

Frägt man denn also... erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transscendentaler, d.i. bloß dem reinen Verstande denkbarer, Grund derselben sein. Ist zweitens die Frage, ob dieses Wesen Substanz, von der größten Realität, nothwendig etc. sei: so antworte ich, daß diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d.i. auf die Sinnenwelt, angewandt werden. Außer diesem Felde sind sie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann.

Cuando alguien se pregunta pues... en primer lugar, si hay algo diferente del mundo que contenga el fundamento del orden del mundo y de su interconexión conforme a leyes universales, la respuesta es: sin duda. Pues el mundo es una suma de fenómenos; tiene que existir entonces algún fundamento trascendental del mismo, esto es, un fundamento pensable por el solo entendimiento puro. A quien pregunte, en segundo lugar, si este ente es una sustancia, de suma realidad, necesario, etc., respondo: que esta pregunta no tiene ningún significado. Pues todas las categorías con las que intento hacerme un concepto de un objeto tal tienen sólo un uso empírico, y carecen de sentido cuando no se las aplica a objetos de una experiencia posible, esto es, al mundo sensible. Fuera de este campo son meramente títulos para conceptos, que uno puede admitir, pero con los cuales no se puede entender nada.

(KIV, A 695s/B 723s)

I

La filosofía crítica de Kant se funda en la doctrina de la idealidad trascendental del espacio y el tiempo y en la deducción o justificación de la validez objetiva de las categorías. En la presentación de ambas Kant recurre al distingo entre la cosa en sí y el fenómeno, entre los entes tal y como existen por sí mismos, independientemente del ejercicio de nuestra facultad de conocer, y los entes del ejercicio de nuestra facultad de conocer, y los entes tal y como se muestran en el contexto de la experiencia construida en ese ejercicio. En efecto, la idealidad trascendental del espacio y el tiempo significa que estas formas universales de todos los objetos de la experiencia no pueden ser formas de entes que existan por sí mismos; condicionan a todos los fenómenos, mas no a las cosas en sí. A la luz de este resultado, la deducción de las categorías sólo puede efectuarse a su vez a costa de limitar el campo de aplicación de éstas justamente a los objetos espaciotemporales, negando su validez para las cosas en sí. Por eso he tenido que aludir más de una vez a este importante distingo, aunque hasta ahora he esquivado el grave problema que suscita. Ese problema salta a la vista. De acuerdo con la filosofía crítica no es posible conocer a priori ni a posteriori nada que no se refiera a los fenómenos. ¿Con qué derecho, entonces, se hace siquiera mención de la cosa en sí? Sería quizás lícito hablar de ella si se tratase sólo de un concepto problemático, invocado con un fin didáctico, como esa idea de una intuición intelectual que Kant aduce para ayudarnos a precisar la naturaleza y las limitaciones de nuestra humana intuición sensible, aunque admite que ni siquiera podemos concebir su posibilidad. Pero Kant es bastante más perentorio en sus afirmaciones sobre la cosa en sí.

Puede ser que se refiera a los fenómenos, pero no a la cosa en sí.

Según él, al considerar los objetos empíricos como fenómenos concedemos *eo ipso* que hay cosas en sí que les sirven de fundamento; la representación de estos entes, que están en la base de las apariencias sensibles no sólo es admisible, sino inevitable (Ak 4:315). Kant nos exige, pues, que pensemos la cosa en sí como base o fundamento (*Grund*), o causa (*Ursache*) de los fenómenos,¹ a pesar de que la relación causal es uno de esos conceptos puros del entendimiento o categorías que «no tienen la menor aplicación a algo que sea enteramente distinto del mundo sensible» (KrV, A 679/B 707).

Aun el intento más modesto de concebir positivamente la cosa en sí aparece como una empresa desahogada, si consideramos que unidad y pluralidad, realidad, sustancia y accidente, existencia e inexistencia, posible e imposible, se cuentan entre esas categorías que «aparte del uso en que hacen posible el conocimiento empírico de un objeto, no poseen ningún significado que determine objeto alguno» (KrV, A 677/B 705; énfasis mío). Kant mismo se encarga de recordárnoslo, y justamente a propósito del tema que nos ocupa. A veces el efecto es patético, como en el pasaje que adopté como epígrafe de esta Parte IV: tiene que haber un fundamento de los fenómenos, pensable (*denkbar*) por el solo entendimiento puro; sin embargo, la pregunta por las determinaciones con que el entendimiento ha de pensarlo *carece totalmente de significado* (KrV, A 696/B 724). Otras veces, el contraste es casi cómico: para limitar la sensibilidad, previniéndole que no pretenda alcanzar las cosas en sí, el entendimiento concibe «un objeto en sí, pero sólo como objeto trascendental, que es la *causa* del fenómeno (y, por lo tanto, no es fenómeno él mismo), y no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni

