embargo, resulta insostenible de acuerdo justamente con una de las conclusiones de la Estética trascendental, la que niega que los fenómenos puedan considerarse como la mera apariencia del fenómeno.

En la segunda edición del capítulo III en cuestión, Kant modifica considerablemente la fundamentación de la división que ya hemos visto, al afirmar que

"la división de los objetos en Fenómenos y númenos, al igual que la del mundo sensible y mundo inteligible, no puede ser admitida en sentido positivo, aunque sí podemos dividir los conceptos en sensibles e intelectuales. En efecto, no podemos señalar ningún objeto a estos últimos, ni, por tanto, considerarlos como objetivamente válidos".¹⁰

Por otro lado, en la primera edición del capítulo, Kant también afirma la realidad objetiva del noumeno, lo cual elimina en la segunda edición, en la que dice que, de haber tal realidad objetiva del noumeno, ésta "no es en modo alguno cognoscible".¹¹

Es difícil comprender porqué Kant varía lo dicho entre la primera y la segunda edición de la Crítica hasta parecer contradictorio, pero podemos razonablemente sostener que las precisiones de Kant obedecieron a que lo dicho en la primera edición se prestaba a interpretaciones que Kant juzgó equivocadas de la Crítica. También es posible decir que en la primera edición Kant hablaba desde una filosofía del "como si", a fin de otorgarle mayor énfasis a los resultados alcanzados. Pero creemos que la interpretación más ajustada a la intención teórica de Kant es que con la separación metodológica quería resaltar justamente la imposibilidad de que se dé conocimiento legítimo de los objetos mediante el uso meramente intelectual de los conceptos del entendimiento, puesto que éstos deben tener, por el contrario, un uso empírico:

"La doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los númenos en sentido negativo, es decir, la doctrina de las cosas que el entendimiento debe 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. Pero al efectuar dicha separación, el entendimiento comprende, a la vez, que no puede hacer ningún uso de las categorías si considera las cosas de esta forma".¹²

Debido a que nuestro tema de trabajo es justamente, el de los límites del conocimiento en la distinción fenómeno-noúmeno, en lo que sigue habremos de volver sobre lo que Kant ya ha dejado establecido en los capítulos previos al que hemos rozado aquí, a fin de examinar hasta qué punto es posible establecer, a partir de esos textos, una distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos.

II. LA DIFERENCIA "TRASCENDENTAL"

"La idea de que existe, más allá de todo nuestro conocimiento empírico-fenomenico, un mundo escondido de "cosas en sí" incognoscibles, idea que con tanta frecuencia se ha considerado como la sustancia de la doctrina kantiana, es en realidad la convicción imperante de toda la filosofía del siglo XVIII. En cualquier obra de la época que abramos, ya vease sobre la ciencia de la naturaleza o sobre la teoría del conocimiento, encontraremos, casi con seguridad, expresada esa convicción. Kant no "inventó" esta concepción, sino que la tomó de su tiempo para profundizar en ella e infundirle un sentido nuevo".¹³

En efecto, hay varias partes en la Crítica en las que Kant afirma que la cosa en sí subyace al fenómeno (cuando establece la cosa en sí como "verdadero correlato"¹⁴ de nuestras representaciones, por ejemplo) o, por lo menos, que hay algo que le sirve de "base" al fenómeno, base que desconocemos pero que es necesario suponer, pues de lo contrario "se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara".¹⁵

También debe aceptarse, a nuestro juicio, que Kant renueva definitivamente la concepción imperante de su época como él explícitamente señala oponiéndose a la filosofía leibniz-wolfiana, al establecer que no existe un conocimiento "esencial" del objeto en sí y otro meramente "accidental" que refiere sólo al fenómeno de tal objeto;¹⁶ la diferencia de Leibniz y Wolf, dice Kant, es puramente empírica, cuando, para ser válida,

debería ser "trascendental", esto es, cuando debería referir no al objeto, sino al modo de conocer el objeto que tiene el sujeto.

La diferencia trascendental tiene por fin mostrar que no podemos conocer más que fenómenos, nunca la cosa en sí.

La Estética trascendental establece que, dadas nuestras condiciones subjetivas de la sensibilidad,

"todos los objetos son meros fenómenos respecto de dichas condiciones, no cosas que existan en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos".⁷

Esta es la razón, además, de que pueda

"decirse mucho a priori sobre lo que refiere a la forma de los fenómenos y de que no pueda hacerse la menor afirmación sobre la cosa en sí misma que pueda servir de base a dichos fenómenos".¹⁰

Si admitimos esto último, que no puede hacerse la menor afirmación sobre la cosa en sí mismo que pueda servir de base a los fenómenos, deberemos recordar que la prohibición vale para el sentido "positivo" de la frase, pero que resultaría lícito, sin embargo, establecer, por contraposición, determinadas cualidades del noumeno, ya que la doctrina de la sensibilidad, ha dicho Kant, es, a la vez, la "doctrina de los númenos en sentido negativo".

Es decir, que de las definiciones afirmativas de fenómeno que hay en la Estética trascendental, podemos deducir mucho de lo que debe entenderse por el concepto de "noumeno", siempre en un sentido restringido, esto es, "negativo", a fin de alcanzar

relativa claridad en lo referente a este importante concepto que, sin embargo, no aparece, previamente al capítulo III de la Crítica, por ningún lado, ni en los Prólogos, ni en la Introducción, a pesar de que para Kant es tan importante la distinción fenómeno-noúmeno que en ella se unifican los "diversos aspectos" de las soluciones aportadas por la Analítica trascendental.¹⁹

En el Prólogo a la Segunda edición hay una referencia a la división mencionada (donde dice que ésta ha sido, justamente, establecida como "necesaria" en la Crítica), pero sin mención del noúmeno; en cambio se dice que se ha distinguido entre "cosas en cuanto objetos de experiencia y esas mismas cosas en cuanto cosas en sí".²⁰

Por alguna razón que intentaremos dilucidar más adelante, la palabra "noúmeno", hasta el capítulo III de la Crítica, brilla por su ausencia.

Como veremos después, hay razones válidas para extrañarse de que Kant no emplee el término como tal, pues sus motivos atañen al cuerpo teórico de la Crítica: Kant no emplea los términos "fenómeno", "objeto" y "cosa" en un mismo sentido, sino que, muy por el contrario, lo hace en varios, suscitando con ello una importante confusión, y sin embargo, al menos de acuerdo a lo que se desprende de nuestra interpretación, Kant no confunde "fenómeno" nunca con objeto en sí o "noúmeno", por lo que la

ausencia verbal de la palabra en cuestión debe considerarse un acaso involuntario pero no por ello menos revelador suceso.

Cuando exponamos a continuación las definiciones "afirmativas" de lo que Kant entiende por "fenómeno" en la Estética trascendental, también intentaremos rescatar lo que podríamos calificar de "definiciones negativas" del noumeno, con el objeto de ir perfilando lo que Kant entiende por este concepto, con la reserva, que pretendemos respetar, de no considerar esa negatividad como algo "real", lo que iría en contra de la exposición de Kant. Al respecto, vale la pena recordar que Kant señala:

"En ausencia de algo real, ni la negación ni la simple forma de la intuición constituyen objetos".²¹

Lo que pretendemos es establecer los límites de la sensibilidad y, con ellos, la acepción correcta del término "fenómeno" (como objeto de tal sensibilidad).

III. EL FENOMENO EN EL ESPACIO Y EL TIEMPO

Dice Kant:

"El concepto de fenómeno en el espacio (...) recuerda de modo crítico que nada cuanto intuimos en el espacio constituye una cosa en sí y que tampoco él mismo es una forma de las cosas, una forma que les pertenezca como propia, sino que los objetos en sí nos son desconocidos y que lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato -la cosa en sí- no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones".²²

El fenómeno en el espacio queda, así, circunscrito a una representación que pertenece sólo al sujeto, la condición subjetiva del sentido externo, en tanto que la cosa en sí ha sido definitivamente cancelada de ese ámbito: no podemos conocerla como una representación espacial y, como para que se nos dé ésta es necesario presuponer la representación originaria de espacio, es lícito decir que es imposible que la cosa en sí se nos dé o pueda llegarse a dar de manera espacial.

Aunque Kant postula a la cosa en sí como "verdadero correlato" del fenómeno espacial, acaso en concesión a la tradición filosófica que lo precede, rápidamente delimita los alcances de su afirmación, al concluir, de manera tajante, que

"tampoco pregunta nadie, en la experiencia, por ese correlato".²³

Tenemos, por otra parte, razones para suponer que la aceptación de la cosa en sí como verdadero correlato del fenómeno no constituya una mera concesión de Kant frente a la tradición, sino que lleve implícita la noción de una causa del fenómeno que quedaría totalmente fuera de la experiencia, lo que lleva a problemas de difícil resolución, pero nos ocuparemos de esto luego de concluir la exposición del fenómeno, ya que, sin los datos que se desprenden de ésta resulta imposible comprender los alcances de tal afirmación.

Si la representación de espacio es necesaria para que se nos den objetos exteriores, y en sí, fuera del sujeto, no es nada, entonces su realidad es subjetiva, aunque en relación con los objetos exteriores es necesariamente objetiva, ya que, sin ésta, aquéllos no se nos darían.

Con este argumento, Kant echa por tierra el supuesto que ponía en duda la realidad objetiva de los fenómenos externos y aceptaba como incontestable, sin embargo, la de los fenómenos internos.

Cuando Descartes funda la certeza de nuestra existencia en el "yo pienso", deja en suspenso la realidad del mundo exterior. Kant, al instaurar el espacio como condición de posibilidad de los fenómenos externos, levanta ese suspenso: no podemos dudar ya de ese mundo exterior porque éste no constituye una premisa

lógica, sino una certeza fáctica, un dato del sentido exterior. Se puede decir que los fenómenos externos se nos dan, efectivamente, y se nos dan a través del sentido exterior, cuya forma es el espacio.

