



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**HACIA UNA POSIBLE DISPOSICIÓN METAFÍSICA DEL HOMBRE ANTE LA EXPERIENCIA:
EL NÓUMENO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE TODA REFERENCIA A OBJETOS.**

Tesina para optar al grado académico de Licenciado en Filosofía

CAMILA NARVÁEZ GONZÁLEZ

Profesor Guía: Sergio Rojas C.
Seminario de Grado: Naturaleza y Sujeto en la Filosofía Crítica de Kant

Santiago, Chile

2014

In memoriam

Doris Christie A.

Agradecimientos:

Mi más abierto reconocimiento va dirigido a la labor de quien, gracias a su dedicación y comprensión, logró dar auténtica orientación a este trabajo investigativo. Me refiero al docente guía de esta tesina, profesor Sergio Rojas, cuyo interés y confianza en mi trabajo hizo más llevadera e interesante esta peculiar tarea. Asimismo quiero agradecer enormemente a mis padres por su esfuerzo y pleno apoyo en la elección de este particular camino elegido, siendo ambos quienes me inspiraron a llevar a cabo la búsqueda de la autenticidad más propia mediante el pensamiento crítico. De la misma forma, quiero agradecer a Héctor Ramírez por su indeleble amistad, a partir de la cual surge un constante apoyo, diálogo y retroalimentación, vitales tanto para este proceso de investigación como para este llamado a salirnos de lo habitual que llamamos reflexión. De manera especial, quisiera agradecer también a quien desde mis primeros años universitarios inspiró y alentó mi acercamiento a la reflexión filosófica, e incluso estuvo atento al inicio de este proceso; mis más sinceros agradecimientos al profesor Juan Manuel Garrido, cuya vocación por cultivar nuestro saber marcó grandes huellas en mi formación tanto humana como académica. En fin, a Catalina, Gabriel y Natalia, todos quienes de diversas formas con su preocupación e interés aportaron con cariño en este camino que está lejos de terminar.

TABLA DE CONTENIDOS

Resumen	3
Parte I: Introducción	4
Parte II: Apertura de la distinción entre nómeno y fenómeno	9
A. Teoría del Conocimiento	12
1.1 El Giro Copernicano	14
1.2 Tipos de conocimientos	17
1.3 Apercepción trascendental	19
1.4 Estructura del conocimiento	21
B. Orientación del Proyecto Crítico	24
Parte II: El nómeno como fundamento de la posibilidad de la referencia a objetos.	
1.1 El rendimiento problemático de la <i>cosa en sí</i>	28
1.2 Necesidad de <i>exceder</i> la experiencia	31
1.3 Distinción entre fenómeno y nómeno	35
1.4 La tarea de definir <i>lo noumenal</i>	38
1.5 Objeto trascendental como noción polémica	41
1.6 La posibilidad de referir objetos	46
Parte III: Conclusión	51
Bibliografía	61

Resumen:

La mayoría de las veces que se estudia la *Crítica de la Razón Pura*, las lecturas entabladas se entrampan en la complejidad de momentos como la “Estética Trascendental” o en la intrincada “Deducción Trascendental de las Categorías”, lo que pareciera dejar de lado la importancia del camino que Kant está tomando a lo largo del desarrollo de tal obra. Por ello mismo, se ha llegado muchas veces a la opinión general de la poca consistencia de la visión que el filósofo de Königsberg tenga acerca de asuntos más bien relativos a la aplicación de su teoría del conocimiento a temas de corte metafísico. Por lo mismo, este trabajo recoge una de las punzantes críticas que se han imputado a la filosofía crítica, por la cual se la culpa de amputar todo ámbito de la experiencia al encerrar sus postulados en meras abstracciones. Esto, con el fin de ampliar el punto de vista respecto al cual se pueda hacer una revisión más aclaratoria de lo que significa el nómeno, en tanto que fundamento de todo aquello cuanto la razón humana sólo puede pensar, pero no conocer. Es decir, abriremos aquí una noción de nómeno que nos permita comprenderlo como fuente de referencia sobre la cual se podría inspirar toda inclinación metafísica en el sujeto. Será capital, en este sentido, preguntarse por las condiciones de posibilidad de nuestras inevitables aspiraciones metafísicas, lo cual nos exige, quizás, revisar la *Crítica de la Razón Pura* de maneras poco usuales y, más bien, lejanas a la tradición.

Parte I: Introducción

Mi error, no obstante, debía ser el camino de una verdad: pues únicamente cuando me equivoco salgo de lo que conozco y entiendo. Si la «verdad» fuese aquello que puedo entender, terminaría siendo tan sólo una verdad pequeña, de mi tamaño. La verdad tiene que estar exactamente en lo que jamás podré comprender.

Clarice Lispector, “La Pasión según G.H.”. p. 97.

Nos hemos propuesto en este trabajo la tarea de desarrollar una lectura desprejuiciada de ciertas claves que la filosofía crítica kantiana establece acerca de todo aquel conocimiento que pretende salirse de los límites de la experiencia posible. Por lo pronto, se tratará aquí de un trabajo de análisis e interpretación, más que de proposición y justificación de nuevas hipótesis que nos lleven más allá de la doctrina kantiana. Tal método permitirá acotar un tratamiento mucho más sencillo del objetivo de este trabajo, asumiendo como primer paso el tomar en cuenta una de las críticas más recurrentes que se ha planteado acerca de la perspectiva que asume Kant respecto a la metafísica.

Hemos de intentar despejar aquí, de esta manera, la recurrente opinión de que el sistema crítico kantiano en torno a la metafísica “desatiende por completo el restante conocimiento intuitivo en que se nos presenta el mundo y se atiende únicamente al pensamiento abstracto”¹. Acorde a este planteamiento, se podría pensar precipitadamente que Kant separaría ambos tipos de conocimiento en cuestión, para enfocarse sólo en una visión de la metafísica inspirada exclusivamente en las formas vacías de la razón. Eusebi Colomer, bajo ánimos parecidos en sus comentarios a Kant se pregunta: “¿no habrá también experiencias auténticamente metafísicas, o al menos, no habrá en toda la experiencia una dimensión metafísica, a la que es posible acceder por análisis o reflexión?”². Ante esto, se pueden tomar ciertas evidencias dentro del proyecto crítico para desandar el camino recorrido por tal perspectiva, justamente para interpretar este sistema de la manera contraria: que es la razón la que trasciende las estructuras de conocimiento, no hacia un espacio abstracto y yermo, sino que por el contrario, ya que lo trascendido sería precisamente la experiencia misma.

¹ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. p. 536.

² Colomer, Eusebi. “El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger”. Editorial Herder. Barcelona, 2001. p. 188.

Ahora bien, la idea de considerar que Kant ha amputado completamente el terreno de la experiencia respecto al quehacer metafísico, dejando a este último completamente árido —tal como aquella crítica reza— no puede sino invitarnos a considerar cuestionar los fundamentos sobre los que se basa tal opinión. Para ello, se ha de buscar leer en la *Crítica de la Razón Pura* aquellos puntos de inflexión en los que Kant deja pasar ciertos puentes que nos permitirían una consideración de la orgánica de su pensamiento. El objetivo de esta actividad es el de encontrar en Kant la posibilidad de dar con una lectura que haga justicia al tipo de problemas que intenta resolver, más que recalcar la supuesta poca flexibilidad de las estructuras con las que construiría su sistema. Centrarnos en este enfoque, con el objetivo de establecer una lectura más acuciosa del problema que atañe la relación entre conocimiento sensible y racional, nos da la posibilidad de una nueva perspectiva en que pueda integrarse un punto de inflexión entre ambos tipos de saber.

Uno de estos puntos clave, donde vemos expresado con más elocuencia el problema que genera la posibilidad de establecer un puente entre experiencia y trascendencia, lo encontramos en el Capítulo III de la analítica de los principios, bajo el título “*El fundamento de la distinción de*

todos los fenómenos en general en Fenómenos y Númenos”. Estudiar este capítulo, como principal foco de observación, permitiría aclarar hasta qué punto se puede acusar a Kant de castrar toda posibilidad de relacionar el ámbito de la experiencia con las aspiraciones metafísicas que la razón mantiene. Esta lectura, considerando la ya conocida negativa kantiana a la posibilidad de una experiencia de lo inaprehensible, tendrá que apostar por una nueva perspectiva. El objetivo tendrá que centrarse en la tarea de preguntarse ¿en qué sentido la metafísica como disposición es condición de la experiencia? En lo sucesivo, veremos cómo este cambio de enfoque se explica a partir del hecho de poner atención a las precisiones y alcances que el capítulo ya mencionado nos permite inferir. Este enfoque, como se podrá apreciar, trabajará sobre la suposición de que podemos llegar a responder aquella pregunta, asumiendo como posible la opción de dejar de preguntarse por una experiencia de lo inaprehensible, asumiendo más bien el preguntarse cuánto la experiencia efectiva depende de lo inaprehensible.

