

## El singular destino de la razón

Sergio Sánchez

*Sólo la filosofía reviste una extraña dignidad por el hecho de que asume la puesta en cuestión infinita. [...] su carencia de resultados es justamente su grandeza. Todo su valor reside en la ausencia de reposo que mantiene.*

Georges Bataille

Una misma “*lógica de la ilusión*” preside las especulaciones del idealista material y del realista trascendental, de tal modo que las posiciones de ambos aparecen, a los ojos de Kant, como igualmente a-críticas.

Que pueda darse un *fundamento*, un *origen* o *causa* de nuestras representaciones: ésta es la *ilusión* que uno y otro comparten a-críticamente. El realista trascendental postula un *sub-stratum* de las formas del tiempo y del espacio, esto es, una instancia *en sí* que constituye el origen real de estas. El idealista dogmático, por el contrario, niega todo en sí de las percepciones externas; en tanto el idealista problemático “declara la existencia de objetos exteriores en el espacio dudosa e indemostrable” (B 274)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Las referencias al texto de la *Kritik der reinen Vernunft* se hacen por los procedimientos usuales, esto es, consignando el número de página de las ediciones A y/o B. La edición que utilizamos es la que se incluye en las *Kants Werke*

Ninguno de ambos, empero, interroga la percepción del *ego cogito* a la que encuentran inmediata, esto es, *originaria*. Para el primero, particularmente, todas las representaciones inhiere en este origen; éste es la fuente, el *subiectum*, el sujeto. El mundo como representación es por entero su epifanía.

Frente a ambas posiciones, Kant defiende las tesis complementarias del realismo empírico y del idealismo trascendental. Sobre la base de éstas lleva adelante tanto la refutación del *idealismo material* -sea en su versión berkeleyana *dogmática*, sea en su versión cartesiana *problemática*- como del *realismo trascendental*.

Contra toda pretensión del realista trascendental, la Estética Trascendental enseña que la materia, no es *en sí* nada -ningún *sub-stratum*, ninguna *substantia*, ninguna *cosa-en-sí*- sino sólo fenómeno o apariencia: “Los cuerpos son meras apariencias [*Erscheinungen*] de nuestro sentido externo y no cosas en sí” (A 358). He aquí la “comprobación innegable” [*unleugbar bewissen*] de la Estética: “no puedo, propiamente, percibir cosas externas sino sólomente inferir [*schliessen*] su existencia a partir de mi percepción interna, suponiendo que ésta es el efecto de algo exterior, lo cual es su causa inmediata” (A 369). Pero esto mismo, que semejante instancia *en sí* no nos sea dada *in-mediatamente* sino que sea el resultado de una inferencia [*Schluss*], que como causa sea inferida del efecto, esto mismo es *in*-cierto, *in*-seguro [*unsicher*] “porque el efecto puede provenir de más de una causa” (A 369). ¿Cómo podríamos, siendo así, determinar si ésta es “interna o externa”, si “todas las así llamadas percepciones externas no son un *mero juego* de nuestro sentido interno o si se refieren a objetos exteriores reales que sean sus causas” (*ibid*)? He aquí la situación que hace posible el discurso dialéctico y dogmático el cual, en la medida en que no es advertido como tal, en la medida en que se incurre en él sin ser consciente de que se han rebasado los límites de la experiencia posible, se está privado de la *validez cognoscitiva* que corresponde al uso de la razón dentro de los límites de la intuición sensible, y expuesto al propio tiempo a la *ilusión trascendental*. Que es harto fácil caer en semejante ilusión -dado que en esta especie de

---

(*Akademie-Textausgabe*) in *11 B-nde*, Walter de Gruyter, Berlin, 1988; (Band 3: 2 Auflage 1787; Band 4: 1 Auflage 1781).

conocimientos la razón humana tiene el “singular destino (...) de verse agobiada por cuestiones que no puede eludir porque su propia naturaleza se las impone, a la vez que tampoco puede responder porque superan todas sus posibilidades” (A VII)- es algo que queda claramente probado por más de un pasaje de la misma *Crítica* que ha sido ocasión de que su autor fuera acusado de haber hecho un uso ilegítimo de los principios, tal precisamente el que subyace a su *doctrina de la afección*, que recorre las páginas de aquella.