Ahora bien, puesto que toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde, en sí misma, como determinación del psiquismo, al sentido interno, toda representación se da, también, en el tiempo, que es la forma pura del sentido interior. Así, la representación pura del tiempo, además de comprender la del espacio, ofrece una segunda garantía de la realidad objetiva espacial:

"Si puedo afirmar que todos los fenómenos externos se hallan en el espacio y están determinados a priori según las relaciones espaciales, puedo igualmente afirmar en sentido completamente universal, partiendo del principio del sentido interno, que absolutamente todos los fenómenos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales".²⁴

Como resulta obvio, con esto bastaría para sostener que en el ámbito temporal no se nos dan sino fenómenos, por lo que la cosa en sí no puede darse en el orden temporal; pero, como si resultara necesario ofrecer pruebas mayores, Kant añade:

"El tiempo únicamente posee validez objetiva en relación con los fenómenos, por ser éstos cosas que nosotros consideramos como objetos de nuestros sentidos. Pero deja de ser objetivo en el momento en que hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición, es decir, del modo de la representación que nos es propio, y hablamos de cosas en general. Consiguientemente, el tiempo no es más que una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (que es siempre sensible, es decir, en la medida en que

somos afectados por objetos) y en sí mismo, fuera del sujeto, no es nada. Sin embargo, es necesariamente objetivo en relación con todos los fenómenos y, por tanto, en relación con todas las cosas que puedan presentarse a nuestra experiencia. No podemos decir que todas las cosas estén en el tiempo, ya que el concepto de cosas en general prescinde de cómo sean intuitas".²⁵

El realismo empírico y la idealidad trascendental de nuestros sentidos forma parte, pues, de lo que Kant llama la doctrina negativa del noumeno.

Una vez establecido que la cosa en sí no se da ni espacial ni temporalmente, Kant expone, en las Observaciones a la estética trascendental, cuatro puntos que, fundados sobre la teoría del carácter dual de los sentidos, sirven a la vez para preparar el terreno que desemboca en la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos.

IV. OBSERVACIONES SOBRE LA ESTETICA TRASCENDENTAL

Punto 1. El conocimiento sensible posee una, y no otra, determinada naturaleza

La primera característica del conocimiento sensible radica en nuestras intuiciones, que no son más que representaciones fenoménicas. El carácter con que se nos manifiestan los fenómenos está determinado por la naturaleza subjetiva de las condiciones formales de espacio y tiempo; si suprimiéramos al sujeto o al carácter subjetivo de los sentidos, también desaparecería el carácter con que se nos manifiesta el objeto, sus relaciones espaciales y temporales, e incluso el espacio y el tiempo mismos. Por esta razón, los fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros.

Kant, aquí, va a centrar su ataque argumental contra las que considera dos nociones igualmente equivocadas de la filosofía: 1) suponer que el fenómeno es la representación de la cosa en sí y; 2) suponer que los sentidos sólo nos brindan una representación confusa de las cosas y que, a mayor claridad, mayor acercamiento a las cosas, hasta alcanzarlas en sí.

Para refutar lo primero, ofrece el ejemplo de un triángulo: si éste fuera algo en sí, sin relación a nosotros como sujetos, ¿cómo podríamos decir que las condiciones subjetivas que lo

determinan como un triángulo pertenecen al propio objeto? Todos los objetos, afirma Kant, son "meros fenómenos respecto de dichas condiciones, no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como objetos".²⁶

Para refutar lo segundo, Kant argumenta de manera incontestable que

"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".²⁷

En sus líneas generales, de este primer punto podemos concluir lo siguiente:

Puesto que el conocimiento sensible se basa en nuestras intuiciones, y ya que éstas no son sino representaciones fenoménicas, el conocimiento posible de las cosas en sí no podría ser sensible. Si lo que intuimos no es en sí, entonces lo en sí no es intuible (al menos, cuando por intuición entendamos intuición sensible, esto es, humana). Las posibles relaciones entre una cosa y otra nunca podrían ocurrir en el espacio y el tiempo, que son las formas con que se caracterizan las relaciones entre fenómenos. Y puesto que si suprimiéramos al sujeto o al carácter subjetivo de nuestras intuiciones, desaparecería el carácter y las relaciones de los fenómenos, e incluso el espacio y el tiempo mismos, entonces lo en sí no puede manifestarse al sujeto con ninguna de las características sensibles, ni puede existir en el espacio o el tiempo: sólo el fenómeno existe en el

espacio y el tiempo, esto es, en nosotros, y por ello no representa a la cosa en sí, que necesariamente está fuera de nuestras condiciones sensibles.

Punto II. Todos los objetos de los sentidos son puros fenómenos.

En el caso del sentido externo, a través del cual no se nos dan más que representaciones de relaciones de lugar (extensión) y de cambio de lugar (movimiento), relaciones que se rigen por leyes de fuerzas motrices, es posible postular que: ya que por medio de representaciones no se conoce la cosa en sí misma (establecido en el punto I) y que el sentido externo sólo contiene representaciones de relación, este sentido contiene, en su representación, solamente fenómenos (esto es, objetos en relación con el sujeto, o, más exactamente, la relación de un objeto con el sujeto) y no lo interno al objeto, lo que le pertenece en sí. Esto no quiere decir que por medio del sentido interno sea posible obtener representaciones de lo en sí (en tanto designaría lo interno del objeto); quiere decir que tampoco en el caso del sentido interno lo interno designa un objeto en sí, sino otro tipo de relaciones (sucesión, simultaneidad y permanencia) por medio de las cuales situamos las representaciones espaciales en nuestro psiquismo.

Así, las representaciones del sentido externo constituyen la materia de nuestro psiquismo, cuya condición formal -el tiempo- sirve de base al modo de situar lo externo en el psiquismo. Esta forma no representa más que lo puesto en el psiquismo en relaciones de tiempo, de manera que, por su forma, el sentido es interno. Incluso cuando se trata del otro objeto del sentido interno, esto es, del sujeto: el psiquismo es afectado por su propia actividad, dando lugar a una intuición de sí mismo.

Ningún sentido contiene otra cosa que representaciones, y puesto que las representaciones sólo refieren a fenómenos, la representación del sujeto en el sentido interno es solamente fenoménica. Así, el sujeto se intuye a sí mismo como objeto sensible, por tanto, se representa a sí mismo como fenómeno,

"del modo según el cual es afectado a sí mismo interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo".²⁸

Conclusión: Lo que nos importa resaltar de este punto es que la cosa en sí no sólo está fuera de las condiciones (espacio y tiempo) que determinan la forma de un objeto sensible, sea externo o interno, sino que resulta imposible concebir que la propia conciencia del yo se base en algo más que una representación del sujeto como fenómeno interno, es decir, de la autointuición. Así queda asentado que la intuición humana nunca es intelectual, sino sensible, ya refiera a objetos externos o a los internos, y que tales objetos sólo pueden considerarse

fenómenos, esto es, representaciones que afectan nuestra sensibilidad y no cosas fuera de ésta, que no nos afectarían.

Punto III. Ni los objetos externos ni los internos son una pura apariencia.

Todos los objetos de los sentidos son puros fenómenos (según el Punto II) y, como tales, las propiedades que les asignamos "dependen únicamente del modo de intuición del sujeto",²⁹ lo que, por otra parte, nos permite establecer una distinción "entre dicho objeto en cuanto fenómeno y ese mismo objeto en cuanto objeto en sí".³⁰ Pero esto no significa que los objetos de los sentidos sean pura apariencia; significa que la cualidad de espacio y tiempo (mediante la cual se nos dan los objetos externos e internos, respectivamente) "no reside en tales objetos, sino en mi modo de intuir".³¹

El principio de idealidad de nuestras intuiciones impide, justamente, que todo "quede convertido en mera apariencia", lo que ocurre cuando se "atribuye realidad objetiva a esas formas de representación".³²

Así, Kant no dice que el fenómeno no es una apariencia a pesar de que sus propiedades dependen del sujeto; dice que no es una mera apariencia justo porque sus propiedades están garantizadas por su dependencia del sujeto.

Este tercer punto es una aclaración de lo que se ha dicho en los dos puntos anteriores, a saber, que la naturaleza del conocimiento sensible sólo puede ser subjetiva, y que los objetos de tal conocimiento no pueden sino ser considerados en su relación con el sujeto (nunca en sí), es decir, tal como aparecen, dadas las condiciones subjetivas de nuestra sensibilidad. Pero esto no quiere decir que los fenómenos, esto es, lo que aparece, pueda reducirse a una mera apariencia.

¿Por qué la aclaración?

Parecería que aquí Kant se ve obligado a distinguir entre dos términos -"fenómeno" y "apariencia"-, como de hecho, hace, en respuesta a un consenso común que identificaba, confundiendo, ambos conceptos:

"Por lo común, establecemos en los fenómenos una perfecta distinción entre lo que es esencialmente inherente a su intuición y es válido para todo sentido humano, y lo que pertenece a la intuición sólo de modo accidental y no es válido en relación con la sensibilidad en general (...) Decimos de la primera forma de conocimiento que representa el objeto en sí mismo; de la segunda decimos que representa tan sólo el fenómeno del objeto en sí mismo".³³

Conclusión: Como ya hemos visto, Kant introduce frente a este planteamiento lo que llama la distinción trascendental: nada de lo que atañe al sujeto, nada de lo que éste conozca, pueda ser "en sí"; lo que nos es dado sólo puede ser "para mí"; por lo tanto, se invalida la idea de que el fenómeno remita a un objeto en sí, lo que además descalificaría, desde un punto de vista

cognoscitivo, al fenómeno como una representación accidental, o menor.

Por contraposición, esto nos dice que la cosa en sí nunca puede sernos dada a través de la sensibilidad, y que tampoco puede llegar a conocerse en parte, como si algo de ella apareciera hasta nosotros, dejando a salvo la posibilidad de acceder a ella eventualmente. Es decir, la cosa en sí no es ni puede considerarse esencial.

Punto IV. Esta cuarta observación y final de la Estética trascendental le sirve a Kant para dos cosas: 1) reforzar la teoría de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo y; 2) dejar abierta la posibilidad de que pueda haber otro tipo de intuición (no sensible sino intelectual, es decir, no humana sino divina).

Si supusiéramos, contrariamente a la teoría de la idealidad de los sentidos, que espacio y tiempo son condiciones objetivas de la sensibilidad, tendríamos que suponer que subsistirían en el caso de haber suprimido todo lo demás (incluso el sujeto) y que, como condiciones de todo cuanto existe, también tendrían que serlo de Dios. Pero, Kant señala, ya la teología se ha ocupado de eliminar cuidadosamente "las condiciones temporales y espaciales"³⁴ de la intuición (autointuición intelectual) de Dios. La razón de este cuidadoso proceder radica, según Kant, en

que nuestra particular intuición (sensible) no crea (en cuanto a su existencia) a su objeto, sino que

"depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto".³⁵

La intuición que, por el contrario, pone la existencia del objeto, pertenecería sólo al "Ser primordial".³⁶

Pero esto no quiere decir que se pueda postular como única la intuición humana, limitada en espacio y tiempo, aunque sea posible extenderla a todo "ser pensante finito".³⁷

Lo que esto quiere decir es que la intuición humana (y acaso la de todo otro ser pensante finito) necesariamente es sensible, y no intelectual. Pues tanto la existencia como el modo de intuir de este ser pensante finito es dependiente del objeto, o mejor, de que el objeto le sea dado en la intuición.

