

El escándalo de la filosofía

Sergio Sánchez

¿Has elevado alguna vez tu mente a la consideración de la existencia, en sí y por sí misma, la existencia en cuanto acto puro de existir? ¿Te has dicho a ti mismo alguna vez, gravemente, ¡es!, sin tener en cuenta en ese momento si tenías ante ti a un hombre o a una flor o a un grano de arena,— sin referirte, en fin, a este o aquel modo o forma particular de existencia? Si realmente lo has logrado, habrás sentido seguramente la presencia de un misterio que habrá suspendido tu alma de terror y asombro. Las palabras: ¡No hay nada! o ¡Hubo una vez en que no hubo nada! se contradicen a sí mismas. Algo dentro de nosotros rechaza esta proposición con una luz tan plena e instantánea, como si sustentase la evidencia misma contra ella por designio de su propia eternidad.

Coleridge

Lo característico de la Metafísica es que en ella, de un modo general y sin excepción, si es que se trata de la *existentia*, no se lo hace más que de un modo breve y como algo evidente y de lo que no hace falta hablar (Cfr. la pobre explicación del postulado de la realidad que se encuentra en la *Critica de la razón pura* de Kant).

Heidegger

Decisiva para la comprensión de la filosofía de Kant resulta la distinción general de los objetos en *phaenomena* y *noumena*. Esta distinción —la que se vierte asimismo en términos de la diferencia entre *apariencias* o “entes de los sentidos” (*Sinnenwesen*) y *cosas en sí* o “entes del entendimiento”

(*Verstandeswesen*)- es presentada de manera expresa y sistemática en el Capítulo III del Segundo Libro de la *Analítica Trascendental* de la *Crítica de la razón pura*. Sin abandonar aún del todo el espacio teórico fundamental de la *Disertación* de 1770, el texto de la primera edición afirma: “Las apariencias [*Erscheinungen*] se llaman *phaenomena* si como objetos son pensados según la unidad de las categorías. Pero si yo admito cosas que son sólo objeto del entendimiento y, no obstante, como tales pueden darse a una intuición, aunque no a la sensible, (como *coram intuitu intellectuali*), es preciso que esas cosas sean llamadas *Noumena (Intelligibilia)*” (*CRP*, A, II, 17)¹. Más adelante, se afirma que efectivamente nos vemos constreñidos a admitir cosas semejantes, pues “...si los sentidos se limitan a presentarnos algo como *aparece*, este algo debe ser también en sí una cosa y objeto de una intuición no sensible, es decir, del entendimiento, esto es, tiene que ser posible un conocimiento en el que no haya sensibilidad alguna, y que sería el único que poseería realidad objetiva absoluta, mediante el cual, pues, se nos representan los objetos *tal como son*, mientras que, por el contrario, en el uso empírico de nuestro entendimiento las cosas sólo son conocidas *tal como aparecen*” (*CRP*, A, II, 17). Se advierte el tono más bien confiado en que Kant ha descrito aquí -al igual que antes en la *Disertación*- la oposición entre “objetos tal como son” y “objetos tal como nos aparecen”. Sin embargo, ya en este mismo contexto se insinúa y queda en suspenso la pregunta acerca de si es posible *para nosotros*, “según la actual disposición de nuestro entendimiento”, saber algo acerca de ese “algo = *x*” que es la cosa en sí (*CRP*, A, II, 18). Vale decir que ésta es presentada en la primera edición bajo un doble aspecto: no sólo como correlato del fenómeno sino además -según explícitamente se afirma- como objeto de una intuición no sensible, siendo este último el aspecto que introduce cierto aire problemático en la distinción.

En el texto modificado de la segunda edición, el mismo tópico es abordado con más sutileza y cautela, como si el autor hubiese caído en la cuenta de los riesgos implicados en la decisión de ceñirse sin más a la mencionada distinción: “Con todo, si denominamos a ciertos objetos apariencias [*Erscheinungen*], entes de los sentidos (*Phaenomena*), entonces, puesto que de tal manera distinguimos el modo en que los intuimos de su constitución en sí [*ihrer Beschaffenheit an sich*], está ya implicado en esta distinción que consideramos estos últimos -según su constitución, incluso cuando no la intuimos- o también

otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, como meramente pensados por el entendimiento y los oponemos en cierto modo a aquellos denominándolos *entes del entendimiento (Noumena)*" (CRP, B, II, 18).