Ahora bien, el proyecto crítico kantiano podría plantearse como un sistema filosófico que permite enfrentar con precisión este problema, dándonos a conocer los elementos principales que constituyen el conocimiento humano. Desde las primeras líneas de la *Crítica de la razón*

pura, Kant propone que la razón se encuentra en la peculiar situación de hallarse a sí misma asediada por cuestiones que van más allá de los límites dentro de los cuales experimentamos el mundo. La *Crítica* da cuenta de que “la perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas”³. De esta manera Kant llegará a entablar el escenario de la crítica ante la necesidad de decidir la posibilidad, fuentes, extensión y límites del conocimiento metafísico. Así, el filósofo se planteará el cuestionamiento de cuánto se podría conseguir con la razón, si a ésta se le priva de todo aquello que proviene de la experiencia sensible. Si bien tal es su objetivo general, para alcanzarlo Kant constituirá su crítica pensando en develar la naturaleza misma del conocimiento, desde los elementos primigenios de la sensibilidad hasta sus construcciones abstractas más elevadas.

³ Kant, I. “Crítica de la Razón Pura” Editorial Taurus. Trad. Pedro Ribas. México D.F., 2006. página A VIII.

Parte II: Apertura de la distinción entre nómeno y fenómeno

Al comenzar el Capítulo III de la analítica de los principios, titulado *El Fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nómenos*, Kant decide detener por un momento el avance de la investigación para echar un vistazo sobre lo que se ha logrado alcanzar. Llegado a este momento, comienza a describir un punto clave de la investigación considerándolo como un lugar límite entre el conocimiento seguro del entendimiento puro y todo cuanto deseamos saber más allá de él. Este no es otro que el “territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión”⁴. Podríamos concebir aquí un océano de espectros casi fantasmagóricos, cuyas mareas, como veremos, el hombre no es capaz de abandonar ni apaciguar. Este es el escenario para el que todo lo que va de la Crítica se ha estado preparando, cuestión ya anticipada por el prólogo a la primera edición: la zona en que el proyecto crítico se enfrenta a esta

⁴ Kant, I. “Crítica de la Razón Pura” Editorial Taurus. Trad. Pedro Ribas. México D.F., 2006. Páginas B 294–295, A 236. En lo sucesivo, el texto sólo será citado bajo la sigla C.R.P, indicando luego el número de página correspondiente al original diferenciados entre cuadernos A y B.

destinación peculiar por la cual la razón humana es “acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”⁵. Siguiendo la imagen utilizada por el propio autor, veamos este punto de inflexión como bajo la figura de una playa: nos estamos alejando de tierra firme, para comenzar a observar la aventura recurrente de la razón humana por los devenires de este océano tan atrayente como veleidoso inherente al quehacer metafísico. Este punto inflexivo obliga a pensar las condiciones que llevan a la posibilidad de embarcarse en esta “aventura”, por lo que nos preguntamos entonces qué hace que la razón humana abandone sin más todo conocimiento seguro para ir a la búsqueda de los llamativos espejismos que ostenta este océano, ofreciéndonos nuevas tierras por descubrir. Y es que ya lo adelantaba el autor en el prólogo citado: es la propia estructura de la razón humana la que nos hace ir en dirección de las quimeras que terminan por coronar tal sistema. Es decir, la razón siguiendo su propia estructura avanza inadvertidamente hacia aquellos objetos cuya posibilidad no puede justificar de manera alguna.

⁵ C.R.P. A VII.

Es aquí, entonces, donde antes de abandonar el territorio del entendimiento puro Kant se propone indagar “si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos”⁶. Ahora bien, para responder a esta interrogante tenemos tanto lo que posee el entendimiento como las aspiraciones de la razón: por un lado tenemos la unidad sintética de la experiencia posible y, por otro, la ampliación de este conocimiento planteada por las ideas de la razón. Ambos elementos son correspondientes a la ambigüedad que caracteriza al conocimiento humano, por el que se considera al sujeto como conocedor de la legislación de dos mundos diversos entre sí: tanto del mundo sensible, como del mundo inteligible. Por un lado, el hombre es constreñido por las leyes de la necesidad que rigen a la naturaleza, pero por otro, posee una dignidad propia y libre al estar en posesión de asuntos que no son dados a la experiencia pero que rigen su actuar en el mundo. Ahora bien, el conocimiento humano constantemente abandona el mundo de la experiencia para elevarse por sobre sus condiciones, puesto que ella no ofrece un conocimiento que permita saciar su expectativa de un saber necesario y universal. Veamos

⁶ C.R.P. A 236.

primero de qué se trata esta unidad que constituye aquello que hemos denominado “saber seguro”, para luego señalar cuál es su relación con lo inaprehensible.

A. Teoría del conocimiento

Si bien es cierto, Kant se plantea la tarea de dar la clave para resolver la mayor parte de los problemas que aquejan a la metafísica, éste intento no ostentará mayores pretensiones que la de generar una determinada teoría del conocimiento. Precisamente lo que interesa a Kant es definir cómo es posible el conocimiento, por lo que, todo aquello que no puede ser respondido desde el conocimiento mismo, queda fuera de sus ambiciones filosóficas, ya que sus “pretensiones son incomparablemente más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario en el que pretenda demostrar, pongamos por caso, la simplicidad del alma o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*”⁷. Kant mismo afirma más adelante: “En efecto, este autor se compromete a extender el conocimiento

⁷C.R.P. A XIV

humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que desborda por completo mi capacidad, lo confieso humildemente. En lugar de ello, me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí mismo ambas cosas”⁸. Comprendemos de esta forma cómo Kant sólo analizará los actos de la razón con respecto al conocer en general y a la posibilidad del conocer metafísico en particular, por lo que no llegará a concebir si aquellos objetos que conoce existen o no fuera de las condiciones del mismo. De esta manera, la *Crítica* no podría responder algo acerca de, por ejemplo, el origen mismo de aquello que nos es dado, puesto que dilucidar aquello excede las posibilidades del conocimiento mismo. Al ser limitado mi conocimiento, sólo puedo encontrar en mí mismo el hecho de que lo sensible me es dado, no por qué me es dado.

Por todo lo anterior, podemos comprender como fundamental el apelativo de “trascendental” que encierra el proyecto crítico. Aunque se trata de un concepto relativo a la metafísica tradicional –usado para referir las condiciones universales que determinan al ente como ente– en Kant cobra ribetes completamente nuevos. La innovación que impone la filosofía

⁸ *Ibíd.*

crítica a la noción de trascendental, es que ahora no se tratará de elementos fuera del sujeto, sino que será un concepto que designará a las estructuras que hacen posible *a priori* nuestro modo de conocer objetos, en tanto que somos sujetos cognoscentes. En resumidas cuentas, el conocimiento trascendental es la clave que nos permite abrir una comprensión de la crítica de la razón pura y que podemos entender *grosso modo* como un conocimiento respecto del conocimiento mismo, sin el cual no podríamos acceder a las estructuras que hacen posible el carácter universal y necesario de toda cognición. De esta manera y a partir de este concepto, Kant establece un paralelo respecto de la metafísica tradicional al fundamentar todo su proyecto crítico a partir de la disciplina trascendental, apartándola de una búsqueda por lo “trascendente”.

1.1 El Giro Copernicano

Hasta el empirismo del siglo XVII, nuestro conocer es determinado por algo externo al conocimiento mismo, por la naturaleza, a la que todo conocer ha de adaptarse. De la misma forma, toda la filosofía anterior se

dio bajo un esquema similar, en que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Mas, toda aquella filosofía se encontraba en el descrédito rotundo, básicamente por suponer la posibilidad de dar un conocimiento a priori de estos objetos, rigiéndonos por la naturaleza de ellos, antes de que nos sean dados. Una pretensión así, no podía sino llevar al descrédito a una filosofía basada en supuestos tales. Hemos de comprender que para Kant el asunto será tomado de un modo completamente nuevo, ya que conocer no puede ser un simple reflejo en la mente de lo que nos viene desde fuera, sea que los objetos del mundo fueran verdaderos o no. Ahora bien, si la intuición de los objetos tuviera que regirse por la naturaleza propia de éstos, un conocimiento a priori de la experiencia resultaría imposible. Sin embargo, Kant invierte esta situación planteando que “Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad”⁹ y es precisamente éste el gran avance que realiza Kant, la llamada *Revolución copernicana*. Así me es posible obtener un conocimiento a priori respecto de la experiencia, ya que debo suponer en mí una forma por la que percibo los objetos, antes de que estos me sean

⁹ C.R.P. B XVII

dados. Esta forma, la determinan ciertas reglas a priori a las que se deben conformar todos los objetos para ser cognoscibles. Por lo tanto, ante la imposibilidad de conocer las propiedades a priori de los objetos, Kant responde que es posible sólo si se piensa de esta manera: suponiendo que “la experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*”¹⁰. Concebimos de antemano en nosotros mismos tales propiedades con las que, en este sentido, hacemos cognoscibles los objetos. Es decir, el giro estaría precisamente en la actividad: es el sujeto el que hace posible el conocimiento de los objetos, no se rige por ellos.