Pero este “singular destino” de nuestra razón, esta nostalgia apenas contenida por lo infinito -que Hegel subrayará una y otra vez contra la pretensión kantiana de restringir la razón a lo finito (el horizonte de la intuición sensible)<sup>2</sup>- es tal que es capaz de animar las que parecen ser tesis opuestas a las del realista trascendental, mientras que en el fondo las presupone en cierto modo o son una consecuencia “natural” de haberlas sostenido, así como el despecho que sigue al desengaño puede ser otro modo de dependencia de aquello mismo que antes teníamos por no engañoso, real, verdadero. En efecto, el realista trascendental que “se representa las apariencias externas [*-ussere Erscheinungen*]... como cosas en sí que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad (...) es propiamente el que luego hace de idealista empírico, y tras suponer erróneamente que los objetos de los sentidos, para que sean externos, deben tener su existencia en sí mismos aun sin los sentidos, encuentra en ese punto de vista que todas nuestras representaciones de los sentidos son insuficientes para hacer segura su realidad” (A 370). El idealista empírico, esto es, el cartesiano, que deja de este modo en situación *problemática* la realidad de los objetos en el espacio, “sólo tiene como indudable esta aserción (*assertio*) empírica: *yo soy*” (B 274).

Kant rechazará esta posición mostrando que el idealista en cuestión no puede estar seguro de lo que está seguro, a saber, de la realidad substancial

---

<sup>2</sup> Cfr. en especial: Hegel, G.W.F.: *Glauben und Wissen*, en *Werke in zwanzig Banden*, 2, *Jeaner Schriften 1801-1807*, Frankfurt a. M., 1970 (traducción española de Jorge Aurelio Díaz: Hegel G.W. Friedrich: *Creer y saber*, Norma, Bogotá, 1992).

del *ego cogito* y, asimismo, que no puede dudar de lo que duda, a saber, de la existencia de objetos exteriores.

Consideremos en primer lugar el segundo aspecto, esto es, la indubitabilidad de la existencia de objetos exteriores en el espacio, que Kant afirma contra la tesis cartesiana según la cual lo único inmediato -y, por ende lo único cierto y seguro- son nuestras representaciones. A primera vista, plantea una perplejidad, como si semejante afirmación ostentara el aire de una flagrante contradicción. En efecto: ¿cómo, si el realista trascendental ha sido refutado, si la completa idealidad de las apariencias ha sido suficientemente establecida en la *Crítica*, puede continuar Kant hablando de “objetos externos”? Todo cuanto pudiera caer bajo el alcance de tal designación, ¿no es sólo representación, mera apariencia? Ciertamente así es y, no obstante, el uso de expresiones como “externo”; “fuera de nosotros”, etc. es plenamente legítimo en la medida en que se trata de un uso *empírico* y no *trascendental*, esto es, en la medida en que refiere la peculiar naturaleza de aquellos objetos de nuestras representaciones que son inherentes “al sentido que llamamos externo, cuya intuición es el espacio...”, lo que significa que se nos presentan unos fuera de otros, en la distensión espacial de un “hacernos frente” o contra-ponérsenos en tanto que *ob-iecta* (*Gegenst-nde*)<sup>3</sup>. Pero en la perspectiva trascendental nada podría designarse como externo, pues todo lo que legítimamente se menta con este término en la óptica del realismo empírico, *en-sí-mismo* no es “nada más que un modo 'interno' de representación, en el que ciertas percepciones se conectan entre sí...” (A 378). De aquí que, si eliminamos el sujeto pensante “el entero mundo de los cuerpos tendría que desaparecer, ya que no es sino apariencia en la sensibilidad [*Erscheinung in der Sinnlichkeit*] de nuestro sujeto y una especie de representaciones” (A 384).