Según estas precisiones, cabe hablar de *noumenon* o cosa en sí ya en el sentido de una instancia que corresponde o que puede corresponder a una intuición nuestra, ya en el sentido de una instancia que acaso no pueda devenir jamás fenómeno en tanto objeto de nuestra intuición sensible. Ambos sentidos son explícitamente aclarados y diferenciados por Kant al definirlos como "*noumenon* en sentido *negativo*" -en tanto *no* es susceptible de intuición sensible- y "*noumenon* en sentido *positivo*" -en tanto objeto de una intuición no sensible: "Si por *noumenon* entendemos una cosa que no sea objeto de nuestra intuición sensible haciendo abstracción de nuestro modo de intuirlo, es un *noumenon* en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto de una intuición no sensible, ¡...!* ése sería el *noumenon* en el sentido *positivo*." (CRP, B, II, 20).

Ahora bien, resultan decisivas en este punto dos afirmaciones de la *Crítica* que, opuestas en un cierto sentido, acentúan el carácter problemático de la cosa en sí. En primer lugar, aquella que parece confinarnos a un uso exclusivamente negativo de la noción de *noumenon*, en la medida en que una intuición no sensible, esto es, "*intelectual*, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocimiento" (CRP, B, II, 21), al punto que "no podemos tampoco comprender su posibilidad" (CRP, B, II, 20). Pero a su vez encontramos que no cabe despedirse sin más de toda acepción no negativa de dicha noción, dado que no encontramos que la misma implique contradicción y sí, por el contrario, que es necesaria en punto a garantizar los límites de la sensibilidad. Kant llama *problemática* a una noción con estas características: "Denomino *problemático* un concepto que no encierre contradicción y que, además, como limitación de conceptos dados, está enlazado con otros conocimientos, pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida de ningún modo" y agrega seguidamente que "El concepto de *noumenon*, esto es, de una cosa que no se pretende pensar como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí (solamente mediante un entendimiento puro) no es contradictorio, pues no es posible afirmar que la sensibilidad sea la única especie posible de intuición. Además, ese concepto es necesario para no hacer extensiva la intuición sensible a las cosas en sí y, por consiguiente, para limitar la solidez objetiva del conocimiento pues lo demás, a que aquella no

alcanza, llámase *noumena*, para indicar que aquellos conocimientos no pueden extender su esfera a todo lo que el entendimiento piensa” (CRP, B, II, 22). Así determinado como “meramente problemático, el concepto de *noumenon* sigue siendo no sólo lícito, sino inevitable como concepto que pone límites a la sensibilidad” (CRP, B, II, 22), pues con su recurso “nuestro entendimiento obtiene /.../ una ampliación negativa, esto es, no es limitado por la sensibilidad, antes bien él la limita al llamar *noumena* a las cosas en sí (no consideradas como fenómenos). Pero inmediatamente se pone límites a sí mismo al no pretender conocerlas por categorías y limitándose, en consecuencia, a pensarlas dándoles solamente el nombre de un algo desconocido” (CRP, B, II, 23). *Pensable*, el *noumenon* no sería empero jamás *cognoscible*.

Resulta entonces que es posible –o no imposible– que haya cosas en sí y, dada esta posibilidad, no podemos decir que el de *noumenon* sea un concepto sin sentido y que se deba excluir la posibilidad de su existencia real. Pero al mismo tiempo no parece que podamos ir más allá de no excluir tal existencia avanzando hacia su afirmación positiva pues, al faltarnos toda forma de intuición no sensible (Kant enfatiza que “en la actual condición [humana] de nuestro entendimiento”; algo como una *intuición intelectual* nos ha sido vedado por completo) nada nos autoriza a dar tal paso: darlo equivale a tratar a la cosa en sí como fenómeno, con lo que desconoceríamos la legitimidad misma de la distinción en juego.