Ahora bien, a pesar de que el filósofo de Königsberg afirma que el conocimiento comienza con la experiencia, el gran giro será que si bien se pone en marcha con ella, no todo conocimiento proviene de ella. Conocer ya no será simplemente un reflejar, sino que se tratará más bien de la construcción de las condiciones que hagan posible que un objeto sea objeto de conocimiento. Kant determina al respecto: “aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la

¹⁰ C.R.P. B XVIII.

experiencia”¹¹, de manera tal que la experiencia sensible llega a nuestro entendimiento como materia bruta para luego ser informada. Por eso mismo, en un orden secuencial es correcto decir que el entendimiento se pone en marcha con lo sensible. Así, para Kant, “la experiencia es, sin duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles”¹². Sin embargo, este conocimiento “bruto” no nos dice qué es lo que existe, es un conocimiento sin universalidad ni necesidad. De esta manera, explica el filósofo “Aunque ésta [la experiencia] nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma”¹³. La razón ante esto, es motivada a buscar ese conocimiento necesario y universal, ya que no se conforma con lo que simplemente le es dado. Por lo tanto, el conocimiento constará de dos condiciones: una forma o estructura de la razón, que no se origina con la experiencia, y una materia a la cual esta estructura informa, es decir, las impresiones.

1.2 Tipos de conocimiento

¹¹C.R.P. B1

¹²C.R.P. A1.

¹³C.R.P. A1.

Resulta necesario familiarizarnos con las distinciones entre tipos de conocimientos que realiza Kant, para luego describir la estructura del mismo. Así, la primera distinción que realiza se refiere al contenido del conocimiento, entre conocimiento puro y conocimiento empírico. Por una parte, el conocimiento puro es aquel que es abstraído de todo dato de la experiencia, por lo que es absolutamente independiente de todo lo empírico. Mientras que, por otra parte, el conocimiento empírico, como es aquel que proviene de los sentidos, es perceptible bajo condiciones espacio-temporales, es decir, por la intuición.

Otra distinción kantiana para el conocimiento es aquella que se refiere a una cuestión temporal, ya que refiere al momento en que ocurre la experiencia, tal es la distinción entre *conocimiento a priori* y *conocimiento a posteriori*. A este respecto el autor explica: “entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de ésta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible *a posteriori*, es decir, mediante la experiencia”¹⁴. Es decir, lo que llamaremos conocimiento *a priori* es aquel conocimiento previo a todo contacto con los

¹⁴ CRP. B 3.

sentidos, es decir, el que antecede a toda percepción dada a la experiencia. Mientras que, por el contrario, el conocimiento a posteriori es aquel conocimiento que se produce una vez ocurrida la experiencia, es decir, es un conocimiento que se pone en marcha con lo empírico. Ahora bien, cabe señalar que sólo a priori es posible obtener necesidad y universalidad en nuestro conocimiento, ya que tales juicios son condiciones de posibilidad de la experiencia misma, al ser gracias a ellos que la experiencia alcance su objetivación.

1.3 Apercepción Trascendental

Se entiende, entonces, que la razón posee para Kant una estructura que es independiente de la experiencia. A este respecto, el filósofo afirma: “la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. (...) sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”¹⁵. Es decir que sólo se puede conocer lo que la razón antepone al conocimiento de los objetos, precisamente para aprehenderlos. Pero ¿qué es

¹⁵CRP. B XVII – XVIII.

lo que se anticipa? Pues, lo que se anticipa es justamente la estructura cognitiva de nuestras facultades.

Ahora bien, gracias a este giro copernicano, del que hablábamos, ya encontramos en el sujeto conocimientos a priori, universales y necesarios, en las propias formas del conocimiento. Así, Kant sostiene un cierto sesgo que podría pensarse como idealista, debido a que para él lo determinante en el conocimiento es el sujeto, no el objeto. Sin embargo, el pensador no intenta sostener que la existencia de las cosas fuera de nosotros sea indemostrable, sino que efectivamente tenemos experiencia de las cosas externas, de lo contrario, nuestra propia experiencia interna sería indemostrable. De esta manera, según Kant “La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí”¹⁶. Si puedo descubrir mi propia arquitectura cognoscitiva, por ejemplo, percibiendo la determinación temporal en mi propia conciencia, aquello sólo es posible gracias a una cosa fuera de mí. No podría serlo gracias a una mera abstracción, ya que ésta sin una materia sensible estaría simplemente constituida del vacío de

¹⁶ Texto en cursiva en el original. CRP. B 275.

las formas puras. Es gracias a la existencia de cosas fuera de mí que es posible la determinación temporal, por ejemplo.

Al ser la experiencia resultante de las operaciones de los principios puros de la razón ella será dada en un primer momento como un diverso sensible o una multiplicidad de impresiones particulares que, luego de tales operaciones, pasará a formar parte de una experiencia sistematizada. Así, todo el trabajo de la sensibilidad y de la imaginación adquirirá sentido gracias a lo que Kant llamará *unidad de apercepción trascendental*, es decir, una unidad donde se organiza, sintetiza y articula aquella multiplicidad de experiencias aprehendidas. De esta forma, según Kant “No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré *apercepción trascendental*”¹⁷. En consecuencia, el rol de la apercepción trascendental es generar una síntesis de la experiencia a partir de la propia arquitectura cognoscitiva del sujeto. Tal estructura es lo que Kant ha llamado *estructura de las facultades*.

¹⁷CRP. A 107.

1.4 Estructura del conocimiento

Primero, tenemos las formas *a priori* de la sensibilidad o intuiciones puras: espacio y tiempo, sin las cuales, como hemos visto, no es posible percepción alguna de no suponerlas ya presentes en nuestra cognición. La sensibilidad nos da acceso a la referencia más inmediata que tenemos sobre el objeto, es decir, nos da acceso a lo que nos es dado por medio de la afección que provocan los objetos externos en nuestra mente. Esta es la capacidad de recibir representaciones.

Sin embargo, estas intuiciones sensibles nos son ciegas sin un cierto orden que nos permita hacerla parte de una misma experiencia. Es por eso que, por su parte, la imaginación juega un rol fundamental ya que sintetiza la materia bruta de los sentidos con los conceptos del entendimiento a partir de imágenes y esquemas. Pero aquella sólo tiene sentido como puente hacia la facultad del entendimiento, ya que para que ese cúmulo de impresiones sensibles sean sintetizadas para la constitución de un objeto con una impronta universal y necesaria, ha de ser determinado por un concepto. Es preciso, por lo pronto, que el objeto intuido sea también pensado por los conceptos y categorías del entendimiento, a partir de los cuales se hace

necesario que aquello que estamos percibiendo sea de esta forma y no de otra, ya que “En el concepto lo particular de la intuición es englobado en lo universal y de este modo hecho inteligible”¹⁸. De no actuar la facultad del entendimiento todo se nos haría irrepresentable.

Finalmente tenemos que “Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón. No hay en nosotros nada superior a ésta para elaborar la materia de la intuición y someterla a la suprema unidad del pensar”¹⁹. De esta manera, la razón será poseedora de las ideas, que a diferencia de las facultades anteriores, no poseen representaciones mentales determinadas en la experiencia, ya que no son dadas a la intuición, sino que sólo son pensables. Éstas son tres: alma, mundo y Dios, de tal manera que “la primera de ellas incluirá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento general”²⁰. Se trata, pues, de la facultad a partir de la cual el psiquismo del sujeto incursiona más allá de los límites del conocimiento finito, buscando

¹⁸ Colomer, E. *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*. p. 80.

¹⁹ CRP. B 355 – A 299.

²⁰ CRP. A 334.

avanzar hacia la mayor unidad posible de los objetos que la experiencia nos muestra. De esta manera, genera estos grandes colosos especulativos, para enfrentarse a lo que experimenta, intentando ver en ello la realización de un cierto orden coherente.