como sustancia, etc. (porque estos conceptos requieren siempre formas sensibles, en las cuales determinan un objeto)» (KrV, A 288/B 344; cursiva mía). ¿No es singular que Kant cierre la enumeración con un «etc.» justamente cuando llega al punto en que el orden habitual de las categorías requería que escribiera «ni como causa»? De haberlo escrito, sería flagrante la contradicción entre el atributo elegido dos líneas antes para presentar de un modo asible la función atribuida a la cosa en sí y las prohibiciones que resultan de la limitación crítica en el uso de la categorías.²

Especial resistencia debía suscitar la tesis, sugerida abiertamente por Kant en numerosos pasajes, según la cual la cosa en sí afecta la mente, determinando en ella la modificación que se manifiesta como la materia de los fenómenos.³ Para sostener esto habría que saber mucho más de la cosa en sí de lo que la *Crítica* permite. F. H. Jacobi escribió a este propósito su conocido epigrama: «Sin la presuposición de la cosa en sí no puedo entrar en el sistema [de Kant] y con esa presuposición no puedo quedarme en él».⁴ Salomon Maimon, agudo lector y crítico de Kant, propugna desde 1790 una filosofía trascendental sin cosa en sí. Esta expresión designa para él sólo la idea de un conocimiento integral de los fenómenos.⁵ En todo caso, es innecesario atribuir a una acción causal de las cosas en sí el origen de las representaciones sensibles. «Que nuestra facultad de conocer es *afectada* significa que alcanza conocimientos que no son determinados por ella con sus leyes a priori. Las cosas en sí no entran aquí en juego para nada» (Maimon 1794, p. 377).⁶ Poco más tarde, Jacob Sigismund Beck, discipulo entusiasta y expositor autorizado de Kant, presenta ideas semejantes como «el único punto de vista posible

Es necesario
le cose a...

para enjuiciar la filosofía crítica.⁷ El fundamento de la afección no puede atribuirse a otra cosa que el objeto fenoménico, construido por el entendimiento justamente como término de referencia de las apariencias sensibles; los pasajes en que Kant parece decir que la afección es provocada por las cosas en sí deben entenderse como concesiones al lector que aún no se ha liberado de sus hábitos intelectuales precríticos.⁸ La eliminación de la inconocible y aun inconcebible cosa en sí se impone en los grandes sistemas postkantianos de Fichte, Schelling y Hegel. Todavía el primero pretende ser más fiel al maestro que aquellos intérpretes que han echado a correr la especie de que la cosa en sí es la causa de las sensaciones.⁹ Schelling y Hegel, en cambio, ven en la doctrina de la cosa en sí uno de los grandes errores que hacen necesario superar la filosofía de Kant.¹⁰

Cuando el interés histórico y sistemático por el criticismo kantiano renació en el último tercio del siglo XIX, los intérpretes se dividieron en torno a la cuestión de la cosa en sí. Mientras unos tratan de reclutar a Kant para el idealismo, que entiende la estructura y el desarrollo de la vida del conocimiento sin apelar a otra cosa que sus elementos immanentes, otros lo afilian al realismo, que funda la posibilidad y el sentido de esa vida en la existencia de una realidad separada de ella. Los neokantianos de la escuela de Marburgo, Cohen, Natorp, Cassirer, destacados defensores de la interpretación idealista, procuran reducir la noción de la cosa en sí a un puro concepto metodológico, una función mental necesaria para la organización del conocimiento, pero exenta de todo significado que lo trascienda.¹¹ En cambio, para Alois Riehl (1908, 1:371s), «sólo bajo el supuesto de una existencia de las cosas en sí, independiente de