Es importante reparar en que el rechazo de toda acepción francamente positiva del *noumenon* viene determinado por el hecho de que carecemos de la forma de intuición que pudiera dárnoslo y que, a consecuencia de tal carencia, nos vemos imposibilitados de hablar de él en algún sentido positivo inteligible. En efecto, Kant insiste una y otra vez a lo largo de toda la *Crítica* en el principio inalterable según el cual no puede haber ningún uso legítimo –esto es con sentido– de nuestros conceptos, si no es que los mismos permanecen constantemente en relación con las condiciones empíricas de su aplicación, esto es, siendo referidos en todo momento a “lo dado” por la “intuición sensible”. De modo decisivo esto vale para los conceptos más generales, las categorías, las cuales “no pueden tener otro uso que el empírico y, en consecuencia, carecen de sentido si no se aplican a objetos de experiencia posible; o sea al mundo de los sentidos” (CRP, B, II, 312). La imposibilidad, empero, de abandonar sin más la noción de *noumenon*, o de no retenerla más que en su uso meramente negativo, como

reiteradamente aconseja hacer Kant, responde a motivos y razones menos inmediatamente accesibles. Pudiera pensarse que bastaba advertir que no poseemos la intuición capaz de procurarnos la instancia que dicha noción mental, para que ésta fuera dejada completamente de lado por Kant. Pero el que éste no haya procedido así sino que, por el contrario, se haya aferrado a aquella hasta el extremo de pagar el precio de más de una inconsecuencia, según insistentemente ha sido señalado por los intérpretes desde la primera edición de la *Crítica*² es un hecho que nos mueve a ser cautos y a suponer razones de fondo que deban ser dilucidadas.

En tal tarea, ha de tenerse en cuenta qué tipo de acto es aquél que Kant identifica como *intuición intelectual* y del que dice que nosotros no podemos ni siquiera imaginar su posibilidad. En un pasaje de la *Crítica* que se presenta como una observación de paso que se nos recomienda no considerar “más que como una aclaración [*Erläuterung*] y no como una prueba [*Beweisgrund*]”, leemos que nuestras intuiciones interna y externa son sensibles, “porque no son originarias, es decir, porque no son tales que por sí solas produzcan la existencia real del objeto (cuyo modo de intuición creemos que sólo puede pertenecer al Ser Supremo), sino que dependen de la existencia del objeto y sólo son posibles siendo afectada la facultad representativa del sujeto” (*CRP*, B, I, 200). Más adelante en el mismo texto se señala la plausibilidad de que el conocimiento por intuición no sea exclusivo del hombre, sino que quizás “todos los seres finitos pensantes coincidan necesariamente en esto con los hombres /.../ pero -se agrega- no por esta universalidad dejaría de ser la intuición sensible, porque es derivada (*intuitus derivativus*), y no primitiva (*intuitus originarius*), y por consiguiente, no es intuición intelectual, como la que parece pertenecer tan sólo al Ser Supremo” (*ibid.*)³.

Según es claro en este texto lo que Kant denomina *intuición intelectual* no es un acto de captación de “algo = x” ya existente, sino su pura y simple creación, lo que remite al “Ser Supremo” como el único capaz de intuir de tal modo. Esto nos permite identificar qué es aquello que *por fuerza* ha de darse por supuesto en nuestro conocimiento de lo que sea, de tal modo que nuestra intuición (*sensible*) deba considerarse como *derivada* en relación a ello, a saber: la *existencia real*. Así, la afirmación de la *Crítica* según la cual “la razón sólo descubre lo que ella ha producido [*hervorbringt*] según sus propios planes” (*CRP*, Prefacio, B, I, p. 130), encuentra plena justificación y vigencia en este