Pero precisamente aquí, en el que parece el umbral mismo del idealismo, la radicalidad crítica de Kant cierra la puerta que prometería un acceso al *origen*, al sujeto como origen y fundamento: cierra la puerta que lleva a la tierra del *idealismo material*. En efecto, si nos está vedado usar expresiones como “exterior” y “fuera de nosotros” en sentido trascendental, si espacio y

---

<sup>3</sup> Cfr. A 371.

tiempo, en tanto formas a-priori de la sensibilidad “están en mí”, nada nos autoriza (según muestra el análisis de los *paralogismos* de la *Dialéctica*) a pensar este yo en términos de *substancia*. La crítica radical de todo *en-sí* de los objetos exteriores en el espacio -contracara y complemento trascendental de la tesis del realismo empírico según la cual la existencia de los mismos es *indudable* para nosotros- no consiente, como se estaría inclinado a suponer, una salida *idealista*<sup>4</sup>: la puerta misma de tal salida está cerrada desde que el yo *pienso* no es una unidad absoluta (*ab-alio-soluta*) y necesaria -fundamental- en el sentido en que sólo una *sub-stantia* lo sería, sino meramente la *forma* de la apercepción, la unidad de toda experiencia... ¡No la experiencia de una unidad! -¿Cómo podría serlo, si es “anterior” a todo fenómeno, a todo darse de contenidos de la intuición sensible? Y si atendemos al yo del sentido interno, al yo del que sí tenemos experiencia, ¿qué instancia simple y necesaria podríamos encontrar, si en tal caso estamos frente a un mero fenómeno?

En efecto, por una parte, es indudable la relación que todo pensamiento, toda representación guarda con este yo *pienso*. Pero, por otra parte, en cuanto nos volvemos a interrogarlo ¿es posible *para nosotros* tener alguna intuición de él tal que nos sea accesible en términos de “algo = x” por sí mismo subsistente, como *fundamentum inconcusum* de todas nuestras representaciones? Ciertamente, la respuesta es “no”: no disponemos de una tal intuición. Nuestro entendimiento no es intuitivo de modo que la realidad sobre la que se ejerce pueda serle in-mediata como presuntamente le es a Aquél para quien intuir algo es crearlo sin pre-supuestos. Nosotros, en tanto sólo capaces de intuir sensiblemente, no podemos conocer sin pre-supuestos. Pero asimismo, nuestra situación paradójica es tal, que de tales pre-supuestos nada podemos saber. Sólo lo *puesto* por nosotros mismos, lo que nuestra razón es capaz de “producir [*hervorbringen*] según sus propios planes” (B XIII) -el entero mundo de los fenómenos-, sólo esto podemos conocer. Pero

---

<sup>4</sup> Pero, en igual medida, una salida anti-idealista -i.e., schopenhaueriana-, es aquí negada de antemano al ser negada la posibilidad misma de una salida en tanto ésta implique el acceso a un *origen*, a un *fundamento* del “mundo como representación”.

en este ámbito precisamente, toda noticia de nuestro yo procede del sentido interno, de modo que si hemos superado la indeterminación del yo de la apercepción, nos enfrentamos ahora al límite que implica el no poder superar lo que es un mero fenómeno.