todo intuir y pensar subjetivos [...], hay propiamente un problema del conocimiento». La interpretación idealista ciertamente hace violencia a los textos, y se apoya sobre todo en argumentos sistemáticos: según ella, la posición realista es dogmática y contradice el espíritu y las conclusiones de la *Crítica*. También el realismo recurre a la argumentación sistemática: la afección por la cosa en sí —dicen unos— es un postulado sin el cual no puede edificarse la teoría kantiana del conocimiento; la existencia trascendente de la cosa en sí —sostienen otros— es la única explicación y garantía de la concordancia entre las experiencias de los diversos sujetos. Pero esta corriente interpretativa descansa sobre todo en los textos; después de su despliegue y análisis en la monografía de Adickes (1924), no puede negarse que Kant sostuvo en sus escritos críticos la existencia de una cosa en sí independiente de todas sus manifestaciones empíricas.¹²

A la filosofía le interesa menos fijar inequívocamente los dogmas de Kant sobre este asunto, u otro cualquiera, que verlos surgir y operar, con todas las ambigüedades que el contexto mismo suscita, en el curso del pensamiento que los genera y les confiere un sentido. En las páginas que siguen intentaré recuperar su movimiento. Será útil, como orientación preliminar, deslindar primero las diversas posiciones que es posible adoptar con respecto a la cosa en sí.

Para Kant la sensación es reveladora de existencia. La conciencia que percibe lleva en sí la garantía de que algo existe absolutamente. De otro modo, por lo demás, no tendría sentido el empleo del vocablo 'existir'; la existencia ilusoria o fantasmal sólo puede concebirse en contraste con una existencia efectiva manifiesta. Pero esto que existe y se revela a la conciencia sensible

bien podría consistir exclusivamente en el proceso de su revelación; entonces toda su realidad no sería otra cosa que el conjunto de sus manifestaciones fenoménicas actuales y posibles, su *ser* equivaldría a su *aparecer*. Kant reserva expresamente la posibilidad de esta alternativa cuando escribe que no se sabe si la cosa en sí, fundamento del fenómeno «se encuentra en nosotros, o también fuera de nosotros, si se eliminaría al suprimirse la sensibilidad, o si, eliminada ésta, subsistiría aún» (KrV, A 288/B 344s).¹³ Pero insiste reiteradamente en que no podemos asegurar que ello sea de veras así; y el sentido de la misma noción de cosa en sí reside según él en que limita las pretensiones de la sensibilidad a tener acceso a todo lo que existe (cf. KrV, A 254/B 310, A 256/B 312, A 288/B 344). El ser revelado en la sensación no se agota necesariamente en su aparecer; puede hasta ser una excepción entre otras formas de ser que ni siquiera se manifiestan en la experiencia. La interpretación realista de Kant consiste esencialmente en sostener que la existencia revelada en la sensación no se reduce enteramente a lo que el fenómeno exhibe o puede exhibir, y que la cosa en sí que éste presenta lo trasciende de manera irreducible. Kant se expresa sobre esta cuestión con bastante cautela. «Nuestra conciencia de toda existencia (ya sea conciencia inmediata, por percepción, o basada en inferencias que enlazan algo con la percepción) pertenece enteramente a la unidad de la experiencia; una existencia fuera de este campo no puede declararse absolutamente imposible, pero es una suposición que no podemos justificar con nada» (KrV, A 601/B 629). Pero no faltan textos, como el epígrafe de esta Parte IV, en los que abandona toda prudencia: «Cuando se pregunta [...] si existe algo distinto del mundo, que contenga el fun-

damento de su orden y conexión con arreglo a leyes universales, la respuesta es: *sin duda*» (KrV, A 695s/B 723s). Luego intentaré explicar las razones que motivan y hasta cierto punto justifican esta persistente ambigüedad.

Pero la interpretación realista no puede darse por contenta con la aceptación de la posibilidad, ni siquiera con la afirmación de la existencia efectiva de un fundamento trascendente de los fenómenos. Para distinguirse en forma prácticamente significativa del idealismo tiene que avanzar aún más en la determinación de la cosa en sí, prescindiendo de las restricciones impuestas por la filosofía crítica. El realismo postula que el fundamento suprasensible de los fenómenos del sentido interno es otro que el fundamento de los fenómenos del sentido externo, que la cosa en sí que se hace presente en mis deseos y temores no es la misma que se manifiesta en el fulgor de las estrellas. También sobre este punto Kant se expresa con cautela:

Aunque la extensión, la impenetrabilidad, la cohesión y el movimiento, en una palabra, todo lo que los sentidos externos pueden entregarnos, no sean pensamientos, sentimiento, inclinación ni decisión, en cuanto éstos nunca son objetos de intuición externa, ese algo que está en la base de los fenómenos externos y afecta nuestro sentido de modo que éste recibe las representaciones de espacio, materia, figura, etc., [ese algo, digo,] considerado como noumeno (o mejor, como objeto trascendental), podría sin embargo ser también a la vez el sujeto de los pensamientos.