plano de la filosofía kantiana: conocemos el mundo de los fenómenos en tanto tal mundo es producido por nosotros, a partir de lo dado en la experiencia. Lo que en cambio no podemos conocer es precisamente aquello que no podemos crear: la existencia real misma de lo en-sí, que necesariamente ha de sernos dada como *pre-supuesto* de nuestro conocimiento. Este, en consecuencia, no es nunca originario y absoluto, sino relativo y derivado: su *hervorbringen* es una *creatio ex existentia*⁴. Empleando el lenguaje de la tradición que, por cierto, no era extraño a Kant, cabe decir que hablar de *cosa-en-sí* o *noumenon* no es hablar de *lo que* las cosas son, pues esto *-qué son-* nos es conocido como fenómeno y no es nada sino fenómeno (hasta donde la pregunta y la respuesta son inteligibles en tal respecto), sino que es hablar de *que son*, esto es, de su existencia real. Ahora bien, esta última es precisamente aquello siempre supuesto en todo concepto de una cosa sin que, empero, constituya una nota relevante de su definición ni caiga de ningún modo en el alcance de ésta, dado que, al decir del propio Kant, “*Ser* [existir] no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”, por lo que éste último “expresa meramente la posibilidad /.../ Por consiguiente, cuando pienso una cosa por medio de cualquier predicado y cualquiera sea el número de éstos (aún en la determinación completa), no añado lo más mínimo a la cosa por el hecho de que le añada: *esta cosa es...*” (CRP, B, II, 254). En efecto, pensar una cosa por medio de predicados es pensarla *en y desde* sus relaciones y de este modo, incluso cuando predicamos la totalidad de éstas (determinación completa), no alcanzamos a la cosa misma en sí y por sí. Esto es lo que se dice afirmando, como hace Kant, que toda determinación esencial de la cosa es siempre e inevitablemente *exterior*: acceso a su ser-relativo. Luego, si la existencia no es ni puede jamás ser un predicado, es debido a que no constituye una relación, no es relativa sino absoluta (*ab-alio-soluta*), *des*-ligada de toda relación: *en-sí* y *por-sí*⁵. De aquí que “si queremos pensar la existencia por la categoría pura exclusivamente, no es de extrañar que no podamos indicar una nota mediante la cual se distinga de la mera posibilidad” (CRP, B, II, 255).

A esta luz, creemos, debe apreciarse la exigencia de constreñir todo discurso sobre la realidad a los límites de la experiencia posible, ya que sólo dentro de tales límites la intuición sensible (*derivada*) puede aportar los materiales aplicados a los cuales nuestros conceptos no son vacíos, como en cambio lo son cuando versan sobre cosas cuya existencia no nos consta *empíricamente* (CRP, B, II, 255-

256)⁶. Entiéndase bien: no afirmamos que la intuición sensible sea intuición *de* la existencia. No lo es, puesto que la existencia real no nos es dada en el espacio ni en el tiempo, que son *ya formas a priori* de nuestra sensibilidad sin nada en ellas que permita ser identificado como *en sí*. Afirmamos que la intuición sensible no es *sin* la existencia: no pudiendo crear su objeto ni, por otra parte, ejercerse sobre nada, ha de hacerlo sobre “algo = x” que la preceda en cuanto sólo es “lo dado”, el “hecho” primario y singular del existir -el *que es-* no reductible a las formas de la definición. *Mediación* -por esto *derivada-* de la existencia real (de lo *en sí*), la intuición sensible representa *para nosotros cognoscentes* la mayor “proximidad” al corazón de lo real, la instancia que todo pensar ha de tomar como medida directora, haciendo tal uso de los conceptos que éstos estriben siempre en “lo dado” por ella, pues no cabe por otra vía asegurarse el decir con sentido, esto es, el decir sobre *lo que* sea que *exista* de otro modo que una quimera.

Sin embargo, una vez sentada la idealidad trascendental del espacio, el tiempo y las categorías, ¿no hubiese sido más coherente renunciar sin más a la cosa en sí, dado que, como ha insistido en nuestros días Nelson Goodman, “Es contradictorio hablar de un contenido inestructurado, de lo dado no conceptualizado o de un substrato que carece de propiedades, pues esa misma manera de hablar impone ya estructuras, conceptualiza y adscribe propiedades”?⁷ Así, cuando Hegel deduce *a priori* la existencia junto a todas las determinaciones de la realidad, ¿no está siendo más coherente que Kant al llevar hasta sus últimas consecuencias los presupuestos del idealismo de éste? Al menos en este punto, es posible que eliminar la cosa en sí y, consecuentemente, aceptar la no existencia *extramental* de la realidad, se presente como la salida más *coherente*, dadas las tesis epistemológicas fundamentales del *idealismo trascendental*. Pero asimismo, si guarda sentido decir que “más coherente” no equivale necesariamente a “más convincente” -recordemos la apreciación de Hume de los impecables argumentos de Berkeley incapaces, empero, de convencer a nadie-, podríamos preguntarnos por qué una mente de la agudeza y penetración de la kantiana, no obstante haber visto los problemas en los que sumía a su filosofía por obligarla a mantener a la vez la distinción entre fenómeno y cosa en sí y la cláusula de la absoluta incognoscibilidad de esta última, no encontró satisfactorio abandonar ninguna de ambas tesis, sino que se obstinó hasta la incoherencia en mantenerlas, dejando finalmente en una situación tan ambigua