En suma, nuestro autoconocimiento nos procura dos “versiones” del yo. Por una parte, el *yo-pienso* no determinado ni determinable de la apercepción, el yo-sujeto del pensar. Por otra parte, el yo del sentido interno, el yo-objeto. En el primer caso, no estamos más que frente a la “unidad de la conciencia de las representaciones, por la identidad del acto sintético. No es la unidad de intuición, substancia o causa, de determinaciones reales<sup>5</sup>. De lo que en tal caso tenemos conciencia es del propio acto de unificar, del propio poder sintetizador del pensar, pero esta realidad desnuda del pensar, en tanto desprovista de toda determinación categorial de substancia o de causalidad, en tanto excluida del ámbito de los fenómenos, no posibilita nada más que conciencia: no puede ser objeto de conocimiento alguno. El yo de la apercepción no es así nada más que la condición lógica -mera *forma*, mera *función*- del conocer, la suya es una existencia totalmente indeterminada, dado que no se da en el tiempo, forma de nuestra intuición sensible, donde se dan los contenidos determinables del yo. Existencia no conocida más que “como un acto del pensar” o “sólo como una forma del pensamiento”<sup>6</sup>. Por lo tanto, no hay contenidos del autoconocimiento en tanto se piense a éste como apercepción. Para que los hubiera, esto es, para que la autoconsciencia fuese *conocimiento* de sí, debería darse, junto a una actividad determinante, una pluralidad determinable. Pero es claro que en la apercepción no se da más que la mera conciencia de lo primero: falta la pluralidad que, determinada, nos procurara el *qué es* de nuestra existencia. “A través del yo en tanto representación simple, *no se da multiplicidad [Mannigfaltiges] alguna; lo múltiple solamente puede darse en la intuición*, que es diferente de esa representación y no puede pensarse de otro modo que ligado en una conciencia. Un entendimiento en el que toda multiplicidad se diese al mismo

---

<sup>5</sup> Vleeschauwer, *La Deduction Transcendentale dans l'œuvre de Kant*, Amberes, 1934, vol.III, p. 231.

<sup>6</sup> Paton, H. J.: *Kant's Metaphysics of experience*, p. 401-402.

tiempo por la autoconciencia sería intuitivo, el nuestro *sólo puede pensar y debe buscar su intuición en los sentidos*” (B 135).

En consecuencia, ni el yo de la apercepción ni el yo del sentido interno proveen al idealista la chance que espera: ninguno de ambos nos revela una instancia substancial.

Estamos así frente a los límites mismos de la filosofía crítica, límites que si frustran toda posibilidad de que se los trascienda, no pueden, por otra parte silenciar las preguntas que sólo trascendiéndolos encontrarían respuesta. En efecto, que la crítica sea radicalmente crítica de la posibilidad misma de un fundamento de nuestras representaciones, sea que pensemos éste en la perspectiva del realista trascendental como en-sí de la materia o sea que lo pensemos en términos de un yo pienso substancial, como reclama el idealista que se haga, nos enfrenta de lleno a la insolubilidad del enigma del mundo: la dualidad de objeto externo y autoconciencia es irreductible. Ninguna de estas instancias es capaz de fundar la otra, sino que ambas reclaman sus derechos innegables a ser reconocidas como reales y esto en el único e innegable sentido de la palabra “real” que es inteligible para nosotros. Los objetos exteriores en el espacio, en tanto multiplicidad de representaciones, son reales tanto como es real la representación de mí mismo en tanto que sujeto cognoscente. En ambos casos se trata de instancias que nos son dadas inmediatamente, en las formas de nuestra intuición. *In-mediatamente*, esto es, sin que mediación inferencial alguna nos lleve a ellos. De ahí que no quepa en absoluto hacerlos objeto de duda sin caer en la artificiosidad de un mero juego verbal. “Por consiguiente, existen cosas externas como existo yo mismo y ambos a base del testimonio inmediato [*unmittelbare Zeugnis*] de mi conciencia...” “Tan poco necesito inferir frente a la realidad de los objetos externos como frente a la realidad de mi sentido interno (de mis pensamientos), puesto que ambos no son más que representaciones cuya percepción inmediata (conciencia) es a la vez una prueba suficiente de su realidad” (A 371). Debemos, pues, afirmar este “dos”, afirmar, por una parte, la *realidad* de la apariencia del sentido externo -sin incurrir, a su vez, en la ilusión de que esta es la apariencia de una *sub*-stancia, sino sólo atendiendo a su dársenos como *otra* y exterior en el sentido empírico explicado por Kant-, y afirmar, por otra parte, la *realidad* de la autoconciencia, del inmediato

