

El objeto trascendental kantiano

Trabajo de Fin de Grado

Alumno: Carlos Frades Pérez

Tutor: Carlos Marzán Trujillo

Índice

1. Introducción	2
2. Antecedentes	3
2.1 La cosa en sí y su existencia.....	4
2.2 Acerca del objeto trascendental como un objeto «exterior».....	5
3. La concepción kantiana del objeto trascendental	8
3.1 Acerca del concepto de noúmeno.....	8
3.2 El noúmeno en relación al objeto trascendental.....	9
3.3. Acerca del concepto de objeto trascendental.....	11
3.4 «Objekt» y «Gegenstand» y sus implicaciones formales.....	15
4. Discusión y posicionamiento	16
4.1 Líneas de interpretación del objeto trascendental.....	16
4.2 El objeto trascendental como «cosa en sí» cognoscible.....	17
4.3 De la relación causal entre un fenómeno y su objeto.....	22
4.4 La crítica a la deducción del objeto trascendental a partir del fenómeno; una perspectiva humeana.....	23
5. Conclusión	26
6. Bibliografía	27

1. Introducción

Uno de los puntos más debatidos de la filosofía kantiana es el problema que rodea a la “cosa en sí”, y si esta afecta a la mente resultando luego moldeada a través de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y el entendimiento (*Verstand*). En este debate, la reflexión acerca de este «objeto en sí», a saber, del objeto trascendental (*transzendentes Objekt* o *transzendentaler Gegenstand*), se presenta esencial, pues de su interpretación depende la toma de una posición determinada dentro de las líneas de interpretación de los estudios kantianos (Allison, 1968, 165). Existen tres líneas principales de interpretación acerca del objeto trascendental y la cosa en sí: aquella que niega la identificación de estos dos conceptos, aquella que identifica estos dos conceptos, y aquella que a veces los identifica y otras los diferencian. Esta última ha resultado ser la principal. El objetivo de este trabajo es mostrar por qué, en base a los textos propiamente kantianos, esta es la interpretación más seguida, y además, porqué, en su defecto, la segunda —aquella que identifica ambos conceptos— es equívoca, en lo que concierne, nuevamente, a las afirmaciones kantianas: se puede sostener, efectivamente, su validez dentro de cierta lógica impuesta en la *KrV*¹, y negar por lo tanto partes de las afirmaciones kantianas dentro de esta. Por ello, trataré de señalar que dicha interpretación no puede apoyarse en el texto kantiano como una fuente que lleva unívocamente a ella, cuando el «todo» del texto apunta en una dirección que no abarca esta dirección. En efecto, la única forma de defender esta interpretación es posicionándose desde ideas surgidas de la *KrV* contra las mismas tesis afirmadas por Kant. Eso resumiría la primera parte e intención más superficial del trabajo, mientras que su objetivo principal consiste en desarrollar y entender el concepto objeto trascendental y su papel dentro de la totalidad orgánica de la primera de las críticas.

Por lo tanto, a fin de atender esta tarea, me dispongo a exponer los argumentos usados por dicha interpretación, para luego señalar sus debilidades tratando de demostrar por qué dichos argumentos son, a mi parecer, insuficientes. En este sentido, me centraré en las tesis esgrimidas por Tobias Rosefeldt, en *Transcendental Idealism and the A. Posteriori Contents of Experience*, artículo que contiene la mayoría de argumentos y asertos empleados por los seguidores de esta línea de interpretación.

¹ A partir de ahora, siempre que nos refiramos a la *Crítica de la razón pura* se escribirá como su abreviatura del alemán “*KrV*” de *Kritik der reinen Vernunft*.