y *problemática* a la cosa en sí. Hasta donde nos es posible hacernos una idea, en base a nuestro anterior desarrollo, no encontramos otra respuesta que la de pensar que Kant sencillamente *no creía que se pudiera dudar* de la existencia real de las cosas independientes de nuestra mente⁸ y encontraba asimismo que quienes lo hacían -como era claramente el caso de Berkeley- desafiaban peligrosamente “la exigencia intuitiva de que debe haber algo inalterable que subyazca como fundamento”, y amenazaban “con dejarnos sin control alguno, hilando nuestras inconsecuentes fantasías”⁹. De manera que éste puede haber sido el principal móvil que lo llevó a tratar de diferenciar su filosofía lo más posible del edificio idealista de Berkeley en cuyo frontispicio éste había escrito que *ser es ser percibido [esse est percipi]*. Frente a esta reducción del orden de lo real al orden de lo ideal, Kant mantuvo en pie, a través de la distinción *phaenomena-noumena*, la heterogeneidad radical de ambas esferas, aspecto de su filosofía que la diferencia y distancia asimismo del posterior *idealismo alemán* y, en especial, del *idealismo absoluto* de Hegel.

Ahora bien, atendiendo a nuestro desarrollo hasta aquí, ¿resultaría entonces que la concepción de la cosa en sí involucra a Kant, después de todo, en un compromiso dogmático con una realidad extramental?¹⁰ Y si es así, ¿cómo se compadece tal compromiso con las exigencias del método trascendental de la *Crítica de la razón pura*?

Para responder a estas preguntas debemos primero introducir una aclaración que sitúa y restringe el alcance de nuestra exposición de la noción de cosa en sí efectuada desde la perspectiva de la contraposición *intuición sensible-intuición intelectual*, esto es, la perspectiva de la *finitud*. Se recordará que nos introdujo en tal perspectiva una observación circunstancial del final de la *Estética Trascendental* que incluye la advertencia de que la misma “no debe ser considerada más que como una aclaración y no como una prueba de nuestra teoría...” (CRP, B, I, 200). Esta advertencia impone a nuestro anterior desarrollo la restricción de no poder ser considerado en rigor como una exposición de la concepción de la cosa en sí en los límites definidos por la *Crítica de la razón pura*, pues tales límites, que son los límites del sentido del discurso especulativo, no consentirían ninguna referencia *en positivo* a dicha instancia, por lo que la razón sin dudas asiste a quienes han señalado que allí donde Kant incurre en tal referencia, simplemente se contradice¹¹. Precisamente la falta de *pruebas* en este terreno es lo que constituye, “el escándalo para la filosofía y para la razón