Cabe entonces preguntar, ¿cuál, para Kant, puede ser la causa de la existencia de todas las cosas? Sabemos que ni tiempo ni espacio, ni ninguna otra condición sensible. Por lo mismo, parecería lícito suponer que esa causa es metasensible o intelectual: material y no formal.

Por otra parte, si suponemos que puede haber al menos un ser que intuya a sus objetos por vías no sensibles, podemos también suponer que esa intuición sería originaria e intelectual, pero sus objetos nunca serían fenómenos sino, a su vez, objetos intelectuales, esto es, noúmenos.

V. ALGUNOS PROBLEMAS DETECTADOS EN LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

Antes dijimos que Kant acepta la cosa en sí como el "verdadero correlato" del fenómeno, acaso influido por la tradición; la observación se nos revela como por lo menos descuidada si consideramos la postura crítica de Kant frente a las escuelas de pensamiento predominantes en su época; por el contrario, hay una voluntad explícita de romper con la tradición en la Crítica de la razón pura.

El que Kant designe a la cosa en sí como correlato verdadero del fenómeno conduce a preguntas que no resultan irrelevantes. La primera de ellas surge cuando leemos que Kant advierte que "nadie pregunta, en la experiencia" por ese correlato.

¿Qué puede significar que el correlato del fenómeno no sea incumbencia de la experiencia siendo, sin embargo, verdadero?

Si recordamos la definición nominal de verdad -la "conformidad del conocimiento con su objeto"-, que Kant acepta y adopta, habremos de suponer que, para ser verdadero, el correlato (sea éste lo que fuere) debe consignar un objeto. Pero ¿qué tipo de objeto? No sensible, pues no entra en la experiencia, y por lo tanto, no un fenómeno. Recordemos sin embargo que Kant dice que lo único que nos es dado de los objetos es el fenómeno³⁸ y que "no puede hacerse la menor afirmación sobre la cosa en sí que pueda servir de base a dichos fenómenos".³⁹

¿Cómo entonces decir que el correlato es "verdadero"?

A esta cuestión, y de acuerdo siempre al espíritu de la Crítica, podemos aventurar dos soluciones:

1.- El verdadero correlato del fenómeno no es un objeto sensible, en cuyo caso su verdad es meramente lógica y vacía, o efectiva sólo en el campo moral o práctico (dialéctico) de la razón.

2.- El verdadero correlato del fenómeno, siendo un objeto válido para el conocimiento sensible, es un objeto en un sentido particular.

La primera posibilidad no atañe a los resultados de la Estética trascendental, por lo que deberemos concentrarnos en la segunda posibilidad.

En su Historia de la filosofía, Frederick Copleston realiza, basándose en gran parte en observaciones de otros intérpretes de Kant, un estudio en el que señala las ambivalencias de la terminología de Kant en lo tocante a nociones como "representación", "objeto" y "fenómeno". A continuación desarrollaremos parte de su exposición, ya que, como veremos, dicha ambivalencia terminológica refiere a asuntos medulares de la Observaciones a la estética trascendental, que acabamos de exponer aquí.

Antes de continuar, encontramos útil recordar las premisas básicas de la Estética trascendental, a fin de tenerlas a la

mano. El conocimiento sensible se basa en nuestras representaciones fenoménicas. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser un sujeto afectado por un objeto, se llama sensibilidad: esta es una facultad de conocer. La sensación, por su parte, es el efecto que produce un objeto sobre la capacidad de representación. Las representaciones son puras cuando en ellas no hay nada que pertenezca a la sensación; son, pues, formas puras que se hallan a priori en nuestro psiquismo.

Pasemos, ahora sí, a la exposición.

1) La primera ambivalencia radica en el término "representación"; como observa Copleston, este término, Vorstellung,

"se usa en un sentido muy amplio para cubrir toda una serie de estados cognoscitivos. De ahí que el término "facultad de la representación" sea prácticamente equivalente al término "ánimo" (Gemüt), usado también en un sentido amplísimo".⁴⁰

Como veremos más adelante, en el capítulo que hemos dedicado a los fundamentos de la distinción de los objetos en la Analítica trascendental, esta gama de sentidos en que Kant emplea el término "representación" hace más compleja nuestra comprensión de lo que debemos entender por el mismo, ya que Kant va a designar como representación al fenómeno (que será "representación sensible"), a la propia facultad de representación y a los

conceptos. Al menos, eso es lo que creemos que se hace evidente en la siguiente cita, que retomaremos posteriormente: "Todas las representaciones tienen, en cuanto tales, su objeto propio y pueden, a su vez, ser objeto de otras representaciones". Aquí, la primera mención del término refiere a los fenómenos, y la segunda al concepto.

Heidegger también advierte esa forma de la ambivalencia que expresa de la siguiente manera:

"Entre las representaciones hay las que, siendo representaciones, también hacen que nos hagan frente entes de distinta naturaleza que el dotado de la facultad de representación".⁴¹

Como vemos, Heidegger continúa el uso que Kant da al término, aunque quizás se podría señalar que sería más claro lo que quiere decir la frase si dijera: "Entre las representaciones sensibles hay las facultades de representación sensible (espacio y tiempo), así como las representaciones intelectuales (conceptos), que hacen que nos hagan frente entes (fenómenos) de distinta naturaleza que el dotado de esas facultades de representación".

Pero lo cierto es que tampoco Kant hace un uso siempre específico del término "representación" que, como veremos, abarca diversos y distintos significados, desde Erscheinung, pasando por Phaenomena hasta Vorstellung, lo cual conduce a serios problemas de interpretación.

2) En segundo lugar, el término "objeto", Gegenstand, no se usa coherentemente en un mismo sentido. Aunque, en general, "objeto" significa "objeto del conocimiento", también puede tener otras acepciones. Así, cuando Kant dice:

"El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama sensación",⁴² objeto, de acuerdo a Copleston, "tiene que significar lo que el propio Kant llama más adelante "cosa-en-sí", la cual es desconocida".⁴³

En la Estética trascendental Kant dice que la sensación es producto del objeto indeterminado de una intuición empírica que recibe el nombre de fenómeno, pero entonces con justificada razón podríamos preguntarle a Kant con qué derecho sitúa a la causa de la sensación del lado de lo empírico, cuando más adelante dirá que la causa debe ser a priori.

La observación de Copleston es correcta, a nuestro juicio, porque de otra manera la realidad objetiva de las cosas quedaría nuevamente en suspenso: para Kant, es indispensable que el fenómeno sea un dato y no una creación de los sentidos.

Así, podemos darle a la cita previa la siguiente lectura: cuando un objeto nos afecta, se produce una sensación, pero la sensación es empírica, se nos da siempre a posteriori y puede calificarse como la materia del fenómeno, la cual no nos enseña

nada acerca del mismo; sólo lo que del fenómeno corresponde a la forma del mismo es susceptible de ser ordenado en relaciones relevantes al conocimiento del fenómeno. Lo que sea ese objeto que produce el efecto de la sensación es algo que no incumbe a la experiencia. En ese sentido, también, es válido decir que constituye la "cosa en sí".

3) Finalmente, "fenómeno" también es un término empleado de diversas maneras. Copleston distingue dos usos: Erscheinung y Phaenomena (en la versión al español de la obra de Copleston que utilizamos, se traduce, respectivamente, por "apariciencia" y "fenómeno"; hemos preferido la versión de Pedro Ribas, quien opta por un "fenómeno" y "Fenómeno" más coherente, creemos, con el cuerpo teórico kantiano). Esa distinción, establecida por Kant en la primera edición de la Crítica (y eliminada de la segunda), era como sigue:

"Los fenómenos pensados como objeto en virtud de la unidad de las categorías reciben el nombre de Fenómenos".⁴⁴

Según esto, "fenómeno" significaría el contenido de una intuición sensible cuando este contenido se considera "indeterminado" o "sin categorizar",⁴⁵ en tanto que "Fenómeno" refiere a objetos categorizados. Pero, como señala Copleston, la distinción lamentablemente no es clara, ya que, de hecho, Kant

"usa a menudo el término (...) Erscheinung (...) en ambos sentidos".⁴⁶

Quizás si esta distinción fuera la única que pone de manifiesto la ambivalencia terminológica y su consecuente problematización de asuntos que Kant piensa haber asentado fuera de toda duda, podríamos desecharla argumentando que hubo una posterior redacción, en la que se eliminó. Pero Copleston señala con toda razón que "fenómeno" ha sido distinguido de "objeto" en la Estética trascendental, cuando afirma

"El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno".⁴⁷

y esta es una distinción que Kant no omitió, como puede verse de nuevo en la siguiente cita, proveniente también de la Estética,

"todos los objetos son meros fenómenos respecto de [nuestras condiciones subjetivas de la sensibilidad], no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos".⁴⁸

y en otra más, sacada de la Lógica trascendental:

"espacio y tiempo constituyen intuiciones que contienen a priori las condiciones de posibilidad de los objetos en cuanto fenómenos".⁴⁹

4) Copleston formula una observación final: Kant también hace distintos usos del término "materia". Esta se ha descrito como aquello que corresponde a la sensación, pero en otra parte de la Crítica, Kant se refiere a la sensación misma como la materia del conocimiento sensible.⁵⁰ De acuerdo a Copleston, la ambivalencia se explica así:

Cuando sensación=materia, Kant está entendiendo por "fenómeno" una representación subjetiva.⁵¹ (Podemos añadir por cuenta nuestra, en este punto, que bajo esta interpretación "materia" significa para Kant algo que está incluido en la experiencia tanto como la forma, pues son, ambos, elementos de la experiencia, aunque sean considerados "muy heterogéneos"⁵²).

Cuando, en cambio, la materia es distinta de la sensación, Kant está entendiendo por "fenómeno" un objeto que no se reduce a representaciones meramente subjetivas: lo que conocemos es sólo lo que nos afecta, pero lo que nos afecta no está enteramente puesto por el sujeto, ya que éste sólo pone el aspecto formal de lo dado a la intuición. (La sensación es del sujeto, y en este sentido es subjetiva, pero dicha sensación "presupone la presencia efectiva del objeto";⁵³ la presupone, no la crea.)

Las ambivalencias terminológicas de "representación", "fenómeno", "objeto" y "materia" conducen globalmente a algunas conclusiones que consideramos válido plantear. Al menos desde cierto punto de vista, es posible postular:

1) Si la sensación es un efecto, su causa no necesariamente se encuentra en el sujeto (incluso, podríamos decir que, por el contrario, es menester establecer esa causa como fuera del sujeto, incluso si hablamos de sensaciones interiores, pues hay

que recordar que el sujeto se intuye a sí mismo también como fenómeno);

2) Si la causa de la sensación es un objeto, hay al menos una acepción de objeto que no es posible explicar con las premisas de la Estética trascendental.