2. Antecedentes

El problema de la cosa en sí y su relación con nuestros fenómenos —como objeto— ha sido motivo de extensas discusiones. Ese problema se encuentra ya en los inicios de la filosofía en Platón, con la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, pero podríamos remitirnos también a los presocráticos, y ver allí la búsqueda de principios rectores, muchas veces metafísicos, que gobiernan la realidad. A este le seguiría el escepticismo pirrónico, al que de hecho Kant acude en numerables ocasiones. Ahora bien, tras siglos de largos debates, y de una filosofía de corte dogmática en la que se avanza en el camino de la metafísica sin una crítica de la razón pura, Kant escribe la primera de sus críticas, y da un vuelco radical a la filosofía. Efectivamente, con él, el asunto toma un giro fundamental que se presenta irreparable: se establecen las bases epistemológicas de lo que se construye en Europa desde Descartes: el giro hacia la subjetividad, cuyas consecuencias filosóficas llegan hasta nuestros días. Si bien, los debates ontológicos, también siguen una estela kantiana, a saber, el problema de las cosas en sí. El neokantismo ha planteado, al contrario de Kant, la posibilidad de conocer la cosa en sí —si bien como una tarea infinita—. Hay, incluso, interpretaciones de la *KrV* que creen poder llegar a conocer la cosa en sí a través del fenómeno. Para esto se tienen que dar varias cosas: en primer lugar, que el objeto trascendental, concepto que ocupa nuestro estudio, sea sinónimo de cosa en sí, y en segundo lugar, que realmente exista tal objeto que cause nuestras intuiciones.

En un principio, la *KrV* — durante la vida de Kant— se interpretó de una forma fenomenalista. A esta interpretación se la denomina bajo el nombre «*Zwei-Welten Interpretationen*», en la que hay dos mundos en el que el objeto es meramente proyectado: un objeto intencional. Las interpretaciones contemporáneas se han distanciado de esta línea fenomenalista, y aunque siguen habiendo seguidores de esta, ya no es la línea principal de interpretación. La principal línea consiste en dos subdivisiones de esta línea principal, a saber, la «*Zwei-Aspekte Interpretationen*», que se subdivide en la interpretación ontológica y metodológica, cuya diferencia fundamental es que la primera “ontologiza” el fenómeno y establece que es una cara de la cosa en sí, uno de sus dos sets de propiedades —siendo el otro el set de propiedades atemporales de la cosa en sí—, mientras que la metodológica ve el

fenómeno y la cosa en sí —entendida parcialmente como *objeto trascendental*—, desde dos perspectivas completamente diferentes.

Habría que señalar el amplio debate acerca de la cosa en sí que se produjo a raíz de la *KrV*, y que fue objeto de estudio de los clásicos de la filosofía: Hegel, Fichte, Jacobi, Schulze, Reinhold y Schleiermacher, entre otros —así como el desarrollo del debate en el neokantismo del siglo XIX—. Abarcar esta discusión excede los límites demarcados para el presente trabajo, y sólo me centraré en algunos de los debates más actuales acerca de este problema. Aunque me apoyaré, en ocasiones, en algunos autores como Schopenhauer y Adorno, para entender el concepto tal y como lo entiendo a partir de la exposición de este ente orgánico que es la *KrV*.

2.1 Acerca de la cosa en sí y su existencia.

No hay ningún loto sin tallo

—Proverbio hindú.

Parece innegable la importancia de Locke en Kant, que fue el que abrió el camino de la diversidad de lo real y lo ideal. Lo ideal es la forma intuitiva que se representa en el espacio y el tiempo, mientras que lo real es la cosa en sí y por sí misma, siempre independiente de lo representado. Locke distingue entre propiedades primarias y secundarias, las primarias —la extensión, la forma, la impenetrabilidad, el movimiento o el reposo y el número— eran aquellas inherentes a la cosa en sí, mientras que la secundarias —color, sonido, suavidad, aspereza, blandura, etcétera— eran esencialmente la *acción* de la cosa.