humana de que la existencia de cosas exteriores a nosotros /.../ ha de aceptarse simplemente como cuestión de *creencia*, [bloss auf Glauben annehmen zu müssen] y si alguien tiene a bien dudar de su existencia, somos incapaces de atacar sus dudas con una prueba satisfactoria” (CRP, Prefacio, B, I, 145). Así pues, debe entenderse nuestra anterior explicación como una “aclaración” de la *creencia* kantiana en la existencia real de las cosas exteriores a nosotros. Pero esta aclaración, repetimos, *no es* una exposición del *status* de la cosa en sí en el marco metodológico de la *Crítica*. Tal *status*, creemos, no puede ser otro que el de un concepto *problemático*, en el sentido descrito más arriba. Y en cuanto tal, no cabe afirmar que comprometa al pensamiento de Kant con tesis realistas dogmáticas. Como ha sostenido Nicholas Rescher, “... el concepto de cosas-en-sí o noumena [en la *Crítica de la razón pura*] *no es* una puerta a través de la cual podamos salir del dominio fenoménico hacia la esfera de la realidad independiente de la mente. Más bien es un artificio [contrivance] epistémico impuesto por la mente, sólo a través del cual somos capaces de operar nuestro esquema conceptual –un esquema en el cual la objetividad y la externalidad juegan un papel crucial”¹². En efecto, en la medida en que el propósito de Kant en la primera *Crítica* era establecer los límites en los que *lo común* –el orden de la *síntesis*– es posible en términos de *objetividad* y *externalidad* y dado que éstas, una vez fijadas, no significan ni presuponen necesariamente la existencia en sí o extramental de realidad alguna, puede comprenderse que satisficiera su propósito eludiendo todo compromiso realista dogmático.

En consecuencia, el problema que se plantea aquí es el de determinar si tal *status* de la cosa en sí es sólo *metódico* o si es, además, objetivo. En otras palabras: ¿se trata de que realmente con el concepto de *noumenon* no podemos rebasar en absoluto el planteo problemático o sucede que ésta *no es* sin más una *imposibilidad* sino sólo una limitación exigida por los presupuestos metodológicos de la *Crítica de la razón pura*? Puesto que el espacio de que disponemos aquí nos lo impide, no nos adentraremos en el camino de intentar una respuesta a este complejo interrogante. Bástenos solamente señalar el hecho conocido y ya mencionado de que en las obras posteriores, en especial en la segunda *Crítica*, Kant ha intentado una ampliación “no-especulativa” del uso del concepto de *noumenon* en el ámbito de la *razón práctica*, y que tal uso le ha permitido sentar *-postular-* la realidad objetiva de aquellas instancias (libertad, inmortalidad y Dios) que la razón teórica no podía asegurar, viniendo a llenar así, más allá de

los límites metodológicos trazados por la *Critica de la razón pura*, el “espacio vacío” (CRP, B, II, 25) que había dejado el *noumenon* en el marco de esta última.

En suma, podemos ver que el equilibrio aporético en que deja Kant el concepto de cosa en sí, es el resultado de dos exigencias opuestas: las exigencias de la *creencia* más arriba aludida y las exigencias de la *razón teórica*. Por su *creencia*, Kant no podía negar la cosa en sí. Pero a su vez no podía hacerle un lugar en la *Critica de la razón pura* dado el principio fundamental de significatividad formulado en ésta, sobre cuya base había trazado los límites del uso legítimo del entendimiento y despojado a la metafísica del *status* de “ciencia”. Así, el Kant de la razón práctica es aquél que ante la imposibilidad de una “*extensión práctica de la razón pura*” confiesa haber tenido que “suprimir *el saber para dar lugar a la creencia*” (CRP, B, I, 140), mientras que el Kant de la *Critica de la razón pura* es aquel que, podríamos decir, ha debido optar por lo inverso: suspender la creencia para dar lugar al saber. De esta última opción, que suspende, pero no suprime la creencia, surge la esencial problematidad de la cosa en sí en la primera *Critica*. Problematidad de lo *sin-pruebas*, de lo *im-probable* que desde siempre acosa al pensamiento.

NOTAS

¹ Citamos la *Critica de la razón pura* con la sigla CRP seguida de una A o una B que indican la edición original, según es costumbre, y de dos números, el primero romano indicando el volumen y el segundo arábigo indicando la página de que se trata en la edición que utilizamos. Esta es la realizada por Editorial Losada Bs. As., 1981 (Décima edición), en traducción de José del Perojo, revisada por Ansgar Klein. Hemos cotejado esta versión con el texto original de la *Kritik der reinen Vernunft* (edición de las *Kants Werke (Akademie-Textausgabe) in 11 Bände*, Walter de Gruyter, Berlin, 1988; Band 3: 2. Auflage 1787 - Band 4: 1. Auflage 1781) introduciendo modificaciones toda vez que estimamos que esto era aconsejable en aras de una mejor intelección del texto kantiano.