Pero ¿qué sentido tendría entonces para Kant postular como un objeto a la causa o correlato verdadero del fenómeno?

En la Dialéctica trascendental hay, aparentemente, una respuesta a la mano de Kant:

"Podemos llamar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, pero sólo para que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad en cuanto receptividad. A este objeto trascendental podemos atribuir toda la extensión y cohesión de nuestras percepciones posibles, como podemos también decir que tal objeto está dado en sí mismo con anterioridad a cualquier experiencia".⁵⁴

Así, la causa no sensible sería un nombre, útil en tanto resolvería que tuviéramos "algo" que explique la receptividad de la sensibilidad. No obstante, Kant ha dejado bien claro que ni la sensibilidad es puramente receptiva, ni la causa de los fenómenos puede ser un mero nombre, esto es, una convención sin base científica (aquí hay que recordar la crítica de Hume que Kant realiza). Tampoco, desde luego, es posible plantear la causa como anterior a la experiencia, pues, si corresponde a la sensación, se trata de la materia, y la materia

"de todo fenómeno nos viene dada únicamente a posteriori".⁵⁵

La filosofía del "como si" no nos resuelve nada.

El problema de la causa y el efecto es realmente complejo en Kant, como han visto algunos de sus intérpretes más importantes. Cassirer, por ejemplo, argumentó que se trataba de una distinción metodológica, citando a G. Simmel para ilustrarlo:

"Sólo son -como con razón se ha destacado- diferencias dentro de la representación misma las que Kant caracteriza mediante la contraposición entre la cosa en sí y el fenómeno, y no la diferencia absoluta que media entre la representación en general y lo que cae fuera de la representación. Si nos fijamos en esta orientación del interés, dirigido exclusivamente hacia el interior del conocimiento, podemos contestar sin más a la vieja pregunta de la interpretación kantiana: ¿con qué derecho señala Kant las cosas en sí como la causa de las sensaciones, siendo así que la categoría de causa sólo es aplicable a los fenómenos sensibles pero nunca a las cosas en sí? En realidad, al hablar aquí de la "causación" de nuestras sensaciones sólo se expresa una cualidad interior de ellas, que es la de presentarse ante nuestra conciencia de un modo peculiar, al que damos el nombre de pasividad o receptividad... Por tanto, con la aplicación de la categoría de causa no se trata de conocer aquí, en modo alguno, la cosa tal y como en sí misma es, sino solamente tal y como es para nosotros, es decir, en nosotros mismos".⁵⁶

Pero ya hemos visto las dificultades que conlleva postular la causa como una cualidad "interior" de nuestras sensaciones. Y, de ser verdad que Kant emplea la categoría de causa como un medio para conocer, no la cosa tal y como en sí misma es, sino solamente tal y como es para nosotros, en nosotros, no es fácil comprender la reiterada negativa de Kant, a lo largo de la Estética y la Analítica, de que, en efecto, la cosa en sí (llámese objeto trascendental, correlato verdadero, noumeno) pueda sernos conocida.

Tampoco podemos aceptar sin más que la distinción cosa en sí-fenómeno caiga dentro y no fuera de la representación; en todo caso, se puede sostener que la cosa en sí está fuera de las representaciones sensibles y dentro de los postulados de la razón: esta precisión le sirve a Kant, de hecho, para establecer una de las distinciones básicas de la Analítica: pensar y conocer.

Por último, Kant se opondría a la interpretación de Simmel con el argumento con el que refuta una "tercera" vía⁵⁷, aquella que supone que nuestra disposición es tal que la necesidad de las categorías constituye la "forma de estar organizado del sujeto". Sería la refutación al escéptico, que propugna la necesidad subjetiva -e ilusoria- del enlace entre leyes y representación empírica.

CAPITULO 2

Capítulo 2

LOS FUNDAMENTOS DE LA DISTINCION FENOMENO-NOUMENO EN LA ANALITICA
TRASCENDENTAL

Cuando Kant dice, en el capítulo III de la Analítica trascendental, que la doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noúmenos en sentido negativo, sin duda considera que la Estética ha dejado bien claro que si algo podemos saber de la cosa en sí, es que ésta no nos es dada, ni puede sernos dada, a través de la sensibilidad.

Aunque ya hemos visto que esta claridad no resulta exactamente meridiana cuando cosa en sí=materia=lo que del fenómeno sólo se nos da a posteriori, podemos, para proseguir con nuestra investigación, dejar por ahora este problema de lado. Lo que es importante reiterar es que, de acuerdo con lo planteado por Kant, la doctrina de los noúmenos en sentido negativo funciona como un límite de la sensibilidad, en tanto que enseña lo que no puede considerarse como un objeto sensible, espacial y temporal.

La doctrina negativa del noúmeno también constituye la doctrina de las cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestra intuición, como cosas en sí y no como fenómenos, aunque al hacerlo, dice Kant, el entendimiento

comprende que el uso lícito de las categorías sólo puede referir a fenómenos y nunca a la cosa en sí.

Es importante ponerle coto a las pretensiones de entendimiento porque éste, a diferencia de la sensibilidad, tiene la capacidad de producir por sí mismo sus representaciones de manera espontánea.

La Lógica trascendental o del uso peculiar del entendimiento contiene las reglas mediante las cuales puede éste pensar correctamente sobre cierta clase de objetos; en esto se diferencia de la lógica general, que prescinde del contenido, esto es, de las condiciones empíricas bajo las cuales actúa el entendimiento, y que por tanto debe considerarse simplemente como un canon del entendimiento y de la razón. La lógica trascendental constituye un organon destinado a ampliar nuestros conocimientos.

La diferencia entre ambas lógicas pone de relieve que pensar un objeto y conocerlo son cosas distintas:

"El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonia su realidad, sea a priori, mediante la razón. Puedo, en cambio, pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde ó no un objeto".⁵⁸

En la Analítica trascendental, Kant establece que para pensar eso que nos es dado, es necesario subsumirlo bajo un concepto; como el concepto no se relaciona de manera inmediata con el fenómeno (que es sólo el "objeto indeterminado de una

intuición empírica"⁵⁹), ha de intervenir la síntesis de la imaginación a efectuar el enlace. La lógica trascendental enseña a "reducir a conceptos, no las representaciones, sino la síntesis pura de las representaciones".⁶⁰

Así, la unidad del concepto, la síntesis pura de la imaginación y la diversidad de la intuición son los tres requisitos de lo que puede llamarse, en sentido estricto, conocimiento:

"Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición".⁶¹

El problema con el que nos enfrentamos aquí es que aparentemente ha quedado claro cómo se produce el conocimiento verdadero de un objeto, pero todavía no ha ocurrido lo mismo respecto a de qué objeto se trata. Pues ya que el entendimiento no se relaciona de manera inmediata con el objeto dado a la sensibilidad, el fenómeno, y necesita de un mediador -la imaginación-, pero, por otro lado, para ser legítimo requiere del contenido que sólo puede darle la sensibilidad, es claro que no puede tratarse de un objeto solamente "pensado", pero tampoco puede ser un objeto meramente "dado".

Así, llegamos a una importante distinción entre "objeto" y "fenómeno"; es a ella que refiere Kant cuando señala este último como "el objeto indeterminado de una intuición empírica". Ya

hemos visto que "indeterminado" hace mención a un objeto sensible que aún no ha sido categorizado por el entendimiento.

Lo que esto revela, en la Analítica, es que, para Kant, ni la intuición ni el concepto, por separado, pueden ofrecernos objetos de verdadero conocimiento. De esta manera, la síntesis pasa a ocupar un lugar preponderante en el cuerpo teórico que constituye la Crítica de la razón pura, por lo que deberemos explicar detenidamente cuál es su función.

I. EL ENLACE DE LA SINTESIS ENTRE ENTENDIMIENTO Y SENSIBILIDAD

Fuera de la intuición, mediante la cual se nos da, de manera inmediata, un objeto, no hay otro modo de conocer, dice Kant, que el conceptual.⁶²

Los conceptos, igual que las intuiciones, pueden ser empíricos o puros; son empíricos cuando contienen una sensación, la cual presupone la presencia del objeto, y puede, por tanto, considerarse la materia del conocimiento sensible;⁶³ en su aspecto puro, los conceptos se consideran como la forma bajo la cual pensamos un objeto en general.⁶⁴

Nuestra capacidad de recibir representaciones sensibles (intuición) se encuentra unida, en el acto de conocer, a la capacidad de pensar (entendimiento); ninguna de estas funciones es preferible a la otra, ya que

"sin sensibilidad ningún concepto nos es sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas".⁶⁵

La respectiva "contribución" de estas facultades no debe confundirse, puesto que ni el entendimiento intuye ni los sentidos piensan: el acto de conocer es posible por el acoplamiento de ambas, aunque cada una posea funciones bien delimitadas y distintas.

Como ya vimos, la lógica general otorga una definición nominal de verdad, que Kant adopta (conformidad del conocimiento con su objeto); sin embargo, para determinar cuál es el criterio general y cierto de todo conocimiento, la lógica general, que admite y supone esa definición, deberá rebasar la condición formal de la misma al basarse en la siguiente condición: que se nos den en la intuición objetos a los que (los criterios de verdad) puedan aplicarse.⁶⁶ De otra manera, nuestros pensamientos quedarían vacíos de contenido y, consiguientemente, de verdad.⁶⁷

Ceder a la tentación de usar el conocimiento puro más allá de los límites de la experiencia es cometer un abuso filosófico que desemboca en una lógica de la apariencia, lo que Kant llama "dialéctica".

El entendimiento, dice Kant, no es intuitivo, por lo que un concepto no puede referirse de manera inmediata a un objeto; antes precisa otra representación del mismo. Este papel viene a cumplirlo el juicio, que es

"el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto".⁶⁸

Esto quiere decir que hay, entre el objeto dado y el objeto pensado, una serie de mediaciones cuyo papel es el de unificar la multiplicidad del conocimiento mediante conceptos, igual que había una función unificadora similar en el plano de la sensibilidad, la sinopsis, que recorre, ordena y unifica las

representaciones sensibles. Paralelamente, en el entendimiento, esa función sintetizadora la realiza la facultad de juzgar:

"todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones. En efecto, para conocer el 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".⁶⁹

Pero, desde luego, el conocimiento por conceptos no es sino meramente lógico. La sensibilidad suministra el contenido diverso a los conceptos, y por un acto espontáneo del entendimiento esa diversidad es recorrida, asumida y unida bajo un concepto: se llama síntesis a ese acto de reunir.