Así, pues, para Kant lo real, la cosa en sí, es la esencia puramente objetiva por oposición de lo ideal, la representación, si bien, subsume la acción —las propiedades secundarias—, y también hace lo propio con las propiedades primarias, dejando así a la cosa en sí desprovista de toda su materialidad². Entonces, la pregunta sería cómo puede Kant estar seguro de la existencia de la cosa en sí (Schopenhauer, 2012, p.108). El mundo de las cosas en sí de Locke fue transformado en un mundo de meros fenómenos. La necesidad de una causa que tenga como efecto la activación de nuestro aparato cognoscente y en última

² De Descartes y Locke a Kant, la distinción entre propiedades primarias y secundarias se somete a una fuerte crítica por parte de Berkeley y Hume, a los que Kant sigue.

instancia la aparición de nuestra representación se nos presenta como natural, pero del mismo análisis de las formas puras del sujeto trascendental se sigue que el hecho de suponer que el cambio tiene una causa es una tarea irrealizable desde la misma razón pura, ya que la causalidad tan solo existe para y en el entendimiento, dejando el mundo de la cosa en sí —quizás externo sea más gráfico, pero como veremos, los adjetivos exterior y externo cobran otro matiz en la obra kantiana— como una mera proyección del entendimiento más allá de los límites de la sensibilidad y del entendimiento. Kant, sabedor de esto, deja en el aire la existencia de la cosa en sí como objeto de nuestras intuiciones.

El error de Kant, para Schopenhauer, sería el hecho de que tratase de derivar la cosa en sí de la misma —entendida como objeto trascendental en Schopenhauer— representación dada (Schopenhauer, 2012, 109). Ahora bien, el mismo punto de partida es, en Kant, innegablemente subjetivo, a saber, la impresión de los sentidos, puesto tanto la materia como la representación subjetiva nace del sujeto. Por esta misma razón, la cosa en sí se debe postular como el noúmeno, como un concepto límite. Aun así, Kant, fiel a la tradición lockeana y a la necesidad humana —o como diría Adorno, a la necesidad burguesa (véase Adorno, *La crítica de la razón pura de Kant*)— sigue defendiendo la existencia de la cosa en sí, aunque siendo ajeno a argumentos que se siguen necesariamente de los axiomas que postula.

2.2 Acerca del objeto trascendental como un objeto «exterior»; el idealismo trascendental como contrario al idealismo psicológico.

Según Kant, los «malentendidos de algunos hombres agudos» le llevaron a cambiar la primera edición de la *KrV* —por lo que publicó su segunda edición en el 87— con vistas a remediar, entre otras cosas, «la falsa interpretación de los paralogismos introducidos en la psicología racional», es decir, el pasaje en el que se expresaba de forma más inequívoca el idealismo kantiano. Por otro lado, aun cuando advierte allí que no ha modificado nada en la estructura ni en las demostraciones del libro, sino solamente en el modo de exposición, unas pocas líneas más adelante se abre una extensa nota en la que reconoce la adición de algo nuevo: la refutación del idealismo psicológico (el de Berkeley); una refutación que considera ahora necesaria, por cuanto es «un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros [...] y el

no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia» (Kant: B38, nota k)

Es evidente que, por perfecta que sea la consciencia de la representación y la diversidad misma de las intuiciones, no estamos seguros, de que, por el mero hecho de que exista la representación, existe también el objeto que le corresponde. El idealista trascendental es, pues, un realista empírico. Concede a la materia, en cuanto fenómeno, una realidad que no hay que deducir, sino que es inmediatamente percibida (Cfr. A28/B44 y A35-36/B52-53).

Kant está en contra del idealismo, pero no rechaza, por ello, toda forma de idealismo. Denomina su filosofía “idealismo trascendental”, que define en la *Estética trascendental* como aquel idealismo que defiende la idealidad del espacio y del tiempo, implicando así también la idealidad de las representaciones, que no acontecen sin la intervención de las propiedades subjetivas de la cognición humana. Las formas puras a priori de la sensibilidad y las representaciones están, para el idealista trascendental, lejos de ser o coincidir con las cosas en sí, pero afirma de ellos su realidad empírica, a saber, que no dejan de existir por el mero hecho de ser aportadas por el psiquismo (*Gemüt*), y se llega así a su concepto de realismo empírico, siendo la realidad de los fenómenos y su realidad existentes de manera efectiva (*Wirklichkeit*) (A. Lema-Hincapié, 2005, p.83).