² Como es sabido, la contradicción más recurrente en la *Critica de la razón pura* es la que consiste en hablar de la cosa en sí como causa, lo que es un uso ilegítimo

de la categoría de la *causalidad*. Una y otra vez encontramos proposiciones que expresan que nuestras percepciones “externas” *son causadas* por cosas que existen independientemente de ellas y que *nos afectan* para producirlas. Así, si nuestro conocimiento de tales cosas debe ser el resultado de nuestro *ser-afectados* por ellas, el mismo sólo será conocimiento de cómo ellas se nos manifiestan o nos aparecen. Son tales proposiciones, por las que una y otra vez se nos hace presente la distinción *noumenon-phaenomenon*, las que nos dejan “sin ninguna pista sobre cómo han de satisfacerse los requisitos generales de cualquier aplicación significativa del contraste entre fenómenos y realidad” (Strawson, Peter F.: *Los límites del sentido*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1975, p.225). Otro tanto cabe decir del uso del plural “cosas en sí” o “noumena”, dado que implica un uso extralimitado de la categoría de *pluralidad*. Pero asimismo utilizar el singular no habría sido más correcto a no ser que se previniera que tal uso obedecía a que, de lo que es *en sí*, debe pensarse que es *indiferenciado* y, en tanto tal, no puede ser plural y parece que se deja pensar con menos dificultad como “uno”. Con todo, ¡también la unidad es una categoría! De aquí que muchos hayan pensado que la única vía por la que sería posible depurar la *Crítica* de tales contradicciones, sería la de renunciar por completo a la cosa en sí.

³ La perspectiva que abre este texto, centrada en la oposición entre ambos tipos de intuición, es la perspectiva de la *finitud* --tópico central del pensamiento de Kant en cuyo horizonte, creemos, debe situarse en último término el problema del *status* de la cosa en sí--, ya que dicha oposición evidencia la raíz y naturaleza últimas de los límites de nuestro conocimiento. En efecto, la finitud designa aquel rasgo del conocimiento humano consistente en no ser *creador* de su objeto, en tener que recibirlo a fin de determinarlo como objeto. Por ser puramente *receptiva* la intuición sensible aparece como signo de la limitación y la dependencia inherentes a la naturaleza humana. Hay aquí la impronta de una profunda modificación de la problemática teológica tradicional de la finitud que en los pensadores clásicos estaba referida al ser-creado del hombre y que la *Crítica de la razón pura* traslada a “la problemática de la relación intuitiva de *repraesentatio* con el objeto”, haciéndola estribar en “la impotencia del hombre” para crear este último (Laruelle, François “Réflexions sur le sens de la finitude dans la Critique de la raison pure”, *Revue Internationale de Philosophie* N° 136-137 [1981], pp. 269-283).

⁴ El *darse* de la existencia, en cambio, reviste el significado y el carácter del acto que Kant llama *intuición originaria* en el pasaje que nos ocupa y que inevitablemente hace pensar en aquel acontecimiento, para nosotros inconcebible, que la tradición teológica medieval llamó *creatio ex nihilo*. Así, somos confrontados en este punto con el gran enigma que la filosofía de Kant acoge en el silencio de la primera *Crítica* y al que prudentemente deja incólume: el enigma de la proveniencia última de toda cosa, del *ex del ex-sistere* de lo que sea que se ofrezca a nuestra conciencia como *algo*

más que sólo un *posible*.