(KrV, A 358)¹⁴

Pero también encontraremos pasajes donde sostiene precisamente lo contrario: «El alma y el sustrato, totalmente desconocido para nosotros, de los fenómenos

que llamamos cuerpos son entes enteramente distintos [*sind zwar ganz verschiedene Wesen*]» (Ak 8:249). Es claro que sólo esta última posición satisface la exigencia realista de que el objeto del conocimiento trascienda efectivamente al sujeto.

La inclinación natural del realismo lleva la determinación ilegítima de la cosa en sí aún más lejos. No le basta separar los sustratos suprasensibles de los fenómenos físicos y psíquicos, sino que aspiraría a recuperar en el mundo de las cosas en sí un ente distinto correspondiente a cada objeto discernible en el mundo fenoménico. Ésta es una pretensión que el filósofo crítico puede y debe rechazar sin titubeos: no sabe nada de las cosas en sí, excepto que no hay una para cada objeto fenoménico. Los cuerpos sensibles son infinitamente divisibles y se extienden indefinidamente por el espacio; si a cada uno de ellos correspondiese una cosa en sí, recaeríamos sin escapatoria posible en las antinomias. Pero esta posición ingenua puede reemplazarse por otra más refinada: aunque no haya una correspondencia biunívoca entre las cosas en sí y los objetos que discernimos en el espacio y en el tiempo, se puede pensar que cada uno de los caracteres que individualizan a éstos tienen su razón de ser en las cosas en sí. Riehl atribuye esta posición al propio Kant: »Para cada determinación espacial dada, tiene que haber, pues, según enseña Kant expresamente, "también un fundamento en el objeto, que en sí mismo es desconocido"» (Riehl 1908, I:479).¹⁵ Si Kant quiso decir en este pasaje lo que Riehl le atribuye, ha derogado de un plumada toda su enseñanza acerca de la limitación de nuestro conocimiento, contradiciendo de paso lo que aquí mismo dice. Pues la frase citada reitera que el objeto es desconocido en sí mismo; pero

si cada determinación fenoménica dada tiene, como tal, su fundamento en él, el conocimiento de esas determinaciones me proporcionará información sobre el objeto en sí: a las determinaciones del fenómeno (incluyendo sus relaciones internas y externas) corresponderá un sistema de propiedades y relaciones de la cosa en sí; si la correspondencia es precisa, como Riehl pretende, el conocimiento de aquéllas constituirá un saber satisfactorio sobre ésta, al menos tan adecuado como la ciencia a que aspira el realista precítico que toma los fenómenos por cosas en sí.

2

El distingo entre las cosas tal como son en sí mismas y como se nos aparecen en la experiencia se impone con toda naturalidad en cuanto se hace el descubrimiento de que las apariencias sensibles no son independientes de las circunstancias en que tiene lugar el proceso de observarlas. El borracho ve dos faroles donde »en sí« no hay más que uno. Para el observador que contempla la lluvia de espaldas al Sol las gotas de agua que cruzan una cierta franja semicircular exhiben el aspecto de un arco iris, aun cuando esas gotas »en sí« son iguales a cualesquiera otras —a las que vienen más arriba y aún no se ven coloreadas, a las que caen un poco más adelante y que presentarían inmediatamente ese aspecto si el observador retrocediera— y son, por cierto, idénticas a sí mismas, que no lucen así para quien las mira desde otro ángulo, ni lucirán así, cuando, una fracción de segundo más tarde, ya hayan transpuesto esa franja. El arco iris, como las imágenes en los espejos, y otros fenómenos

ópticos menos usuales llamaron mucho la atención a los filósofos del siglo XVII, y en la literatura filosófica de ese entonces entró en circulación la frase 'cosas en sí'.¹⁶ La física de la época acepta generalmente que los cuerpos que nos rodean poseen en sí mismos solamente propiedades mecánicas: tamaño, figura, impenetrabilidad; las demás cualidades que observamos en ellos —el color, el sonido, el olor, el sabor, la calidez o frialdad— surgirían en nuestra conciencia a raíz de la acción de esos cuerpos sobre el estado (mecánico) de nuestro sistema nervioso. Sólo las cualidades de la primera clase, cualidades primarias u objetivas, pertenecen a las cosas en sí; las otras, cualidades secundarias, subjetivas, pertenecerían a sus apariencias, carentes de realidad sustantiva y existentes sólo en el limbo de la conciencia individual.