Enlace de la sensibilidad y el pensamiento, la síntesis pasa a ocupar un lugar preponderante en el conocimiento.

La posibilidad de la experiencia en general y de los conocimientos de los objetos se basa en tres fuentes subjetivas del conocimiento:⁷⁰ sentido, imaginación y apercepción (que corresponden, respectivamente, a diversidad, combinación y unidad).

La unificación de la experiencia comienza en la sinopsis (o aprehensión de lo múltiple sensible en las formas de la intuición espacio y tiempo), pero sólo mediante la síntesis alcanza su verdadero rango epistemológico:

"La receptividad sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la espontaneidad".⁷¹

Esta última es el fundamento de las tres síntesis que subyacen a las fuentes subjetivas antes mencionadas. Las síntesis son las siguientes: de aprehensión en las representaciones, como modificaciones del psiquismo en la intuición; de reproducción de tales representaciones mediante la imaginación; de reconocimiento de las representaciones en el concepto.

El objeto de nuestras representaciones es, desde cierto punto de vista, "forzosamente distinto de ellas",⁷² de manera que la concordancia entre tal objeto y el conocimiento que podemos tener de él debe basarse en lo siguiente:

"la unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones".⁷³

Por su parte, el concepto puro de ese objeto no puede referir a una intuición determinada (de otra manera sería empírico, no puro), sino a un objeto empírico o trascendental. Podemos, pues, suponer ese objeto trascendental como algo no intuido-X, idéntico en todos nuestros conocimientos. De esta forma, el concepto sólo corresponde a la unidad que forzosamente hay en la diversidad de un conocimiento, aunque siempre y cuando tal diversidad haga referencia a un objeto posible.

La unidad del objeto es la unidad formal de la conciencia, y ésta, a su vez, refiere a una conciencia trascendental (con la que se relaciona la conciencia empírica posible) que precede -y

posibilita- a toda experiencia particular, es decir, que es a priori.

La "unidad formal de la conciencia" es la unidad de apercepción, esto es, la "completa identidad del yo en relación con todas las representaciones que puedan pertenecer a nuestro conocimiento".⁷⁴

Al igual que en la intuición todos los fenómenos deben someterse a las condiciones formales de espacio y tiempo, en la experiencia en general han de someterse a las condiciones de indispensable unidad de apercepción:⁷⁵ tal es la legalidad de nuestro conocimiento; tales son las condiciones que hacen posible el conocimiento.

Pero, a su vez, la unión de estas condiciones formales sólo es posible mediante la imaginación:

"Por medio de ella combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y por la otra, la enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico, ni, por tanto, experiencia".⁷⁶

Los conceptos hacen posible la unidad formal de la experiencia, y, por ello mismo, la validez objetiva (o verdad) del conocimiento empírico, pues sólo a través de ellos "pueden los fenómenos pertenecer al conocimiento en general, a la conciencia y, por tanto, a nosotros mismos".⁷⁷

Así, el entendimiento, explicado anteriormente de diversas maneras (como espontaneidad, facultad de los conceptos o los juicios), ahora puede caracterizarse como facultad de las reglas; esto no quiere decir que meramente establece leyes (o que las descubre) sino que "él mismo es la legislación de la naturaleza".⁷⁸

Completado el enlace entre sensibilidad y entendimiento, podemos sin embargo cuestionar por qué, en la exposición previa, Kant había planteado la casi total independencia de ambos elementos y, sobre todo, de los objetos particulares correspondientes a cada uno, por ejemplo, cuando dice:

"los fenómenos podrían ser de tal naturaleza, que el entendimiento no los hallara conformes a las condiciones de su unidad (...). A pesar de lo cual, los fenómenos ofrecerían objetos a nuestra intuición, ya que ésta no necesita en absoluto las funciones del pensar".⁷⁹

En la primera edición de la Deducción, Kant señala que las intuiciones

"no son nada para nosotros, ni nos afectan en absoluto, mientras no puedan ser incorporadas a la conciencia (...). Sólo gracias a esto es posible el conocimiento".⁸⁰

En la segunda edición, Kant lleva el argumento más lejos, al precisar que también las categorías son independientes de lo dado:

"las categorías surgen sólo en el entendimiento, con independencia de la sensibilidad".⁸¹

Es decir, que el entendimiento "no conoce nada por sí mismo, sino que se limita a combinar y ordenar la materia a conocer, esto es, la intuición que el objeto ha de ofrecerle";⁸² de ahí que se justifique la siguiente distinción:

"Pensar un objeto y conocer un objeto son, pues, cosas distintas".⁸³

Sin embargo, Kant también ha dicho que

"Pensar es conocer mediante conceptos".

El acto de conocer, entonces, no está ni en la sensibilidad ni en el entendimiento, sino en el enlace de ambas facultades que lleva a cabo la síntesis de la imaginación. De ahí que tenga sentido la distinción que vimos antes, que marca la diferencia entre los objetos que corresponden a cada uno de los elementos del conocimiento. Como señala Heidegger,

"Junto con la duplicidad del conocimiento hemos llegado a una primera comprensión de la duplicidad del objeto: el "frente a" puramente intuitivo no es aún un objeto; pero tampoco es objeto lo pensado sólo universal y conceptualmente como lo así estante".⁸⁴

En efecto, según Kant, ni la intuición ni el concepto, por separado, pueden ofrecernos objetos; sólo nos ofrecen fenómenos. Aquí, la distinción fenómeno-objeto debe entenderse desde un punto de vista meramente metodológico, con fines a desarrollar la exposición respectiva de sensibilidad y entendimiento. Estos elementos son heterogéneos, lo que prueba justamente que deben interactuar; de otra manera, ambos, por su lado,

"nos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico ni, por tanto, experiencia alguna".⁸⁵

La distinción fenómeno-objeto, entonces, funciona para mostrar cómo se relaciona el concepto con el dato, esto es, cómo el entendimiento piensa al fenómeno. Si lo piensa correctamente, entonces también podemos decir que lo conoce.

Esto, sin embargo, no elimina la ambivalencia de los términos que veíamos antes, pues "fenómeno" puede significar tanto solamente lo dado como lo dado ya categorizado; mientras que "objeto" refiere indistintamente a la cosa en sí como al objeto del conocimiento.

Heidegger también advierte que, aunque para Kant "objeto" es, en términos generales, objeto de la experiencia (que resulta de la unión de intuición y entendimiento mediante la imaginación),

"Kant usa la palabra objeto en un sentido estricto y exacto, y en otro amplio e inexacto.

Objeto propio es sólo el que se representa en la experiencia como experimentado; objeto impropio es cualquier algo a que se refiere un representar, sea intuición o pensamiento. Objeto en sentido amplio es tanto lo mero pensado como tal, como también lo solamente dado en la percepción y en la sensación. Aunque Kant sepa cada vez con seguridad, en qué sentido se refiere a "objeto", hay un (sic) embargo en este uso cambiante un indicio de que Kant sólo decidió y desarrolló en un determinado respecto el problema del conocimiento humano y de su verdad".⁸⁶

En todo caso, es claro que la noción de "objeto" en la Analítica trascendental no es idéntica a la noción de "fenómeno" expuesta en la Estética trascendental. En la primera, el "objeto

de las representaciones" no es lo dado de manera inmediata, sino algo que se "opone" (al ser mediato) al conocimiento o que es distinto de él y, sin embargo, le corresponde a éste.

En lo que sigue, realizaremos un análisis de lo que Kant entiende por "objeto" en la Analítica trascendental, a fin de establecer cuáles son los fundamentos de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos en esta parte de la Crítica de la razón pura.

II. EL CONCEPTO DE OBJETO EN LA ANALITICA TRASCENDENTAL

¿Qué entiende Kant por "objeto" en la Analítica trascendental?

Desde luego, con lo que hemos expuesto antes, ya ha quedado aclarada en parte esta cuestión. Pero en sentido estricto, más que del objeto, Kant se ocupará aquí del concepto de objeto. Así, en la Deducción trascendental, señala que como los conceptos refieren a "objetos que no han tomado de la experiencia",⁸⁷ es necesario saber si hay conceptos a priori que

"condicionen el que algo pueda ser, no intuido, pero sí pensado como objeto en general. En tal caso, todo conocimiento empírico de los objetos ha de conformarse forzosamente a esos conceptos, ya que, si dejamos de presuponerlos, nada puede ser objeto de la experiencia".⁸⁸

La respuesta que da Kant a esto es que las categorías funcionan justamente en este sentido, como conceptos de un objeto en general, esto es, de un objeto posible; y como no incluyen nada empírico, también la experiencia que éstas condicionan debe ser no real, sino posible.

De esta manera, hay dos clases de "objetos" a los que las categorías no pueden referir: 1) el empírico, dado a posteriori y; 2) el objeto como dato sensible, es decir, el fenómeno, ya que la referencia a un objeto en general sólo puede lograrse haciendo

abstracción de todo elemento empírico y subsumiendo bajo un concepto no el fenómeno, esto es, las representaciones, sino "la síntesis pura de las representaciones".

Para que la categoría del entendimiento llegue a poseer el contenido que la sensibilidad le otorga, son indispensables tres pasos de la síntesis: la síntesis de aprehensión, la síntesis de reproducción y la síntesis de reconocimiento en el concepto.

Mediante la primera, efectuamos una síntesis de lo vario en la sensibilidad; así, aprehendemos las representaciones en tanto que éstas modifican nuestro psiquismo. La variedad sensible es ordenada (recorrida primero y reunida después) en el tiempo.

Para poder ligar esa variedad, incluso "sin la presencia del objeto",⁸⁹ es necesaria la síntesis de reproducción en la imaginación. La síntesis de aprehensión y la síntesis de reproducción de las representaciones están inseparablemente unidas: la primera nos ofrece una variedad contenida en la representación y la segunda reproduce esa variedad a cada paso:

"Es evidente que, si intento trazar una línea en mi pensamiento o pensar en el tiempo que transcurre desde un mediodía al siguiente o simplemente representarme un número, mi pensamiento tiene que comenzar necesariamente por asumir esas varias representaciones una tras otra. Si mi pensamiento dejara escapar siempre las representaciones precedentes (las primeras partes de la línea, las partes antecedentes del tiempo o las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodujera al pasar a las siguientes, jamás podría surgir una representación completa, ni ninguno de los pensamientos mencionados".⁹⁰

Pero como ni la aprehensión ni la reproducción de las representaciones servirían de nada si no estuvieran ligadas a una conciencia, deben relacionarse a su vez con la síntesis de reconocimiento en el concepto. Sólo así se hace posible la unión de intuición y concepto y, de hecho, la experiencia misma. Dice Kant:

"la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esta síntesis, la experiencia no sería siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada y, por tanto, un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de apercepción".⁹¹

Se han establecido, pues, los tres requisitos (diversidad de la intuición, síntesis de la imaginación y unidad del concepto) que hacen posible decir que "conocemos" el objeto. Faltaba ver en qué radica exactamente la unidad sintética de los fenómenos, esto es, la síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Este punto posee un interés especial ya que plantea, una vez más, la distinción fenómeno-noúmeno, arrojando sobre la misma una nueva luz.