B. Orientación del proyecto crítico.

La tarea de la *Crítica de la Razón Pura* es definir cómo es posible la metafísica en tanto que ciencia. Asimilar esta tarea supone entender, primero, que la ciencia necesita de un conocimiento evidentemente a priori, ya que no puede ser sólo particular y contingente, sino universal y necesario. Luego, hemos de comprender que la metafísica es la teoría total de la realidad y que, por lo mismo, se dedica en gran parte a aquellos conocimientos que abandonan el campo de toda experiencia posible, donde no existe nada que pueda asegurar una garantía de rectificación posible. Estas inevitables inclinaciones de la razón son circunscritas al ámbito de tres ideas determinadas por Kant a las que la metafísica intentará responder de una u otra forma: la idea de Dios, la de mundo y la de inmortalidad. Es

allí donde la razón vuelve sobre sus propios conceptos, encontrándose a sí misma produciendo conocimiento a priori, necesario y universal desde el entendimiento, con el que podría comenzar a construir ampliamente. Así, conforme consigo misma, sigue avanzando inadvertidamente e introduce afirmaciones distintas a las que ya se encontraban en sus conceptos dados, haciéndolo todo absolutamente a priori, sin percatarnos de cómo logra hacer esto.

Ahora bien, según Kant la metafísica es un “conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (...), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia”²¹. La razón no ha sido capaz de llevar a cabo su cometido metafísico de manera confiada y acorde a sus propias necesidades, por encontrarse entrampada en engorrosas discusiones y polémicas. A pesar de esto, el filósofo no desestima que, al no haber figurado antes como ciencia, la metafísica no pueda serlo en absoluto. Todo lo contrario, ya que el autor mismo se impone la fundamental tarea de analizar los cimientos de la

²¹CRP. B XIV.

metafísica, al sernos dada como una disposición natural primordial para el hombre. No se puede desestimar simplemente la metafísica siendo que la razón humana no puede sino avanzar hacia lo trascendente, ya que se encuentra acosada por aquellos asuntos debido a la naturaleza y estructura misma del conocimiento.

Hemos de tener presente en este punto que para Kant existen dos órdenes de asuntos que necesariamente se plantean a nuestra razón. Por una parte, tenemos lo que ha llamado *mundo fenomenal* el que refiere a todo cuanto es perceptible espacio-temporalmente y, por otra parte, tenemos las cosas en sí, aquello que sólo podemos pensar pero no experimentar sensiblemente. El orden espacio-temporal comprende todo aquello que es condicionado, es decir, aquello que nos es conocido por medio de nuestra estructura cognitiva. Pero que, no obstante, presenta en sí mismo algo que se nos manifiesta incondicionado que nos es exigido por la razón, pero que no es posible conocer propiamente. Lo incondicionado no puede encontrarse inmediatamente en las cosas en cuanto las experimentemos, puesto que ello implica el que les apliquemos nuestras estructuras cognitivas. Precisamente, la experiencia de algo significa conocerlo empíricamente, y “el *conocimiento* de un objeto implica el poder

demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón”²². De esta forma, sólo podemos tener real conocimiento tanto de lo que experimentamos con los sentidos, como de nuestras propias formas a priori de la consciencia.

Aquello que Kant llama *Cosa en sí* se encuentra en las cosas en cuanto no las conocemos, ya que implica una independencia de las estructuras cognoscitivas del sujeto. A este respecto, ya vimos qué significa “conocer”, pero “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 corresponda o no un objeto”²³. Ahora bien, no podemos conocer una *cosa en sí misma considerada*, pero, sí nos queda la posibilidad abierta de, cuando menos, pensarla. En consecuencia, Kant no niega o afirma la existencia de un orden trascendente, sino que lo único que niega es que la razón humana pueda llegar a acceder completamente a tal dimensión que sólo se nos da como pensable, pero jamás como propiamente dada a la experiencia.

²² Perteneciente a la nota “K” hecha por Kant en la CRP. en B XXVII.

²³ Nota “K”. CRP. B XXVII.

Parte II: El n6umeno como fundamento de la posibilidad de la referencia a objetos.

1.1 El rendimiento problemático de la *cosa en sí*

Hasta ahora, tenemos que el conocimiento consta de dos condiciones: una forma o estructura de la razón, que no se origina con la experiencia, y un material al cual esta estructura informa, es decir, las intuiciones. Aquella forma del pensar es constituida por las categorías y conceptos del entendimiento, las cuales sólo son aplicables legítimamente al diverso sensible dado a la intuición. Así, Kant establece que existen dos usos posibles para esta forma del pensar, uno válido y el otro ilegítimo aunque necesario. El primero es llamado uso empírico del concepto, que “consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una experiencia posible”²⁴, ya que si posee tanto la forma lógica como un objeto al que se

²⁴ CRP. B 298 – A 239.

refiera el concepto, cumple con un sentido y un objetivo necesarios para constituir un conocimiento de objetos.

A pesar de que la estructura del conocimiento sea posible a priori, y por ende pueda darse una cierta actividad mediante las meras formas lógicas del concepto, éstas se encuentran configuradas sólo para datos eventuales de una experiencia posible, cuya validez objetiva es dada únicamente a la intuición. Ahora bien, esta actividad de las meras formas del pensar sin referirla a objetos, considera el segundo uso de los conceptos, es decir, el uso trascendental que “consiste en referirlo a cosas *en general y en sí mismas*”²⁵. Este uso trascendental de los conceptos constituye, en este sentido, una actividad ilusoria a la que la razón humana se somete al verse empoderada debido al proceso de producción de sus propios conceptos.

Kant es enfático al señalar que es absolutamente necesaria la utilización de los conceptos del entendimiento de acuerdo a las intuiciones, ya que el mero uso trascendental resulta inválido por sí sólo. “El concepto aislado” afirma el autor, “tiene que ser, pues, *convertido en sensible*, es

²⁵ CRP. B 298.

decir, ha de serle presentado en la intuición el objeto correspondiente, ya que de faltar ese requisito, el concepto quedaría privado de *sentido* (según se dice), esto es, privado de significación”²⁶. Así, es el hecho de que el concepto esté referido a objetos, aquello que le otorga su contenido y sentido. Esto debido a que las categorías necesitan tanto el concepto puro del entendimiento como los esquemas, que determinan su aplicación a la sensibilidad en general. Sin esto, los conceptos no constituyen un conocimiento de objeto que permita particularizarlo y distinguirlo de otro, sino que sólo representaciones de cosas en general.

Ahora bien, pensemos en el énfasis puesto por el filósofo en acentuar esta necesaria “sensibilización” de los conceptos, ya que de ello depende el que las estructuras a priori no se conviertan en áridas herramientas de un saber inerte. En este sentido, es la experiencia la que otorga las condiciones de su posibilidad tanto a conceptos como a principios y categorías a priori, los cuales sin esta referencia no son posibles de definir. Así, “Sin las condiciones formales de la sensibilidad, las categorías puras sólo poseen una significación trascendental, pero carecen de uso trascendental, ya que éste es imposible en sí mismo por faltar a las categorías las condiciones de

²⁶ CRP. A 240.

cualquier uso (en los juicios), a saber, las condiciones formales para subsumir un supuesto objeto bajo esos conceptos”²⁷. Ahora bien, Si se prescinde de todo dato empírico, se conserva algo que es “la significación meramente lógica de la unidad de las representaciones, sin que pueda atribuirse a dichos conceptos objeto alguno”²⁸. El significado, pues, bajo esta acepción, es aquello que queda cuando se dejan de lado las condiciones de la sensibilidad, pudiendo aplicarse sólo a las cosas tal como son y no a cómo se nos manifiestan. Así, mediante este significado se amplían e independizan las categorías respecto de todo esquema, a las que sólo representan. Es decir, lo que permanece aquí es la consideración más abstracta posible del concepto, por medio de la cual no se produce conocimiento efectivo alguno.

1.2 Necesidad de *exceder* la experiencia

Ahora bien, ante todo esto ¿para qué querría el sujeto trascender las condiciones de la experiencia? Podríamos concebir que “El pensamiento humano tiene, sin embargo, una tendencia casi irresistible a transgredir los

²⁷ CRP. B 305.

²⁸ CRP. A 147.

límites del campo de su legítimo ejercicio”²⁹, como precisa Roberto Torretti, a lo que añade más adelante: “Parecería, pues, que el uso empírico de las categorías no es capaz de agotar su significación”³⁰. Y es que los conceptos puros del entendimiento plasman una inquietud inherente al conocimiento –algo “capcioso”, como señala el comentador citando los *Prolegómenos*–, ciertamente demuestran una tendencia a una determinación absoluta que la experiencia no puede otorgar. De esta forma, el entendimiento en su búsqueda por un conocimiento necesario y universal, comienza a ampliarse sin advertir que tal actividad transgrede los límites de su uso empírico.