⁵ A la luz de esto, se comprende que Kant rehusara toda asequibilidad a la existencia en tanto que cosa en sí, pues afirmar ésta es afirmar una “X” que, o bien no mantiene relaciones con nada más --tampoco, por tanto con nosotros en tanto cognoscentes--, o bien sí mantiene relaciones pero en tal caso éstas se constituyen en *mediación* que *difiere* nuestro acceso a lo que *en sí misma*, al margen de toda relación, la cosa *es*. Ahora bien, la relación es de naturaleza lógico-cognoscitiva, es el *respectus logicus*, lo que Spinoza denominó el *esse in alio* de lo que tenemos en frente, del fenómeno. Mientras se conoce, pues, no se rebasa el plano de lo relacional, de lo relativo, el orden de la pura posibilidad lógica. En consecuencia, lo que no es *en relación a otro* sino en sí y por sí, no es asequible *al conocimiento*. Pero justo entonces cabe preguntarse si lo que nos está vedado es *toda forma de acceso* a lo en sí, de modo que pierde sentido seguir refiriéndose a semejante instancia, o si lo que en realidad se indica es que nos está vedado todo acceso *teórico*, esto es, todo acceso que requiera de la mediación de representaciones para cumplirse y que, por esto mismo, no pueda jamás ser un camino que lleve a alcanzar aquello que *en sí* es sin relaciones. Si afirmáramos que este último es el caso, estaríamos suponiendo que lo en sí puede ser alcanzado sin mediaciones, en una inmediatez tal que no podríamos calificar de *cognoscitiva*. Pero entonces, ¿de qué darse inmediato se trataría? En una nota a pie de página del *Prefacio* de la segunda edición, Kant ha sugerido la posibilidad, posteriormente confirmada en la *Crítica de la razón práctica*, de un acceso *práctico* a lo en sí: “Para *conocer* un objeto se exige que podamos demostrar su posibilidad... Pero yo puedo *pensar* lo que quiera, con tal de que no me ponga en contradicción conmigo mismo, es decir, con tal de que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar si en el conjunto de todas las posibilidades hay o no un objeto que le corresponda. Para dar una realidad objetiva a semejante concepto (es decir posibilidad real, pues la primera era solamente lógica) se necesita ya algo más. Pero este *algo más* no es necesario buscarlo en las fuentes teóricas del conocimiento, porque puede estar en las prácticas” (CRP, B, I, p. 137-138-nota).

⁶ Cfr. CRP, B, I, p. 348.

⁷ Goodman, Nelson: *Maneras de hacer mundos*, Ed. Visor, Madrid, 1990, p. 23.

⁸ Sobre la *imposibilidad de dudar* a la que nos referimos aquí, véase la opinión de Hilary Putnam en relación a Kant : “...quizá Kant esté en lo cierto, quizá no podamos dejar de pensar que hay, de *algún modo*, una ‘base’ independiente de la mente para nuestra experiencia, aún cuando las tentativas de hablar de ella nos conduzcan de inmediato al sin sentido” (*Razón, verdad e historia*, Ed. Tecnos; Madrid, 1988, pp. 70-71). De modo similar, uno de los mayores comentaristas de la *Crítica de la razón pura*, H. J. Paton, destaca que “hay una especie de compulsión en nuestra experiencia que es diferente de la necesidad inteligible por la que la

conclusión se sigue de las premisas en un argumento” y que esta compulsión, según “Kant nunca dejó de creer”, implica la presencia de “un elemento pasivo en nuestra experiencia,...algo dado sin esfuerzo alguno de nuestra parte [que] es necesario para el conocimiento humano” (*Kant's Metaphysics of Experience*, Allen & Unwin, London, 1965, Vol, I, p. 70). Bertrand Russell, a su vez, ha calificado de “*patológica*” a la duda acerca de la existencia de las cosas exteriores a nuestra mente (*Conocimiento del mundo exterior*, Ed. Fabril, Bs. As., 1964, p. 63). Siendo así, ¿no cabría ver en este creer ineludible la forma primaria e *in*-mediata del dárse nos de la realidad, esto es, no hay aquí, precisamente, aquel acceso no teórico a lo en sí por el que antes nos interrogamos? Pues quien cree X, no cree primariamente que cree X --esto es, no está ante su creencia-- sino que *simplemente* cree X : se encuentra ante la realidad-X.

⁹ Goodman, Nelson: *ibid.* p.23.

¹⁰ Tal es la suposición de A. C. Ewing : “Kant no ofrece fundamentos para creer en cosas-en-sí, sino que meramente afirma su existencia dogmáticamente” (*Idealism*, London, 1934, p.107).

¹¹ *Cfr.* nota N° 2.

¹² Rescher, Nicholas: “On the Status of ‘Things-in-themselves’ in Kant”, *Revue Internationale de Philosophie*, N° 136-137 [1981], pp. 346-357.