III. EL OBJETO TRASCENDENTAL

Antes hemos planteado que si el fenómeno posee un correlato verdadero es posible suponer dos cosas: 1) que se trata de una verdad sólo lógica, esto es, vacía de contenido o; 2) que el correlato es un objeto, aunque en un sentido particular.

Al analizar la segunda de estas posibilidades en el apartado que dedicamos a la Estética trascendental, concluimos que aún cuando resultaba factible suponer dicho correlato como un objeto, la Estética trascendental no ofrecía elementos para juzgar de qué tipo de objeto podía tratarse.

Tan sólo pudimos señalar que, fuera dicho objeto lo que fuera, resultaba claro que ese objeto-cause de la sensación-efecto debía considerarse lo que Kant en otros momentos llama "cosa en sí", distinguiéndola del fenómeno entendido como el "objeto indeterminado de una intuición empírica".

Añadíamos que el fenómeno es un objeto indeterminado en el sentido de que carece de la determinación del concepto; así, admitíamos la distinción entre Erscheinungen y Phaenomene (fenómeno y Fenómeno, respectivamente).

La distinción, aunque equívoca en Kant, como ya antes vimos, tiene, en el planteamiento general de la Estética trascendental, plausibilidad: se trata de fundamentar que a las formas de la sensibilidad les corresponden no objetos en sí, sino fenómenos, y que nada que no cayera dentro de las especificaciones de lo que es un fenómeno podía considerarse un dato sensible, ordenado bajo las formas de la intuición pura.

El fenómeno, entonces, podía considerarse razonablemente como un objeto determinado a priori por las formas de la sensibilidad, e indeterminado en relación a las formas del entendimiento.⁹²

Ahora bien, si lo que determina un objeto son las formas de la sensibilidad, entonces es el aspecto material del fenómeno el que queda indeterminado. Si, por otra parte, ese aspecto material es al que Kant alude cuando lo designa como la causa inteligible o en sí del fenómeno, podemos entonces establecer que, en la argumentación de Kant, hay un movimiento del objeto que es como sigue:

objeto 1 - fenómeno - objeto 2

en donde

objeto 1 = cosa en sí

fenómeno = objeto sensible subsumido bajo las formas de la intuición

objeto 2 = objeto categorizado subsumido bajo las formas del entendimiento.

Esta hipótesis tiene el indiscutible atractivo de atenerse con fidelidad al espíritu de la Critica de la razón pura. Sin embargo, se topa con una objeción que ha formulado el propio Kant, pues implica que el fenómeno "surge", por decirlo así, de la cosa en sí, y sigue una evolución hasta que se subsume al entendimiento bajo un concepto.

¿No es esto lo que Kant quiso desechar?

Recordemos que para Kant, no hay un objeto "real" que deviene en un objeto sensible que a su vez deviene en un objeto "posible" a categorizar; esto iría en contra de su "revolución copernicana".

No obstante, debemos reconocer que el esquema funciona, y funciona también si lo aplicamos en sentido contrario, es decir, considerando que el objeto posible del entendimiento (Phaenomena), al recoger mediante las síntesis al objeto sensible (Erscheinung) de las formas de la intuición, permite que lo "posible" condicione lo "real", con lo que sale adelante la hipótesis de que es el sujeto quien condiciona al objeto, y no al revés.

Pero hay una objeción a este planteamiento: si bien el fenómeno (Erscheinung) es indeterminado ("objeto indeterminado

de una intuición empírica") respecto a las formas del entendimiento, no puede suceder que el Fenómeno (Phaenomena) esté indeterminado frente a las formas de la sensibilidad, porque, como veremos ahora, Phaenomena no es "objeto trascendental":

"El pensar es el acto de referir un objeto a una intuición dada. Si esa clase de intuición no es dada, entonces el objeto es meramente trascendental, a saber, como unidad del pensamiento de una variedad en general. Consiguientemente, ningún objeto es determinado mediante una categoría pura en la que se prescindiera de toda condición de la intuición sensible". 173

El objeto determinado a que se refiere Kant, Phaenomena, es la síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general: determinado por la forma de la intuición y por la forma del entendimiento, constituye nuestro verdadero objeto de conocimiento.

A este objeto de conocimiento, Kant opone el objeto trascendental, que no es más que

"el pensamiento completamente indeterminado de algo en general".⁹³

Lo curioso es que no es el primero de estos objetos, el Phaenomena, el que puede suministrar "realidad objetiva"⁹⁴ a nuestros conceptos, sino el segundo, el objeto trascendental.

Para entender qué quiere decir Kant con esto, debemos comenzar por aclarar que, en sentido estricto, Kant no se referirá exactamente al objeto trascendental, sino al concepto puro del mismo, que examinaremos a continuación.

IV. EL CONCEPTO PURO DEL OBJETO TRASCENDENTAL

¿Qué es un "objeto trascendental"?

En la Estética trascendental, cuando Kant caracteriza a los fenómenos como

"cosas que nosotros consideramos como objetos de nuestros sentidos"⁹⁵

oponía a éstos un objeto considerado en sí mismo, señalando que tal objeto, en tanto trascendental,

"permanece desconocido para nosotros".⁹⁶

En este primer contexto, el objeto desconocido constituye una causa igualmente desconocida de la sensación: como ya hemos visto, esa causa corresponde a la materia.

Sin embargo, como veremos inmediatamente, cuando Kant habla en la Analítica trascendental del objeto trascendental, éste corresponde la forma, completamente vacía, de un pensamiento de "algo" en general.

En la primera edición de la Deducción trascendental, Kant introduce el concepto de objeto trascendental como el "objeto de las representaciones" que se encuentra en una relación de oposición con el conocimiento:

"Anteriormente hemos dicho que los fenómenos no son más que representaciones sensibles que, de igual modo, tampoco han de ser consideradas en sí mismas como objetos independientes de la facultad de representación. ¿Qué se quiere, pues, decir, cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? Se ve fácilmente que tal objeto hay que entenderlo simplemente como algo en general=X, ya que, fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada confrontable con ese mismo conocimiento como correspondiente a él".⁹⁷

El objeto de nuestras representaciones, entonces, es distinto tanto del fenómeno como del "conocimiento", aunque de alguna manera les corresponde a ambos.

Quizás si Kant hablara de "entendimiento", en vez de "conocimiento", el texto que acabamos de citar resultaría más claro; en este caso, podríamos pensar que el objeto-Phaenomena corresponde al entendimiento, pero que, en un segundo movimiento, en su aspecto de objeto-Erscheinung, es distinto de él; esto apoyaría la hipótesis de Kant acerca de que ni el entendimiento intuye ni los sentidos piensan, por lo que el objeto de conocimiento es resultado de su interrelación, pero, si analizamos (es decir, descomponemos en partes) el proceso tendremos que ese objeto es, en efecto, distinto del entendimiento aunque le corresponda.

Pero Kant habla de "conocimiento".

Creemos que la relación de oposición entre conocimiento y objeto le sirve a Kant para establecer, por un lado, el carácter de necesidad de dicha relación (oposición no es exclusión, sino por el contrario: designa cierta necesidad mutua), y, por otro,

para postular que nuestros conocimientos poseen la unidad que "constituye el concepto de un objeto"⁹⁸ ya que dichos conocimientos concuerdan de hecho entre sí con respecto al objeto.

Si el objeto trascendental nos es desconocido, o no es nada para nosotros, entonces, ¿cuál es la unidad que ese objeto necesariamente forma?

Esa unidad no puede ser otra que la "unidad formal de la conciencia que efectúa la síntesis de las representaciones".⁹⁹

De ahí que podamos decir que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición y que el objeto trascendental no es más que el "algo" cuyo concepto "expresa dicha necesidad de síntesis".¹⁰⁰

Puesto que, de acuerdo con Kant, la diversidad presupone la unidad, lo que permite que la diversidad de las representaciones sea reunida en una experiencia debe ser una unidad a priori: la unidad trascendental de la apercepción. Y la unidad de la conciencia es, a la vez, conciencia de la identidad:

"tal unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento. Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de la identidad del yo es, a la vez, conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos (...). En efecto, el psiquismo no podría pensar, y menos a priori, la identidad del yo en medio de la diversidad de sus representaciones, si no tuviera presente la identidad de su acto, identidad que somete toda síntesis de aprehensión (que es empírica) a una unidad

trascendental y que hace posible su interconexión según reglas a priori".¹⁰¹

Más aún: la unidad de la conciencia es fundamento de "hasta la más pura unidad objetiva, es decir, la de los conceptos a priori (espacio y tiempo)", y puesto que sirve de base a "todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace respecto de las intuiciones de la sensibilidad",¹⁰² tenemos que es éste el fundamento del conocimiento también en lo que atañe a la forma pura del entendimiento.

Así, una vez que se ha establecido el fundamento último del conocimiento, Kant reformula el concepto de objeto en sus distintas acepciones:

"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 este objeto trascendental (que, de hecho, es idéntico en todos nuestros conocimientos,=X) es lo que pone en relación todos nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, lo que les puede suministrar realidad objetiva".¹⁰³

Creemos haber mostrado fundadamente que la relación de oposición entre conocimiento y objeto establecida por Kant obedece a que dicho objeto consiste en un fundamento último tanto del entendimiento como de la sensibilidad, y que dicho fundamento no es otro que la apercepción.

V. EL "VERDADERO CORRELATO" DE LA EXPERIENCIA Y ALGUNAS
CONCLUSIONES DE LA ANALITICA TRASCENDENTAL

No es posible entender cabalmente el postulado según el cual el "yo" o la unidad de la conciencia es el verdadero correlato de los objetos sin tener en mente que, para Kant, el objeto de experiencia es el resultado de sensibilidad y entendimiento.