La doctrina kantiana de las formas de la sensibilidad, publicada en el *De mundi*, radicalizó el distingo entre las cosas en sí y sus apariencias sensibles, con lo cual, tal vez sin quererlo, alteró profundamente su sentido. Según esa doctrina, espacio y tiempo son condiciones universales propias de nuestra sensibilidad, esto es, de la receptividad gracias a la cual conocemos las cosas en virtud de que éstas nos afectan. La espaciotemporalidad en los objetos de nuestro conocimiento sensible es pues un carácter que revisten en el contexto de nuestra experiencia, por obra de la ley peculiar que coordina las modificaciones de nuestra sensibilidad como presentaciones de cosas. Tal como son en sí mismos, esos objetos no son espaciales ni temporales, ni son accesibles a nuestro conocimiento empírico. El *De mundi* mantiene, sin embargo, abierta la posibilidad de que conozcamos las cosas en su existencia independiente por una vía distinta de la sensibilidad que ellas afectan; y hasta podría pensarse

que el propósito capital de ese escrito era emprender la limpieza de esta segunda vía de acceso a los objetos del conocimiento, para eliminar su contaminación con representaciones sensibles y establecer un saber definitivo e infalible sobre las cosas en sí. Este saber, que tendría que fundarse, al margen de todo aporte de la sensibilidad, mediante el «uso real» de nuestro entendimiento, sería necesariamente un saber a priori, independiente de las informaciones que la experiencia nos proporciona gracias a que las cosas nos afectan. El *De mundi* sugiere pues con toda claridad el esquema gnoseológico que los intérpretes realistas atribuyen a la *Crítica*: el sujeto y el objeto del conocimiento existen cada cual por sí mismo; el sujeto en sí conoce empíricamente la apariencia sensible, espaciotemporal, del objeto en sí, en virtud de que éste actúa sobre él y lo modifica; espacio y tiempo son las formas universales, propias de la receptividad del sujeto, en que se coordinan sus modificaciones. Pero el *De mundi* no excluye, sino más bien fomenta, un conocimiento intelectual a priori del sujeto y el objeto en sí y de la afección de aquél por éste. Sin este conocimiento, como es obvio, este esquema de las relaciones entre sujeto y objeto no podría fundamentarse y no pasaría de ser una fantasía arbitraria.¹⁷ La primera preocupación de Kant después de 1770 fue examinar y justificar la posibilidad del conocimiento intelectual a priori. Pues no es fácil entender cómo nuestros conceptos puros, surtidados independientemente de todo contacto con las cosas, pueden procurarnos un conocimiento adecuado de éstas. Kant plantea el problema en su carta a Marcus Herz del 21/2/1772. La respuesta está contenida en la deducción trascendental de las categorías, el meollo de la *Crítica de la razón pura* y el principal sostén de la filosofía crítica.

La deducción de las categorías descansa en una reforma de la noción de objeto. La validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, esto es, su aplicabilidad al objeto del conocimiento, sólo puede legitimarse, si el objeto es una construcción de nuestra espontaneidad intelectual con arreglo a esos conceptos puros, no una cosa preexistente de que la mente tiene noticia. Lo recibido —esto es, pasivamente acogido— por nuestra sensibilidad es sólo el material para construir el objeto; y este mismo material —esta multitud de datos sensoriales— sólo se hace consciente como tal insertado en el proceso constructivo que lo transmuta en presentaciones de objetos. Esta es la revolución copernicana efectuada por Kant en la metafísica, sin la cual el conocimiento a priori de las cosas existentes no tiene explicación ni justificación posible. Todo el «problema de la cosa en sí» puede en rigor reducirse a la pregunta: ¿Qué significado y valor posee este concepto, así como el distinguo entre cosa en sí y fenómeno, después de la reforma crítica de la noción de objeto? Se dirá que este modo de encarar el asunto prejuzga la solución en pro del idealismo. Pero la interpretación realista esgrime en vano los textos que dan fe de las creencias de Kant, si no es capaz de encarrilar la situación intelectual en que nos han puesto sus pensamientos.