dárse nos del *yo-pienso*. La necesidad en que nos encontramos de afirmar con-juntamente una y otra instancia, significa que esta dualidad no puede ser diluida-reducida al mero *juego* de nuestra actividad representativa, no puede ser concebida como mero *momento* de la total economía del conocer<sup>7</sup>. Así, los límites frente a los que nos encontramos son, en primer término, límites de la duda sistemática, rechazo de las pretensiones del esceptico: si todavía nos sucediera dudar aquí, ¿qué podría dar un sentido inteligible a nuestra duda? ¿Qué instancia más cierta podría encontrarse para, a partir de ella, poner en duda y/o buscar asegurar los contenidos de nuestras intuiciones? Otra percepción que no sea la percepción de representaciones *objetivas*, i.e., de representaciones *de objetos en el espacio*, no se da en absoluto, por lo que la realidad de éstos es tan indudable como la del *yo-pienso*. Indubitables y no derivables de nada más tampoco son, en consecuencia, susceptibles de ulterior interrogación. Y, no obstante, ¿cómo podría la razón abstenerse de interrogar por la *raíz una* de esta dualidad en la que estamos obligados a reconocer el rasgo constitutivo de nuestro percibir? ¿Cómo podría la razón asumir sin más esta *de-cisión* originaria, este *datum* primordial que indefectiblemente *se encuentra*, que no es deducible de nada más, de ningún *unum* antecedente a partir del cual la razón lo construyera o generara según sus “reglas”? Se trata de un interrogarse que no es movido por la duda, que no desconoce la certeza de uno y otro término de la dualidad, pero que nace de exigencias más hondas e ineludibles de nuestra razón, exigencias ante las cuales ni aún dicha certeza puede colmar la inquietud natural que con la persistencia de un destino la mueve hacia lo último e incondicionado. La (¿ilusión de?) incompletud, no la duda, es el móvil de sus preguntas: ¿Por qué esta dualidad que se presenta como originaria y no derivada? ¿Por qué el sujeto cognoscente intuye objetos en el espacio como si éstos “se desprendieran del alma [*von der Seele ablösen*]” y, por así decirlo, “flotaran

---

<sup>7</sup> Así, que el idealista trascendental sea *dualista* -como consecuencia de ser *realista empírico*- según Kant señala (A 370), significa ante todo: no podrá jamás aceptar la salida del idealismo de Fichte y Hegel; estos *no* pueden ser reconocidos como legítimos continuadores de Kant. No hay continuación posible de la filosofía crítica si la misma pretende *superar* esta dualidad.





fuera de él" (A 385)? Este mismo ser de la intuición externa, ¿no da pábulo a la tesis dogmática del realista trascendental, esto es, no deberíamos pensar la externalidad de los objetos en el espacio en alguna relación con una instancia causal trascendentalmente externa? Pero nuevamente: nada nos autoriza a dar el paso que da aquel, bajo pena de caer cautivos, también nosotros, de la ilusión trascendental.

Ningún *fundamento*, ninguna instancia *una*, *última*, *simple*, *incondicionada* puede ser mentada aquí para calmar la inquietud de la razón que no tolera renunciar a preguntarse por la *unidad* de esta diáda liminar de objeto externo y autoconciencia. Todas las salidas están cerradas en la Crítica. "No le es posible a ningún hombre encontrar respuesta a esta pregunta, y esta laguna de nuestro saber no puede colmarse nunca, sino sólo ser señalada..." (A 393).

Las preguntas del *philó*-sofos, las que hacen de él un verdadero amante, son estas preguntas imposibles de la *Crítica*. Preguntas por lo que *en todo* falta, por aquello (¿pero qué, si no es un *qué determinado*, un fenómeno?) cuya ausencia proyecta la sospecha de incompletud sobre la totalidad completa de lo dado. En la constante atención a los límites, en el característico énfasis que la *Crítica* pone en la *finitud*, se expresa de modo paradigmático el *eros* filosófico. La última palabra de la filosofía de Kant no es una respuesta, sino una pregunta que en sí misma es una confesión de finitud: no somos capaces de la palabra de lo último, sino sólo de la interrogación sobre ello, de su eterna expectativa.