A este respecto hay que poner en juego los diferentes tipos de idealismos (B39-40); llama al idealismo trascendental también idealismo formal, y lo contrapone a la idea de idealismo material (también llamado idealismo psicológico), esto es, aquel que cuestiona la existencia de cosas *exteriores* a nosotros. También está la rotunda negación de la existencia de las cosas exteriores a nosotros, que es propia del idealismo material dogmático. “Kant hace uso de varios términos para hablar despectivamente de este tipo de idealismo, entre los cuales están idealismo extravagante, místico y soñador” (A. Lema-Hincapié, 2005, p.83). El gran representante del idealismo material es, para él, Descartes. Kant mismo no acepta la sexta meditación cartesiana, y entonces, se queda exclusivamente con la experiencia interna, la del yo y sus representaciones (A. Lema-Hincapié, 2005, p.85)—:

«Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa. Ahora bien, todos los fenómenos externos son de tal índole, que su existencia no es inmediatamente percibida, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de

percepciones dadas. Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa. Tal incertidumbre es lo que yo llamo la idealidad de los fenómenos externos» (A366-367).

Tal refutación de Descartes implica algo fundamental, y es que esta acaba desembocando “en la existencia de las cosas en el espacio fuera de mí”, y la explicación de este aserto ya fue adelantada en la *Estética trascendental*, y es que el espacio y las representaciones que surgen de este no son nada. Son tan solo objetos en cuanto existen bajo la condición a priori de todas las representaciones que acontecen en el sentido externo, esto es, en el espacio, que tampoco es, en efecto, una cosa en sí. Los fenómenos externos e internos son, por lo tanto, únicamente representaciones, y son solamente denominadas como externas en cuanto que pertenecen al sentido que llamamos externos.

Es decir, que cuando hablamos de algo “exterior a mí” hay que comprender que ese algo lo es solo con respecto a las formas puras a priori de la sensibilidad, en el espacio y el tiempo, por lo tanto, «exterior» queda reducido a un concepto que designa algo fuera de mí «yo empírico». La exterioridad tiene entonces un sentido fenoménico y no noumenal:

«Es imposible, además, que se dé en este espacio algo fuera de nosotros (en sentido trascendental), ya que el espacio mismo no es nada fuera de nuestra sensibilidad. Consiguientemente, ni el más riguroso idealista puede exigir que demostremos que corresponde a nuestra percepción un objeto fuera de nosotros (en sentido estricto), ya que, si hubiera tal objeto, no podríamos representarlo ni intuirlo como exterior a nosotros, debido a que el hacerlo presupone ya el espacio. Pero la existencia (*Wirklichkeit*) en el espacio, en cuanto mera representación, no es otra cosa que la percepción misma. Así pues lo real de los fenómenos externos sólo es existente (*Wirklich*) en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido.» (A375-6).

Hemos visto lo que significa, pues, el idealismo en Kant y su posición respecto a la de objetos como causas «externas» que activan nuestras intuiciones, ahora bien, entonces ¿qué es eso que denomina «objeto trascendental»? ¿qué designa, y, por lo tanto, qué función tiene?

3. La concepción kantiana del objeto trascendental

3.1 Acerca del concepto de nómeno.

Para centrarme en el estudio del concepto «objeto trascendental» es necesario realizar ciertas aclaraciones. Es fundamental tener una visión globalizada del ente orgánico que resulta la *KrV*, pues no se puede entender el concepto objeto trascendental fuera del esquema conceptual kantiano. A este respecto, y como concepto articulante de sí mismo, hay que tener en cuenta el concepto nómeno (*Noumenon*).