No obstante lo anterior, un entendimiento que sólo se dispone para un conocimiento empírico “puede muy bien avanzar”³¹, pero no tiene cómo reconocer sus limitaciones ni, por ende, intentar saber qué puede haber dentro ni fuera de él. Por lo tanto, su avance se muestra como inevitable en la práctica de manera que “Si el entendimiento no es capaz de distinguir si ciertas cuestiones se hallan o no a su alcance, nunca tendrá seguridad ni

²⁹ Torretti, Roberto. *Manuel Kant*. Vol III. p. 688

³⁰ Ibid.

³¹ CRP. A 238.

sobre sus pretensiones ni sobre lo que posee”³². Así, la única manera de que el conocimiento producido bajo un uso empírico de las facultades resulte confiable se da al proponer que hay un remanente incondicionado en todo aquello que efectivamente conoce.

Podemos decir, por el momento, que sin la suposición de algo inaprehensible, la experiencia sensible resulta un conjunto de conocimientos sin consistencia ni claridad. Kant aclara ya desde el prólogo a la segunda edición de la Crítica que “lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones”³³. De esta forma, se entiende que lo inaprehensible o incondicionado, aunque no se constituya como un conocimiento, resulta ser una exigencia que dirige al uso empírico del conocimiento en vistas a constituir un conjunto orgánico teniendo por horizonte una necesidad y universalidad a las que subsumir el diverso sensible que es dado a la intuición.

³² *Ibíd.*

³³ CRP. B XX.

Resulta revelador lo propuesto por Kant en B 309:

“Si elimino de un conocimiento empírico todo pensamiento (por categorías) no queda conocimiento de objeto alguno, ya que nada se piensa a través de la simple intuición. El hecho de que esta afección de la sensibilidad se halle en mí no hace en absoluto que semejante representación se refiera a un objeto. Si, por el contrario, prescindo de toda intuición queda todavía la forma del pensar, es decir, el modo de determinar un objeto a la diversidad de una posible intuición. Las categorías se extienden, pues, más que la intuición sensible, ya que piensan objetos en general, sin tener en cuenta el especial modo (la sensibilidad) según el cual puedan darse”³⁴.

Aun si nos son dadas intuiciones, nada puede ser pensado si éstas no son organizadas por las categorías y principios del entendimiento. Si nada puede ser pensado, entonces no puede haber conocimiento objetual, puesto que las intuiciones no son propiamente determinaciones de un objeto, sino que sólo señalan un diverso sensible dado a la percepción. Esto significa que la referencia a objetos no sería explicada por la afección de la sensibilidad, puesto que las intuiciones no portan por sí mismas la garantía de una referencia a un objeto. En cambio, la posibilidad de que sea la intuición aquello que nos falte, no impide que el pensamiento exista igualmente, dado que sus categorías a priori están siempre orientadas hacia objetos en general. Es decir, aun si faltaran intuiciones, la “forma del pensar” ya está dispuesta a formar cierto tipo de relaciones cognoscitivas

³⁴ CRP. B 309.

entre objetos posibles. No olvidemos que aquello que se anticipa a la experiencia es la propia estructura cognoscitiva, por lo que resulta comprensible que es precisamente esta forma propia del pensar la que posee por sí misma una referencia a objetos. Es decir, las intuiciones, desde esta perspectiva, sólo vienen a particularizar lo que de por sí ya es pensamiento de un objeto general.

1.3 Distinción entre fenómeno y nómeno

El hecho mismo de señalar que hay fenómenos, encierra una referencia implícita a otro modo de ser de los objetos que estamos señalando como manifestaciones. Es más, para que algo sea llamado “manifestación”, ha de haber algo que se manifieste en ello, algo que no se rige por las condiciones de la forma misma en que este fenómeno se aprehende. “El mundo sensible meramente contiene fenómenos que, sin embargo, no son cosas en sí; el entendimiento tiene entonces que aceptar estas últimas (nómenos) precisamente porque reconoce a los objetos de la

experiencia como meros fenómenos”³⁵. De esta forma es como se concede casi de manera directa que hay una cosa en sí misma considerada, ajena a todo cuanto constituye nuestra forma racional de aprehenderla.

Se define así la distinción entre fenómeno y noumeno, al considerar a este último como concepto límite para el entendimiento, ya que de esta forma se fundamenta el hecho de que “las apariencias sensibles no son independientes de las circunstancias en que tiene lugar el proceso de observarlas”³⁶. Es decir, establecer el hecho de que existe algo incondicionado inaccesible para la razón humana, le otorga un límite a toda ambición de su conocimiento: lo que conoce son construcciones de la espontaneidad intelectual conforme a los conceptos puros del entendimiento. Conocemos objetos como resultado de la administración del diverso sensible, mas no conocemos cosas que están ahí preexistiendo hasta que acusemos recibo de ellas. Así, al no poder decir que lo que percibimos es en sí tal como lo aprehendemos, ni podemos afirmar sin más que la sensación sea la única forma de intuición posible, se puede plantear sin

³⁵ Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. p. 360.

³⁶ Torretti. Op. cit. p. 665.

contradicción el pensar una cosa en sí o noumeno que esté a la base del conocimiento sensible y que limite su validez.

Como se trata de un concepto límite, no podemos jamás entender la posibilidad de tales noumenos, ya que no existe intuición alguna mediante la que el entendimiento pueda ir más allá de la sensibilidad. Pensemos este punto ilustrándolo con el ejemplo del toque de Midas: tal como el rey mítico que todo cuanto toca lo convierte en oro, la razón del sujeto no puede sino acceder sólo a objetos que pueda intervenir con la espontaneidad de su entendimiento. O, dicho de modo más general: todo cuanto el humano conoce, lo conoce al “humanizarlo”. Pero ello no significa que su modo de aprehender sea el único posible, aunque por definición jamás puede justificar racionalmente otra forma de conocimiento, ya que “Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío”³⁷. Sólo podemos hablar negativamente del noumeno y de tal limitación del conocimiento posible, justamente lo podemos hacer en torno a lo que podemos asumir con la noción de que la sensibilidad no puede ser el único modo posible de aprehender. Recordemos que de ello se trata precisamente lo que más atrás se presentó bajo el apelativo de

³⁷ CRP. A 255.

“Revolución Copernicana” llevada a cabo por Kant. Por ello se puede concebir al noumeno como un concepto que limite la validación objetiva del conocimiento sensible en tanto que no es posible concebir algo en absoluto, si no se considera en ello las estructuras a priori de la subjetividad. Intuir objetivamente sin mediación alguna por parte de la estructura de la razón es conceptualmente imposible, pero sí nos es posible concebir una cosa que sólo sea pensada y no como objeto de los sentidos. Tal cosa es el *noumeno*.

1.4 La tarea de definir *lo noumenal*

Basta definir con algo más de precisión a qué se refiere el concepto de noumeno para lograr ilustrar el lugar que ocupa en la filosofía crítica, aunque muchas veces ni el mismo Kant se atiene a la restricción crítica del saber que este concepto propone. Ahora bien, básicamente el concepto de noumeno designa a “una cosa que ha de ser pensada (sólo mediante el entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objeto de los

sentidos”³⁸. Tal es la definición más categórica que Kant da respecto al nómeno que, sin embargo, precisa y profundiza en el largo paréntesis que incluye en la segunda edición de la Crítica, el cual se extiende desde B 305 hasta B 309. Precisamente, tal explicación del concepto de nómeno se abre con un problema que el autor describe como un “grave malentendido”, el que “Consiste en que cuando el entendimiento llama mero Fenómeno a un objeto desde un punto de vista, se hace, a la vez, desde fuera de ese punto de vista, una representación de un *objeto en sí mismo*, creyendo que puede hacerse igualmente un *concepto* de semejante objeto”³⁹. El error reside en considerar este objeto meramente pensable e indeterminado, como el concepto determinado de un objeto que de algún modo podamos llegar a conocer sólo mediante el entendimiento. Esto sobrepasa las restricciones críticas que Kant impone al saber, ya que para que un concepto sea determinado, su objeto debe ser dado a la experiencia. Por ello Kant toma la precaución de sólo considerar este ente meramente inteligible en sentido negativo, es decir, como “una cosa *que no sea objeto*

³⁸ CRP. B 310.

³⁹ CRP. B 306 – B 307.

de la intuición sensible”⁴⁰, ya que así no se pretende proponer un nuevo modo de intuir tal cosa.