»El objeto —define Kant— es aquello en cuyo concepto se *unifica* lo múltiple de una intuición dada« (KrV, B 127). Se lo conoce empíricamente al referir a él los datos sensibles; el concepto que preside su unificación y que permite reconocerlos como aspectos de ese objeto nos suministra una regla para aprehenderlos y reproducirlos como presentaciones del mismo. Pero el objeto así conocido, el objeto empírico, no es

una unidad preexistente, presentada aparte de los datos sensibles, que comparemos con éstos para cerciorarnos si efectivamente corresponden a ella o no. Sólo los datos nos dan el objeto; pero ellos no nos lo dan de suyo; lo entregan, lo hacen presente sólo en la síntesis que los refiere a él, que al enlazarlos bajo su concepto, lo construye. El objeto empírico es objeto fenoménico: conocerlo es constituirlo, sintetizarlo. La síntesis opera regida por los conceptos puros del entendimiento y categorías. Por esto, Kant las llama «conceptos fundamentales para pensarles objetos en general a los fenómenos [*Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken*]» (KrV, A III) y, por lo mismo, «representaciones de las cosas en general» (KrV, A 245). En efecto, sólo gracias a ellas es posible reconocer las apariencias sensibles como presentaciones de objetos. De este modo, las categorías son la fuente de nuestro conocimiento a priori de las cosas. La validez de tal conocimiento descansa en la función que las categorías desempeñan en la constitución de las cosas mismas, como tales. Esta misma justificación señala los límites de esa validez; no puede extenderse sino a las cosas constituidas conforme a las categorías: los objetos del conocimiento empírico, los objetos fenoménicos. Sin embargo, nada se opone a que pensemos con las categorías la pura noción de un objeto en general. Tomado por sí mismo, este objeto en general u objeto trascendental¹⁸ —como Kant también lo llama— no es más que una incógnita, una X; separado de lo múltiple de las apariencias sensibles, que es lo único que nos permite determinarlo, «no es nada para nosotros» (KrV, A 105). Combinado con ellas, o mejor dicho, combinándolas, es, en cambio, aquello que les proporcio-

na una referencia a un objeto, y las transmuta así en ingredientes del conocimiento. Como dice Kant, este concepto no puede contener ninguna intuición determinada, y, concierne, por lo tanto, solamente aquella unidad que tiene que encontrarse en lo múltiple de un conocimiento, en cuanto está referido a un objeto (KrV, A 109). Kant resume estos resultados en el siguiente pasaje de la primera edición de la *Crítica*:

Este objeto trascendental no se deja separar de los datos sensibles, pues entonces no resta nada mediante lo cual pensarlo. No es pues en sí mismo [*an sich selbst*] un objeto del conocimiento, sino sólo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, que puede determinarse con lo múltiple de ellos. Justamente por esto, las categorías no representan un objeto particular, dado exclusivamente al entendimiento, sino sirven únicamente para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general) con aquello que es dado en la sensibilidad, para así conocer empíricamente fenómenos bajo conceptos de objetos.

(KrV, A 250s)¹⁹

El concepto del objeto trascendental presenta una grave ambigüedad, lo que quizás indujo a Kant a su primer, en la segunda edición de la *Crítica*, los pasajes más importantes donde la primera lo nombraba.²⁰ Sin embargo, si la ambigüedad pertenece, como creo, a la cosa misma, no se logra eliminarla porque se la llame de otro modo. El concepto del objeto trascendental es una representación funcional que juega un papel importantísimo en la constitución de los únicos objetos propiamente tales, que podemos conocer. Es la repre-