Kant no está fundando aquí un idealismo al estilo de Berkeley; para Kant, los objetos existen sin duda alguna, y se presentan a la sensibilidad sin que los haya creado mente alguna. Para que esos objetos puedan convertirse en tales para mí, debo presuponer la existencia de determinadas condiciones o cualidades previas (a priori), expuestas con toda claridad en el párrafo que reproducimos a continuación:

"El entendimiento es, para decirlo en términos generales, la facultad de los conocimientos. Estos consisten en la determinada relación que las representaciones dadas guardan con un objeto. Objeto es aquello en que se halla unificado lo diverso de un 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 la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento".¹⁰⁴

La unidad sintética de la conciencia, es decir, el yo, no es simplemente una condición más para conocer un objeto, sino, de hecho,

"una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí".¹⁰⁵

Cuando en la primera parte de este apartado nos referíamos al verdadero correlato del fenómeno como una suerte de "objeto" que no estaba, sin embargo, en la experiencia, decíamos que, de acuerdo con lo expuesto por Kant en la Estética trascendental, éste siempre permanecería desconocido para nosotros; también vimos que no resultaba posible consignar ese correlato simultáneamente como "objeto" y como "verdadero": cuando objeto=cosa en sí, resultaba un contrasentido hablar de su condición de "verdad"; cuando causa de la sensación, una hipótesis de difícil resolución en la estructura general de los planteamientos de la Crítica (pues la causa estaría fuera del sujeto, con lo que no se podría comprobar su carácter a priori).

Sin embargo, en este punto nos encontramos con la exposición del concepto de objeto en la Deducción trascendental, que hace explícita la revelación de que dicho correlato es el "yo fijo y permanente de la apercepción pura" y lo dota del carácter de verdad: éste es el

"correlato de todas nuestras representaciones, en la medida en que exista la mera posibilidad de adquirir conciencia de ellas".¹⁰⁶

Este es el correlato incluso de nuestra representación de nosotros mismos.

¿Pero en qué sentido es un objeto?

Kant ha respondido previamente a esto con la exposición de la intuición interior de sí mismo de todo sujeto cognoscente, esa dificultad "común a toda teoría"¹⁰⁷ que sirve para aclarar que el verdadero correlato lo es ya no de los fenómenos, sino de todas nuestras representaciones, puesto que dicha intuición consiste en que un sujeto se conoce a sí mismo como objeto, y se reconoce en el entendimiento como identidad pensante y conciencia de lo dado, unidad de lo pensado y lo dado.

La verdad apriorística del Yo pienso se funda así, en la segunda edición de la Deducción trascendental:

"El Yo pienso tiene que poder acompañar 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".¹⁰⁸

Pero, podemos preguntar, ¿por qué consiste en un objeto, y no lisa y llanamente, en un sujeto?

El Kant de la Estética trascendental respondería: porque de otra manera, la intuición interna sería intelectual, lo cual llevaría a un conocimiento del psiquismo tal cual es, y no como

se manifiesta sensiblemente a sí mismo (cf. Punto II de las Observaciones a la Estética trascendental).

No es el psiquismo de la Estética el objeto especial que buscamos: la intuición de sí mismo del yo es un resultado, es decir, un efecto, no una causa. Su verdadero fundamento no tiene mezcla de lo empírico, de manera que consiste en una capacidad: la capacidad de adquirir conciencia de sí mismo en que consiste la apercepción, que afecta al psiquismo de manera tal que "sólo así puede dar lugar una intuición de sí mismo".¹⁰⁹

El objeto que buscamos, entonces, es la conciencia pura, originaria e inmutable de la primera versión de la deducción, la apercepción trascendental, esto es, la apercepción fundadora de toda la experiencia posible. Sólo la apercepción puede ser el verdadero "objeto propio" de todas las representaciones posibles, un objeto que es fundamento, un objeto que

"ya no puede ser intuido por nosotros y que, consiguientemente, puede llamarse no empírico, es decir, trascendental=X".¹¹⁰

Aquel primigenio correlato de representaciones en general puede ser objeto siempre y cuando sea objeto "trascendental", algo cuyo concepto puro, "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".¹¹¹

La unidad sintética de apercepción, como enlace entre sensibilidad y entendimiento, es ella misma un pensamiento, no una intuición. Existimos como inteligencia, dice Kant, pero esa inteligencia debe ceñirse al sentido interno para combinar la variedad de la autointuición.

VI. ALGUNAS OBSERVACIONES DE LA ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Si nuestra interpretación es correcta, tenemos a la vista un desalentador resultado, puesto que mientras en la Estética trascendental el "verdadero correlato" de los fenómenos (Erscheinung) sólo podía consistir en la materia extrasubjetiva, ahora nos topamos con que ese verdadero correlato constituye, por excelencia, la forma, una forma de las formas (Vorstellungen) que dan forma a nuestras representaciones todas (Phänomene).

De lo que no podemos dudar, sin embargo, es que en ambos casos se trata del mismo objeto (material o formal, el objeto trascendental está definido como el objeto de todas las representaciones), como tampoco podemos dudar que ese objeto es el "yo fijo y permanente de la apercepción", ni de su carácter de verdad: de hecho, es el fundamento objetivo de todo cuanto hay.

En la Estética trascendental, dicho objeto (Gegenstand) era cosa en sí, materia, causa ajena al sujeto; en la Deducción trascendental se trata de una verdad formal. En ambos casos, constituye un correlato no empírico.

CONCLUSIONES

A lo largo del primer capítulo del presente trabajo, hemos alcanzado algunas conclusiones, que trataremos de resumir en lo siguiente.

Para empezar, debemos señalar que el fundamento principal de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos tal y como se establece en la Estética trascendental, esto es, como la distinción del fenómeno y la cosa en sí, sirve al fin de fijar un límite a la sensibilidad. De ahí que resulten tan importantes las Observaciones a la Estética trascendental, en las que se establece que el sólo el fenómeno existe en espacio y tiempo, esto es, en nosotros, y por ello no representa a la cosa en sí (Punto I); que la intuición de sí del sujeto tampoco es intelectual sino sensible, por lo que la conciencia del yo se basa en una representación del sujeto como un fenómeno interno (Punto II); que el fenómeno no es la mera apariencia del objeto en sí mismo (Punto III); y que la intuición humana (sensible) no crea a su objeto, sino que, de hecho, depende de él, esto es, depende de que éste le sea dado (Punto IV).

De las ambivalencias terminológicas que analizamos, llegamos a dos conclusiones: 1) si la sensación es un efecto, su causa está fuera del sujeto; y 2) si la causa de la sensación es un objeto, hay una acepción de "objeto" que no se puede explicar con lo dicho en la Estética trascendental.

La causa no puede ser anterior a la experiencia, pues si corresponde a la sensación, se trata de la materia, y ésta nos es dada únicamente a posteriori.

Creemos que las ambivalencias terminológicas, que chocan con lo asentado por Kant en las Observaciones a la estética trascendental, ponen en jaque la noción de conocimiento trascendental.

También consideramos que la noción de "objeto trascendental", cuya verdadera identidad descubrimos en la apercepción trascendental, como "verdadero correlato" de los fenómenos, plantea serias dudas a los límites de la sensibilidad que Kant quiso establecer definitivamente en la Estética trascendental. Como ya vimos, por lo establecido en la Estética, ese correlato de los fenómenos puede entenderse en varios sentidos, a saber:

- 1) como causa de la sensación
- 2) como un objeto especial
- 3) como la materia extrasubjetiva.

No es necesario repetir los problemas que ocasiona la interpretación de cada una de estas suposiciones, a lo que hemos dedicado ya suficiente espacio. Basta decir que, a nuestro juicio, no se cumple con la intención de Kant de limitar eficazmente los límites de la sensibilidad, y que la distinción fenómeno-cosa en sí, precursora de la distinción fenómeno-noúmeno, no es en absoluto definitiva.

Sin embargo, también creemos que es innegable que la Crítica de la razón pura constituye un parteaguas en la historia de la filosofía, y un esfuerzo brillante por conciliar dos términos que, a nuestro juicio, han estado en pugna permanente a partir de Heráclito y Parménides, por lo menos: percepción y razón (o sensibilidad y entendimiento). Que Kant incorpore la sensibilidad al ámbito de la razón pura es suficiente logro.

Como es bien sabido, cuando Kant comienza la redacción de la Crítica de la razón pura, el problema del conocimiento se enfocaba, principalmente, en la pregunta por el origen de las ideas. Dicho a grandes rasgos, para los racionalistas, éstas eran innatas; para los empiristas, adquiridas. A partir de Newton, se crea una suerte de especialización de los campos del conocimiento y sus objetos; se cierran, así, los horizontes tanto de la metafísica como el de la física, que van restringiéndose a su propio ámbito de análisis. Filósofos como Euler y D'Alembert postularán que debe poder suponerse objetos que rebasan nuestra

percepción sensible, pero no se aventuran a integrar esos objetos dentro del campo de conocimiento científico. Kant destierra definitivamente los objetos de la religión del orden cognoscitivo puro para situarlo en un orden práctico, de necesidad moral, y elabora todo un sistema para descubrir cuáles son los objetos propios del quehacer científico. Queda, sin embargo, en el horizonte, la siguiente duda: si conocer es conocer del sujeto, ¿podemos decir que hay realidad objetiva? Y si no la hay, ¿podemos entonces decir que en efecto, conocemos?

La distinción de fenómeno y noúmeno en la Crítica de la razón pura, está destinada, justamente, a despojar estas incógnitas.

En la Estética trascendental, Kant lo intentará agotando el análisis de las formas puras a priori de la sensibilidad, y asignándoles un objeto propio, el fenómeno, que contrasta continuamente con la "cosa en sí". Pero el repetir una y otra vez que ésta no es ni puede sernos dada a través de las formas puras de la sensibilidad, como ya vimos, no constituye la prueba de una verdad irrefutable, sino una insistencia que, a nuestro juicio, no ha quedado fundamentada en realidad.

En lo que toca a la Analítica trascendental, debemos repetir, antes que nada, que ésta ofrece problemas de interpretación todavía mayores debido a la diferencia que hay entre la primera y la segunda edición de la misma. Hay autores

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

(como Strawson, por ejemplo, en Los límites del sentido) que se han dedicado a tratar de seguir la fundamentación de Kant acerca de dónde se funda el acto de conocer que Kant asegura ha quedado perfectamente establecido en la Analítica trascendental (ya que la Estética trascendental sólo ofrece el primer "elemento" del conocimiento, esto es, la sensibilidad), sobre todo en la Deducción. El mismo Strawson señala la dificultad de establecer ese momento culminante del cuerpo teórico kantiano, ya que el argumento es de una movilidad exasperante: una tras otra, las síntesis necesarias para conocer el objeto, o para subsumirlo bajo las formas del entendimiento, se suceden en espirales que aparentemente no concluyen nunca.