De no considerarlo de este modo, tendríamos que establecerlo en sentido positivo, lo cual equivaldría a describir el nouméno como “el *objeto de una intuición no sensible*”. Esto es errado principalmente porque con la expresión “intuición no sensible” estaríamos denominando otro tipo de intuición de la que no podemos justificar su posibilidad. El nouméno es, por tanto, aquello que pensamos con el mero entendimiento, sin alusión alguna a la sensibilidad, ya que aquel sólo significa el pensamiento de algo en general.

Ahora bien, cabe señalar que Kant utiliza indistintamente tres conceptos que parecieran significar lo mismo, pero que según Torretti poseen diferentes matices. Cosa en sí, Nouméno y Objeto trascendental describen aristas distintas de un mismo problema, por lo que pareciera que designan casi lo mismo. Sin embargo, “cosa en sí” expresa el pensar en un ente considerado sólo “en cuanto su modo de ser no está subordinado a las condiciones de su aparición ante nuestra conciencia sensible”⁴¹, es decir,

⁴⁰ CRP. B 307

⁴¹ Torretti. Op. cit. p. 694.

expresa un pensar por el que se hace abstracción de toda estructura cognoscitiva de aprehensión. Por otro lado, “nómeno” se aplica en sentido negativo, como ya vimos, debido a que es un ente meramente inteligible, es decir, no es objeto de nuestro modo de intuición ya que nos abstraemos de ella para pensarlo. Por último, bajo el apelativo de “objeto trascendental” se designa “el concepto puro de un objeto general, que sirve de base a la concepción de cada objeto empírico, pero que de suyo está exento de toda referencia a las condiciones propias de nuestro conocimiento sensible”⁴², es decir un objeto completamente indeterminado que, negativamente fundamenta la determinación de los demás objetos.

1.5 Objeto trascendental como noción polémica:

Resulta interesante precisar que Kant suele ser más enfático respecto al tema del objeto trascendental en lo expuesto en medio de los textos pertenecientes a la primera edición del capítulo ya mencionado. No menos curioso resulta el hecho de que pertenecen a páginas borradas por Kant en la edición de 1787 y reemplazadas, en esta misma revisión, por lo puesto

⁴² *Ibíd.*

entre paréntesis a partir de B 305. Advierte Torretti al respecto que “El concepto del objeto trascendental presenta una grave ambigüedad, lo que quizás indujo a Kant a suprimir, en la segunda edición de la *Crítica*, los pasajes más importantes donde la primera los nombraba”, un concepto cuyo uso el comentarista describe como “desconcertante” y no ajeno a polémicas y malas interpretaciones del asunto.

Ahora bien, profundizando en la historia del giro que toma el proyecto crítico entre la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* y la segunda, podemos declarar con Herman Jan de Vleeschauwer que la necesidad de revisitar la obra reside en un descontento del propio autor respecto de sus resultados y recepción. Pese a esto “el descontento no se extiende jamás hasta la doctrina; se refiere siempre a la exposición o al *Vortrag*”⁴³, por lo que se puede asumir que los arreglos fueron ejecutados conforme a una fuerte necesidad de precisión. Parecía evidente para Kant, de acuerdo lo planteado por el comentarista, que “estos defectos reales y claramente percibidos eran los responsables del fracaso de su doctrina”⁴⁴. De manera que las adiciones, sustracciones y correcciones al texto no

⁴³ Vleeschauwer, Herman J. de. *La evolución del pensamiento kantiano*. p. 93.

⁴⁴ Op. cit. p. 94.

fueron llevadas a cabo producto de un arrepentimiento del pensador respecto de su teoría, sino de precaverse respecto del escrutinio del público letrado contemporáneo que malentende su obra.

Considerando lo expuesto, cabe preguntarse ¿por qué no considerar el texto omitido y suplantado en B 305 como una osadía del lenguaje kantiano que su contexto no fue capaz de apreciar? ¿Qué impide valorar igualmente aquel texto omitido, no bajo la visión de una idea borrada, sino de una idea aclarada según lo que su público estuvo dispuesto a apreciar? Si comprendemos, a partir de lo planteado por Vleeschauwer, que una de las mayores polémicas desatadas por el criticismo kantiano, fue la idea de la imposibilidad de acceder a una experiencia de lo trascendente, podemos llegar a una aclaración. Así considerada, tal idea era vista por la oposición a la *Crítica* como la negación de la existencia de un mundo trascendente, cuando –haciendo justicia al texto– en realidad sólo apela a la limitación del conocimiento para acceder a un conocimiento objetivo de aquel. Es bastante probable, digamos, que Kant haya tenido que limitar y precisar aún más su forma de tratar el lenguaje escrito, por lo que es bastante probable que una alusión más explícita al problema de la cosa en sí, mediante la noción de *objeto trascendental* debió generarle malos

entendidos que terminaron, por ejemplo, relacionándolo con la escuela de Berkeley o considerándolo una suerte de “Hume Alemán”⁴⁵.

Precisamente, es esta última acepción la que verdaderamente aquí interesa, ya que contiene en sí, aunque negativamente, la relación que puede establecerse entre la idea de lo incondicionado y la referencia a objetos. Aunque se diga que la noción de “objeto trascendental” contenga la posibilidad de distinguir entendimiento de sensibilidad, al abstraer las condiciones propias del conocimiento sensible, Kant finalmente sostiene que las facultades sólo en su trabajo conjunto pueden determinar objetos. Ahora bien, para denominarlo propiamente “objeto” se ha de aludir al uso de las categorías del entendimiento, cuestión que no es posible si para pensar lo indeterminado se prescinde de las condiciones de la sensibilidad. Más precisamente, conviene llamarlo “proyecto de objeto”⁴⁶, tal como aconseja Torretti, ya que así se comprende de mejor forma el que se considere como “la pura representación de la unidad a que la síntesis espacio–temporal–categorial tiene que referir la multiplicidad dada en la intuición sensible incorporándola así en un conocimiento de objetos”⁴⁷.

⁴⁵ Op. cit. Pp. 94–96.

⁴⁶ Torretti. op. Cit. p 695.

⁴⁷ *Ibíd.*

Esta idea asume la imposibilidad de concebir una noción tan abstracta como la de objeto trascendental sin acudir a la experiencia, ya que sin ella no nos queda nada a partir de lo cual pensarlo, ni concebirlo siquiera. Así, encontramos que este “proyecto de objeto” hemos de definirlo como la representación de los fenómenos unificados bajo el concepto de un objeto general que, aunque es por sí mismo indeterminado, puede intentar determinarse a partir de lo múltiple de ellos. En medio de esa actividad de unificación, esta noción de objeto trascendental señala por sí misma la concepción abstracta de una experiencia posible, a la que todo conocimiento está referido toda vez que es capaz de predicar algo de un objeto particular. Gracias a que existe a priori la consideración de un objeto indeterminado, es posible (por contraste) una referencia a objetos por determinar. Digámoslo de la siguiente forma: El objeto trascendental es aquello hacia lo cual nuestra razón ya está referida, relación que es interceptada por el acontecimiento de la intuición. Más precisamente, el acto de intuir ya se encuentra en referencia hacia el concepto de un objeto inaprehensible e incondicionado, un correlato de la percepción respecto al cual lo intuido se organiza unificadamente, generando lo que consideramos el conjunto de la experiencia. Resulta necesario detenerse en esta idea, ya

que implica un complejo intrincado de relaciones dentro del propio sistema crítico. Veamos cómo podemos desarrollarla y precisarla de acuerdo a sus alcances y límites.

1.6 La posibilidad de referir objetos

Ahora bien, resta considerar ahora una mayor cercanía con lo que el filósofo de Königsberg plantea en los textos del cuaderno A, en torno al tema que aquí hemos señalado bajo el título de “objeto trascendental”. La página A 249 comienza con la siguiente definición: “Si presupongo cosas que únicamente son objetos del entendimiento, pero que pueden, en cuanto tales, ser dadas a una intuición, aunque no a una intuición sensible (...), entonces esas cosas se llamarían *númenos*”⁴⁸. Resulta más que interesante el que Kant asuma tales númenos como efectivamente dados a la intuición. Sin embargo, sabemos que no es posible demostrar que existe otra manera de intuir que no sea la sensible, ya que eso escapa a los límites del alcance del conocimiento humano.

⁴⁸ CRP. A 249

Mas, es posible leer aquí una referencia al hecho de que sólo ante la experiencia nos es posible hacer uso de nuestras categorías, ya que, recordemos, estos se ponen en marcha ante ella⁴⁹. Si los separamos de la experiencia, los conceptos de nuestro entendimiento pierden toda validez y uso, ya que “No se puede separar ese objeto trascendental de los datos sensibles, ya que entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado”⁵⁰. Así, no hay impedimento alguno para concebir como posible, ante el acontecimiento de una intuición de lo dado, pensar un objeto incondicionado. De ello depende el que podamos concebir propiamente objetos, en vez de sólo percibir representaciones fantasmagóricas e ilusiones:

“De hecho, nuestro conocimiento refiere todas las representaciones a algún objeto. Como los fenómenos no son más que representaciones, el entendimiento los refiere a *algo* como objeto de la intuición sensible. Pero en este sentido, ese algo es sólo el objeto trascendental. Este, a su vez, significa algo = x de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber. Sólo puede servir, como correlato de la unidad de la apercepción, para la unidad de lo diverso en la intuición sensible, unidad mediante la cual el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto”⁵¹.