sentación abstracta de un objeto indeterminado. Esta representación no puede provenir de los datos de los sentidos, pues éstos sólo nos hacen presente algo reconocible como objeto en virtud de que se los combina en una síntesis regulada por el concepto del objeto trascendental. Este es, por tanto, un concepto puro o a priori. Como tal, podemos contrastarlo con la representación empírica del objeto fenoménico, determinada por los datos sensoriales y condicionada por las formas de la sensibilidad. Podemos pensar que con dicho concepto puro concebimos un existente no sometido a estas condiciones ni determinable por esos datos; un existente que no podemos conocer, pero que está en la base del objeto fenoménico que conocemos. Entendido de este modo, el término 'objeto trascendental' no denota ya la función mental que preside la unificación de lo múltiple intuitivo —el «correlato de la unidad de la apercepción» (KrV, A 250)—, sino la existencia trascendente que, aun que revela su presencia en la sensación, se sustrae como tal a la síntesis espacio-temporal-categorial que, con la sensación construye el objeto fenoménico. 'Objeto trascendental' viene a ser entonces otro nombre para la cosa en sí; y en esta acepción justamente encontramos empleado el término en más de un pasaje de la *Crítica*.²¹ Un uso desconcertante, si atendemos a la diferencia y hasta oposición entre esta acepción y la otra; y natural y casi inevitable, sin embargo, pues sólo el concepto abstracto de un objeto en general, no determinado por los datos sensibles, puede servirnos para pensar la cosa en sí, no determinable por tales datos. En definitiva, claro está nos sirve para eso, pues el puro concepto del objeto trascendental es un concepto trunco o —como dice Kant— »vacio», que tiene que completarse con los da-

tos de la intuición, para pensar efectivamente en algo con él.²² La cosa en sí, relegada por la *Crítica* a la esfera de lo inconocible, oscila peligrosamente en el linde de lo impensable, pues la única representación de que podríamos valernos para pensarla no basta por sí sola para este fin.

Cabe siempre preguntarse por qué hay de insistir en concebirla; y hasta dan ganas de proponer que la misma idea (o Idea) de la cosa en sí es una ilusión trascendental, un espejismo de la *metaphysica generalis*, más pertinaz que los tres de la *metaphysica specialis*, que ni llegarían a surgir sin él. Pues, en efecto, no podemos pensar de ninguna manera la cosa en sí si no es tomando al objeto trascendental por una representación de un ente existente, esto es, ignorando su carácter de concepto funcional, al servicio de la constitución de los objetos empíricos, y entendiéndolo, a imagen y semejanza de éstos, como concepto de una realidad dada. El intento es falaz, pues no sabemos figurarnos cómo podría darse una realidad excepto en nuestra intuición sensible; mas no por ello es menos natural, ejemplo de una tendencia, ilustrada también por las tres «ilusiones trascendentales» de la metafísica especial, que nos inclina a confundir el principio con el resultado, el acto y sus funciones con el hecho y sus propiedades. Pero esta propuesta puede valer a lo sumo como una mera sugerencia, pues Kant sostiene y justifica, como veremos luego, la necesidad y la utilidad de concebir la cosa en sí, como sea.

3

Los profesionales de la filosofía, al igual que los de cualquier otra disciplina, prefieren asimilar las novedades surgidas en su campo a alguna de las ideas o doctrinas que ya les son familiares, antes que darse el trabajo de pensar lo nuevo en ellas, arriesgándose a perder un hábito empedernido o una convicción. En este respecto, la *Crítica* de Kant no fue una excepción. Como negaba la posibilidad de conocer las cosas independientemente de nuestra vida mental, pareció razonable vincularla con el idealismo problemático de Descartes; como afirmaba el carácter puramente fenoménico de los cuerpos como cuerpos, se creyó justo asimilarla al idealismo materialista del obispo Berkeley. Por lo demás Kant, que cuestionaba más radicalmente quizás que ninguno de sus predecesores la posibilidad de conocer y aun de concebir una realidad material independiente de la mente, llevaba más lejos también que todos ellos la exaltación de la certeza inconcusa de la conciencia de sí, que la deducción trascendental trata como piedra de toque y fuente de validez de todo el conocimiento a priori. La afiliación de su obra a la corriente subjetivista que, iniciada por Descartes, culmina en Berkeley y Hume, era corroborada además por aquellos textos, a que ya hemos hecho alusión, donde se califica a todos los fenómenos, también los espaciales, como modificaciones del sentido interno, o sea, como manifestaciones del ser propio del sujeto.²³

Es cierto que Kant ya en la primera edición de la *Crítica* desarrolla una extensa argumentación contra el idealismo cartesiano. Pero esta primera «refutación del idealismo», que en la segunda edición será reemplazada