Sin embargo, también debemos recordar que la intención de Kant es, aquí también, fijar límites, esta vez los relativos al entendimiento. Es decir, que con la exposición de los elementos de que se compone nuestra facultad de pensar, va estableciendo cuáles son las barreras que el entendimiento debe respetar, a fin de no perder contenido empírico y, con ello, validez objetiva. Incluso, dice Kant, es más necesario ponerle coto a las pretensiones del entendimiento que a las de la sensibilidad porque éste tiene la facilidad de crear sus propios objetos; por lo que es indispensable ayudar a distinguir entre pensar un objeto y conocerlo, lo que deberá implicar que el concepto tenga el contenido que deberá recoger de la sensibilidad, a fin de no

ser un pensamiento vacío, meramente lógico, de algo. El problema, en efecto, es cómo se llega realmente a que el concepto subsuma el contenido que ofrece la sensibilidad. Nosotros hemos dejado de lado ese proceso, debido a que el fundamento de la distinción de fenómenos y noumenos en la Analítica trascendental está explícitamente expuesto en la Deducción, como ya hemos visto.

Heidegger, por su parte, llega, también exasperado, a la conclusión de que Kant establece por un momento feliz el tiempo como fundamento de todas las cosas, pero luego da marcha atrás ante semejante revelación y la desecha.

Sin embargo, Kant mismo dice, con las palabras textuales que hemos citado aquí, cuál es el correlato de todas las representaciones posibles, a saber, el yo fijo y puro de la apercepción pura. Este es un objeto, el objeto trascendental=X que aparece tanto en la Estética trascendental como en la Analítica trascendental, y que consiste en el fundamento último tanto de la sensibilidad como del entendimiento. Ya hemos recordado también los problemas que implica establecer ese fundamento como un objeto:

1) si este fundamento es un objeto, como éste no se encuentra en la experiencia, permanecerá para siempre desconocido para nosotros;

2) es difícil establecer que sea, a la vez, un objeto y que sea verdadero, pues si es igual a "cosa en sí", resulta un

contrasentido hablar de su "verdad", y si es causa de la sensación, está fuera del sujeto (con lo cual carece de carácter a priori);

3) ¿cómo puede un objeto ser fundamento de las formas de representación del sujeto?

En todo caso, como vemos, tampoco la Analítica trascendental nos enseña demasiado cuál es el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noumenos. Hay demasiada ambivalencia en el uso de términos como "representación" y "objeto" para poder alcanzar una conclusión definitiva respecto a dicha distinción, por más que sí quede claro, al menos a nuestro juicio, cuál es para Kant, el fundamento de todas las representaciones que hemos analizado antes, esto es, la representación en tanto "fenómeno" y en tanto "Fenómeno".

Creemos que esta distinción sí ayuda a la mayor comprensión de cuáles son los elementos de que se compone el conocimiento, así como de cuáles son los objetos propios de cada uno de esos elementos.

Es claro, para nosotros, que el fenómeno es indeterminado con respecto al concepto, y que en cambio el Fenómeno es ya el objeto sensible y categorizado, esto es, el objeto que ha cumplido con los requisitos para convertirse en un auténtico objeto del conocimiento. Esto no ofrece problemas.

Lo que definitivamente no podemos dejar de preguntar es por qué razón Kant insiste en suponer la necesidad del noumeno. Esto es, también es comprensible dentro de la argumentación de la Dialéctica trascendental, o en el orden de la razón práctica, pero no encontramos ninguna explicación razonable ni fundada para que el noumeno aparezca en la Analítica trascendental.

Como ya dijimos, creemos que la cosa en sí de la Estética trascendental es precursora de la noción de noumeno. Pero entonces, podríamos de nuevo preguntar, ¿cuál es el objeto de suponer esa cosa en sí? Y si debemos entender el objeto trascendental de la Analítica trascendental como el noumeno que servirá más adelante para establecer la distinción de todos los objetos, ¿cuál es el sentido de ese cambio de nombre?

En realidad, por supuesto, no es una cuestión de nombres meramente. Hemos tratado de seguir la evolución del objeto en la Estética trascendental, así como en la Analítica trascendental, para tratar de entender cuáles son los límites del conocimiento, y este problema está absolutamente vinculado a cuáles son los objetos de conocimiento de acuerdo a Kant.

Al final, creemos que Kant no puede evitar suponer la existencia de un objeto, de una realidad nouménica, y, con ello, supone una realidad "metafísica" en el peor sentido posible, en el sentido que empieza rechazando.

Creemos que Kant no logra establecer los límites del conocimiento con la contundencia con que deseó, y creyó, haber logrado.

La distinción fenómeno-noúmeno enseña eso acerca de los límites del conocimiento: el problema de los límites del conocimiento, esto es, de lo que el ser humano puede conocer realmente acerca de su objeto de conocimiento, acerca de lo que es la realidad real y lo que es la creación subjetiva, quedará, siempre, sin resolverse.

Es un problema que ha acompañado a la primera filosofía, y que no habrá de abandonarla nunca.

¹ Ribas, Pedro, Introducción del Traductor, Critica de la razón pura, Ediciones Alfaguara, S.A., 1978, pp. XXVII-XXVIII.

² Kant, Immanuel, Critica de la razón pura, p. 20.

³ Ibid., p. 56.

⁴ "Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori". Kant, I., Op. cit., p. 58.

⁵ Ibid., p. 58.

⁶ Ibid., p. 21.

⁷ Ibid., p. 267.

⁸ Ibid., pp. 267-268.

⁹ Ibid., p. 269.

¹⁰ Ibid., p. 273.

¹¹ Ibid., p. 272.

¹² Ibid., pp. 270-271.

¹³ Cassirer, Ernst, El problema del conocimiento, Tomo II, p.

394.

¹⁴ Kant, Immanuel, Op. cit., pp. 73-74.

¹⁵ Ibid., p. 25.

¹⁶ Ibid., p. 84.

¹⁷ Ibid., pp. 86-87.

¹⁸ Ibid., p. 87

¹⁹ Ibid., cf. p. 260.

²⁰ Ibid., p. 25.

²¹ Ibid., p. 296.

²² Ibid., pp. 73-74.

²³ Ibid., p. 74.

²⁴ Ibid., p. 77.

²⁵ Ibid., pp. 77-78.

- 26 Ibid., pp. 86-87.
27 Ibid., p. 83.
28 Ibid., p. 88.
29 Ibid., p. 88.
30 Ibid., p. 88.
31 Ibid., p. 89.
32 Ibid., p. 89.
33 Ibid., p. 84.
34 Ibid., p. 89.
35 Ibid., p. 90.
36 Ibid., p. 90.
37 Ibid., p. 90.
38 Ibid., p. 83.
39 Ibid., p. 87.
40 Copleston, F., Historia de la filosofía, p. 228.
41 Heidegger, M., Kant y el problema de la metafísica, p. 50.
42 Copleston, F., Op.cit., p. 65.
43 Ibid.
44 Kant, I., Op. cit., p. 267.
45 Copleston, F., Op.cit., p. 229. pero también Kant, I., Op. cit., pp. 66-67.
46 Copleston, F., Op. cit., p. 229.
47 Kant, I., Op. cit., p. 66.
48 Ibid., pp. 86-87.
49 Ibid., p. 123.
50 Ibid., cf. p. 33, Nota de Kant, y p. 92; también Punto II de las Observaciones a la estética trascendental.
51 Ibid., cf. p. 62, donde dice Kant de los objetos: "Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros".
52 Ibid., cf. p. 121.
53 Ibid., cf. p. 92.
54 Ibid., pp. 439-440.
55 Ibid., p. 66.
56 Simmel, G., citado por Cassirer, E., en El problema del conocimiento, Tomo II, pp. 695-695.
57 Kant, I., Op. cit., pp. 176-177.
58 Ibid., p. 25, Nota de Kant.
59 Ibid., pp. 65-66.
60 Ibid., p. 112.
61 Ibid., p. 135.
62 Ibid., cf. p. 105 y p. 126.
63 Ibid., cf. p. 92.
64 Ibid., cf. p. 93.
65 Ibid., p. 93.
66 Ibid., cf. p. 100.
67 Ibid.
68 Ibid., p. 105.
69 Ibid., p. 106.

- 70 Ibid., p. 142.
71 Ibid., p. 130.
72 Ibid., p. 135.
73 Ibid.
74 Ibid., p. 143.
75 Ibid., cf. p. 130.
76 Ibid., pp. 147-148.
77 Ibid., p. 148.
78 Ibid., p. 149.
79 Ibid., p. 124.
80 Ibid., p. 143.
81 Ibid., p. 162.
82 Ibid.
83 Ibid., p. 163.
84 Heidegger, M., Kant y el problema de la metafísica, p. 126.
85 Kant, I., Op. cit., pp. 147-148.
86 Heidegger, M., Op. cit., pp. 126-127.
87 Kant, I., Op. cit., p. 121.
88 Ibid., p. 126.
89 Ibid., p. 132.
90 Ibid., p. 133.
91 Ibid., p. 195.
92 Ibid., cf. p. 128.
93 Ibid., p. 270.
94 Ibid., p. 137.
95 Ibid., p. 77.
96 Ibid., p. 85.
97 Ibid., pp. 134-135.
98 Ibid., p. 135.
99 Ibid.
100 Ibid., p. 136.
101 Ibid., p. 137.
102 Ibid., p. 136.
103 Ibid., p. 137.
104 Ibid., p. 157.
105 Ibid., pp. 157-158.
106 Ibid., p. 147.
107 Ibid., p. 86.
108 Ibid., pp. 153-154.
109 Ibid., p. 88.
110 Ibid., p. 137.
111 Ibid., p. 137.

BIBLIOGRAFIA

Bacon, F. Novum Organon.

Berkeley, G. Commonplace Book.

Berkeley, G. Principios del entendimiento humano.

Cassirer, E. El problema del conocimiento, Tomos 1-4.

Copleston, F. Historia de la filosofía, Tomo 6.

D'Alembert, J. Elementos de filosofía.

Euler, L. Theoria motus.

Hegel, G.F. Fenomenología del espíritu.

Hegel, G.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas.

Heidegger, M. Kant y el problema de la metafísica.

Heidegger, M. La pregunta por la cosa.

Heidegger, M. El ser y el tiempo.

Hume, D. Tratado sobre la naturaleza humana.

Kant, I. Crítica de la razón pura.

Kant, I. Crítica de la razón práctica.

Kant, I. Prolegómenos a toda metafísica futura.

Leibniz, G. Nuevo ensayo.

Locke, J. Ensayo sobre el entendimiento humano.

Nicol, E. Los principios del conocimiento.

Strawson, P.F. Los límites del sentido.