⁴⁹ CRP. B 2

⁵⁰ CRP. A 250

Podríamos decirlo de la siguiente manera: la forma del pensar, se encuentra referida hacia un objeto trascendental, por sí mismo carente de sentido al no ser aprehensible, un horizonte de comprensión hacia lo más general y abstracto. Por qué no pensar, a este respecto, que pareciera como si el pensamiento, a partir de este concepto vacío de objeto general, fuera buscando por todo cuanto es dado a la experiencia, un objeto imposible que llene esta suerte de expectativa por algo que unifique y dé sentido absoluto a todo aquello que parece mera contingencia. Ahora bien, lo más general y abstracto que podemos concebir se puede pensar bajo la noción de objeto trascendental. Por lo que no resulta imposible pensar, en este sentido, que esta referencia a objetos se encuentra fundamentada en el hecho de que siempre estamos mirando por sobre ellos.

Estamos dirigidos, como decíamos, hacia un concepto por sí mismo vacío de contenido, prácticamente inconcebible para las condiciones que sustentan nuestra capacidad para determinar objetos que, sin embargo, es sustentada por esta referencia a algo que Kant mismo califica como una “nada”. Precisamente porque estamos referidos constantemente a lo más general, es que podemos percatarnos de que hay una particularidad que nos sale al camino. Se puede pensar, como ya decíamos, que llega determinado

momento en que esta orientación del pensamiento se ve interrumpida por la irrupción de un diverso sensible: la intuición.

Desde esta perspectiva, podría llegar a concebirse que el pensamiento no fuera suficiente para sí, precisamente por su radical cercanía consigo mismo: busca infructuosamente algo que no esté condicionado por sus categorías, por lo que queda a la expectativa de algo más:

“La razón de que no nos baste el sustrato de la sensibilidad y de que añadamos a los Fenómenos unos númenos que sólo el entendimiento puede pensar, se basa en lo siguiente. La sensibilidad, y su campo –el de los fenómenos–, se hallan, a su vez, limitados por el entendimiento, de forma que no se refieren a las cosas en sí mismas, sino sólo al modo según el cual, debido a nuestra constitución subjetiva, las cosas se nos manifiestan”

La inquietud que produce la experiencia del mundo en el sujeto –ese miedo a que baste un solo paso para decir que no existen más que manifestaciones que se agotan sólo en nosotros– anima una radical referencia hacia el intento de concebir como factible una experiencia de lo inaprehensible. Por lo tanto, podríamos llegar a pensar que la verdadera trascendencia sería señalada desde la experiencia sensible, ya que sólo sensiblemente se despliega tal referencia hacia ese “algo más”. Pensemos, por ejemplo, que

podemos tener una noción de algo inaudible, algo así como imaginarse todos los ruidos del mundo a la vez, pero podemos hacerlo precisamente porque tenemos una experiencia de aquello que nos es usualmente audible. De esta forma, es por medio de lo intuible que podemos llegar a concebir siquiera lo incondicionado. Pero a la vez, hay aprehensión sensible justamente porque el pensamiento está atento o referido a una trascendencia que actúa como horizonte.

Parte III: Conclusión

Poseo a medida que designo; éste es el esplendor de tener un lenguaje. Pero poseo mucho más en la medida que no consigo designar. La realidad es la materia prima, el lenguaje es el modo como voy a buscarla, y como no la encuentro. Pero del buscar y no del hallar nace lo que yo no conocía, y que instantáneamente reconozco. El lenguaje es mi esfuerzo humano. Por destino tengo que ir a buscar y por destino regreso con las manos vacías. Mas regreso con lo indecible. Lo indecible me será dado solamente a través del lenguaje. Sólo cuando falla la construcción, obtengo lo que ella no logró.

Clarice Lispector. "La Pasión según G.H." p. 153.

No pareciera imprudente apuntar, como consideración final, que existen antecedentes pre-críticos que ayudan a precisar el enfoque aquí desarrollado. Parece más bien acertado, considerando que tales antecedentes se encuentran al origen del giro que llevó a Kant a concebir de manera más expresa su auténtico pensamiento. Hablamos del inicio del desarrollo del proyecto crítico. Y es que, cabe decir, que el texto de la *Crítica* no es tomado aquí como un constructo definitivo y concreto, sino como el resultado de la evolución de un pensamiento, tal como reza el título del comentario de Vleeschauwer. Bajo esta misma óptica, interesa aquí la obra de Ernst Cassirer, desde quien es posible rastrear un cierto indicio de dónde comienza el problema de la referencia a lo noumenal.

Cassirer relata cómo el pensamiento pre-crítico kantiano sufrió una evolución no exenta de giros importantes. De hecho, el comentarista describe cómo “El propio Kant habría de señalar más tarde el año 1770 como el *punto de partida* de sus realizaciones originales como pensador y como escritor; y, en realidad, todo lo anterior a esta fecha (...) pierde todo su relieve y su significación cuando se lo mide por los raseros que ofrece la nueva trayectoria del filósofo desde la disertación inaugural hasta la crítica de la razón”⁵². Considérese este giro como un movimiento de reflexión, propiamente tal, en torno a los notables logros que alcanzó su posición con respecto a las discusiones que mantuvo con las grandes potencias de su tiempo. Desde *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (la llamada “Disertación inaugural”) el pensamiento kantiano adopta una posición mucho más interesada en poner en el centro de gravedad de su interés, el problema de la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, interés que luego se irá desplazando gradualmente hacia la distinción entre el sensorio y la razón. Esta última cuestión, como ya hemos visto, es el principal eje de nuestro trabajo hasta aquí y delata el progresivo interés del autor por afinar sus precisiones metodológicas en torno a una

⁵² Cassirer, Ernst. *Kant: Vida y Doctrina*. pp. 142 – 143.

teoría del conocimiento, acotando su antigua inclinación por convertirse en filósofo de la naturaleza o en un metafísico especulativo.

Ahora bien, existe un antecedente analizado por Cassirer con inmediata anterioridad a este “punto de partida” crítico, que llama la atención justamente con respecto a este cambio de enfoque teórico (a saber, desde un interés metafísico hacia un interés gnoseológico). Se trata de la primera vez que Kant valoró la distinción de un teórico del conocimiento por sobre las aspiraciones de un metafísico, desplazamiento plasmado en sus lecturas sobre los *Nouveaux essais* de Leibniz. Según el comentarista “Leibniz se le parecía aquí por vez primera, no como filósofo de la naturaleza o como metafísico especulativo, sino como crítico del conocimiento”⁵³. No parece simplemente anecdótico este hecho, dado que resalta el renovado interés de Kant por el problema de la relación entre conocimiento científico y metafísico. En efecto, el propio Cassirer habla de los aportes al comentario de la idea de “monadología” leibniziana en *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, justo antes de comenzar a tratar en *Kant: vida y doctrina* la Disertación inaugural que abre el proyecto crítico. De todos modos, basta precisar que no está en las

⁵³ Op. Cit. p. 122.

ambiciones de la idea de exponer brevemente esta relación, el estudiar la precisión y pertinencia con que Kant interpretó a Leibniz, sino de dar cuenta de lo que la recepción kantiana de Leibniz hizo para desencadenar el giro descrito por la carrera de Kant.

Precisamente, Kant enfocó su mirada, por aquél entonces, en la idea de monadología leibniziana interpretándola como un “concepto exacto de por sí mientras no se viera en él un objeto de los sentidos, sino una cosa en sí, simplemente un objeto del entendimiento”⁵⁴, es decir que se trataría de un irreductible que se debe pensar abstrayendo todo ingrediente empírico del pensar. Ahora bien, el asunto no se cierne sobre la existencia o no de una mónada, sino de cómo cobramos conciencia de ella para fundamentarla. Es así como Kant comienza a poner énfasis, más que en realidades de las que no puede fundamentar su condición de posibilidad, en la vigencia de los principios de nuestro conocimiento. Comprender en todo su alcance la idea de una monadología, según el filósofo de Königsberg, asume el hecho de reconocer que:

“El acto de la *autoconciencia* nos revela una unidad que ya no podemos seguir derivando, sino que es más bien el principio de toda derivación, que no procede ya de una pluralidad originaria y remota, sino que constituye la premisa

⁵⁴ Cassirer, citando los *Principios Metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Op. Cit. p. 123.

necesaria de la idea de aquella pluralidad. En efecto, para poder pensar o representarse un algo múltiple, es necesario concebir sus diversos elementos como relacionados entre sí o formando un todo coherente, coordinación que sólo podemos llevar a cabo tomando ya como base aquella posibilidad general de ver ‘lo uno en lo múltiple’ a que solemos dar el nombre de “percepción” o de “conciencia”⁵⁵.

Pensar la mónada autoconcientemente, tal como pensar la cosa en sí, constituye la verificación de que hay un irreductible último que inevitablemente pensamos, al tomar conciencia de la diversidad de la experiencia. Sin embargo, este irreductible último no designa simplemente una incógnita que funcione como límite del conocimiento siendo completamente impropia a él, como viniendo de una “pluralidad ajena y remota”, sino que todo lo contrario. Tal unidad se nos revela cómo un incondicionado que funciona como condición de posibilidad o premisa de todo proceder de la razón, al derivar sus conocimientos de una serie de condiciones de la que se exige integración entre sí, en vistas a concebir un “todo coherente”. Para que esto sea así, resulta necesario tener como premisa el poder representarse la posibilidad general de derivar “lo uno de lo múltiple”, que Kant define ante Leibniz como el acto mismo de la percepción. Es decir, derivar lo uno de lo múltiple constituye el papel

⁵⁵ Cassirer. op. Cit. p. 124.

fundamental de la conciencia, donde el concebir la posibilidad de una unidad última y general es premisa de la posibilidad de percibir objetos y concebirlos por sí mismos como partes de un conocimiento integrado y consistente.

Ante lo anterior, no resulta precipitado pensar, de todas formas, cómo Kant está haciendo su propia descripción de lo que con posterioridad llamó nómeno. Principalmente podemos pensarlo así, dando cuenta de la figura que hemos analizado con anterioridad, con respecto a la cual definimos la función del nómeno como la unidad más general que podemos concebir, a la que hacemos alusión toda vez que queremos derivar o referir un fenómeno particular. En vistas a su lectura de Leibniz, Kant puntualiza concretamente que el hecho de percibir, definido como la posibilidad general de ver lo uno en lo múltiple, se encuentra fundamentado en la posibilidad de concebir algo así como la cosa en sí. Así como también se da al revés en pasajes de la Crítica: pensamos lo incondicionado debido al carácter de la estructura misma de nuestra capacidad de percibir. De esta forma llegamos a un punto clave, puesto que a la vez concebimos el nómeno como condición de posibilidad de nuestro

referir a objetos, tanto como, a la inversa, la estructura que condiciona nuestra referencia a tales fenómenos exige lo incondicionado.

Luego Cassirer continúa explicando que son dos las perspectivas que se enfrentan en medio de esta concepción de la cosa en sí: lo relativo al ámbito del sujeto racional como dimensión de fenómenos de la experiencia interna y lo referente a lo que usualmente llamamos mundo físico exterior. Pero aquí, esta distinción clásica ya aparece como derivada de las mismas leyes del conocimiento.

“Lo verdaderamente espiritual no es algo que trascienda de toda forma de nuestro saber, sino que va implícito en esta forma del saber mismo. La diferencia entre verdades absolutas y verdades particulares, entre verdades necesarias y verdades fortuitas es una diferencia ‘dada’, incuestionablemente cierta: intentemos ver si es posible trazar los límites entre el mundo sensible y el mundo inteligible sin dar por supuesto algo que no sea precisamente esta distinción”⁵⁶.

Podemos decir que finalmente este es el horizonte hacia el que la cuestión del nómeno apunta: el hecho de que el pensamiento más cercano al límite de lo inconcebible que podemos siquiera llegar a considerar, es la idea de que existe la posibilidad de distinguir entre lo absoluto y lo particular, entre

⁵⁶ Cassirer. op. Cit. p. 126.

lo necesario y lo fortuito. En efecto, este es un hecho incontestable debido a que toda vez que trazamos una línea limítrofe entre ambos pares de disyuntivas, no encontramos algo más que no sea lo relativo a la distinción misma. Es necesario volver sobre la misma idea: la distinción entre fenómeno y nómeno no representa una disyuntiva ante la cual se pueda elegir uno de sus términos por sobre el otro. Todo lo contrario, la distinción fenómeno-nómeno es aquello que permite toda posibilidad de referir algo de un objeto y posibilitarlo como objeto. Lo incondicionado que nuestro espíritu exige del saber en cuanto tal “no es algo que trascienda de toda forma de nuestro saber, sino que va implícito en esta forma del saber mismo”. Es decir, el nómeno no constituye una mera abstracción ajena a todo dato sensible, sino que se trata de algo constitutivo al hecho de percibir todo dato sensible. Precisamente, nuestro complejo conocimiento es posible de ampliar más allá de su rango de aplicación básica, precisamente por estar constantemente pendiente de concebir un posible conocimiento absoluto. Así se entiende el que distinguir entre nómeno y fenómeno sea el acto constitutivo que define al saber mismo.

Es así, como la inflexión es constituida por lo que Kant encuentra en Leibniz como su nuevo punto de partida: el origen diverso y la diversa

aplicación de los principios de nuestro entendimiento, en los que puede apoyarse toda iniciativa metafísica. Por lo mismo, si volvemos a la pregunta que abrió nuestra investigación, a saber: “¿no habrá también experiencias auténticamente metafísicas, o al menos, no habrá en toda la experiencia una dimensión metafísica, a la que es posible acceder por análisis o reflexión?”⁵⁷, podemos, más que responder a la pregunta, revisar sus condiciones de posibilidad. Este tipo de cuestionamiento asume desde ya el que experiencia y la metafísica son elementos completamente ajenos entre sí, sin tomar en cuenta una cierta organicidad del sistema que Kant levanta. Lejos de ser ajenos y mutuamente excluyentes, experiencia y metafísica designan polos completamente imbricados entre sí: no es posible la experiencia sin una referencia a lo incondicionado, ya que es el fondo sobre el cual le es posible derivar por contraste lo particular.

Preguntarse por una experiencia metafísica o una dimensión metafísica de la experiencia, significa ignorar este matiz, ya que la metafísica es condición de nuestra percepción de la experiencia. ¿De qué otra forma podríamos explicarnos el sentido de que nos sean dados objetos

⁵⁷ Colomer, Eusebi. “El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger”. Editorial Herder. Barcelona, 2001. p. 188.

condicionados, de no ser porque los intuimos al momento de buscar conocer la serie total de las condiciones? En términos más simples: si todo lo que conocemos no es más que una abstracción de nuestras estructuras cognoscitivas ¿por qué no nos perdemos en el universo caótico de nuestras representaciones del diverso sensible y sucumbimos ante la concepción de que la realidad no se trata sino de un sueño? Podemos decir, que no lo hacemos porque los órganos que constituyen nuestro conocimiento están estructurados de forma tal que se da la necesidad de rastrear un punto de fuga desde el cual concebir una posible unidad de lo múltiple. Incluso, más que necesitar concebir lo incondicionado, podemos pensar que estamos hechos para ello. No por nada es un hecho para Kant, el que el hombre se encuentre acosado por cuestiones que no puede ni contestar, ni eludir⁵⁸, precisamente porque son cuestiones que forman parte de su propia constitución y destino fundamental.

⁵⁸ CRP. AVII

BIBLIOGRAFÍA:

- Bennett, Jonathan. 1990. *La Crítica de la razón de Kant: 2. La Dialéctica*. Ediciones Alianza Universidad. Madrid.
- Carpio, Adolfo. 1967. *Páginas de Filosofía*. Ediciones Universidad Nacional del Litoral. Rosario, Argentina.
- Cassirer, Ernst. 1968. *Kant: Vida y Doctrina*. Ediciones Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- Colomer, Eusebi. 2001. *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*. Tomo I. Editorial Herder. Barcelona.
- Kant, Immanuel. 2006. *Crítica de la razón pura*. Editorial Taurus. Traducción Pedro Ribas. México D.F.
 - 1999. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Ediciones Istmo. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Madrid.
- Torretti, Roberto. 2005. *Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Tomo III. Ediciones Universidad Diego Portales. Santiago.
- Schopenhauer, Arthur. 2003. *El mundo como voluntad y representación*. Ediciones fondo de cultura económica. Trad. Roberto Aramayo. Madrid.
- Vleeschauwer, Herman J. de. 1962. *La evolución del pensamiento kantiano*. Traducción Ricardo Guerra. Ediciones Centro de Estudios Filosóficos, UNAM. México.