En el idealismo trascendental es imposible llegar a conocer el nómeno a través de intuiciones, lo cual abre una dicotomización conceptual de dicho término, de la cual Kant mismo es sabedor. Él mismo se encarga de realizar una distinción entre nómeno en sentido positivo (*Noumenon in positiver Bedeutung*) y nómeno en sentido negativo (*Noumenon in negativer Bedeutung*). En su sentido negativo el nómeno no puede ser objeto de ninguna intuición. En cambio, en su sentido positivo se dice del nómeno que puede ser representado a través de intuiciones no-sensibles —esto es, de origen intelectual—. Empero, el concepto en su sentido positivo supone un problema, y es que toda intuición está basada siempre en la sensibilidad (B307 y B311). El concepto de nómeno supone por lo tanto un concepto límite siempre designado a delimitar las afirmaciones de la sensibilidad (B311). Las siguientes afirmaciones de Kant aclaran este asunto a la perfección:

“El concepto de nómeno, es decir, el de una cosa que ha de ser pensada (solo mediante entendimiento puro) como cosa en sí misma, y no como objetos de los sentidos” (A254/B310).

“Nuestro entendimiento obtiene de esta forma una ampliación negativa. En otras palabras, al llamar nómenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita a esta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido” (A256/B312).

La unívoca conclusión extraíble de estos pasajes es que lo noumeno es un concepto que delimita las afirmaciones de las sensibilidad, y que podemos asumir que “noumeno” y “cosa en sí misma” son efectivamente la cosa en sí misma³, en cuanto que el concepto es un concepto que por un lado impone límite a la sensibilidad, ya que este nos señala que no debemos asumir el concepto resultante de la abstracción de las condiciones formales de la intuición. Esto tendría la labor de evitar que confundamos la “cosa en sí” como sinónimo absoluto del “objeto trascendental”, aunque podamos considerar a este, bajo su posible existencia, como una cosa en sí misma, o mejor dicho: como una clase de cosa en sí.

3.2 Acerca del objeto trascendental y del noumeno.

De la interpretación del concepto de noumeno kantiano entendido como sinónimo parcial de la cosa en sí ya se ha señalado cierto camino para entender el concepto de objeto trascendental en la *KrV*. Los conceptos de objeto trascendental y noumeno son creados por Kant para pensar y profundizar en la cuestión epistemológica⁴. Estamos necesitados de conceptos para hacer distinciones y no dejar el concepto de la cosa en sí sin delimitar. Por lo tanto, no se puede decir que el concepto de objeto trascendental y el de noumeno son, efectivamente, *la misma cosa* —aunque ambos pueden ser usados para referirse a la cosa en sí, como Kant hace en varios pasajes y como veremos ulteriormente—, ya que, entonces, la introducción del concepto «objeto trascendental» en la *KrV* no tendría ningún sentido. De este modo, los conceptos «noumeno» y «objeto trascendental» apuntan a la cosa en sí desde diferentes perspectivas. El objeto trascendental señala a la cosa en sí en relación con los objetos que, en caso de existir, afectan a nuestra sensibilidad, y que entonces concierne a los objetos de nuestra representaciones. Por otro lado, el noumeno —entendido en su sentido negativo como positivo (B309)— hace referencia a la cosa en sí como algo que no podemos llegar a conocer a través de las intuiciones. En su sentido negativo se refiere al error de

³ Con esta asunción en relación al noumeno y la cosa en sí no quiero ignorar el valor de toda la discusión en relación a este tópico. Por ejemplo, Stephen Palmquist en *Glosary of Kant's technical Terms* y en *Six perspectives on the object in Kant's theory of knowledge* dice que los conceptos son parecidos que son usados desde dos perspectivas diferentes —esto es, mi posición—, mientras que otros como De Boer defiende en *Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads* que éstos conceptos no son idénticos ni se identifican.

⁴ De hecho, la necesidad conceptual es evidenciada cuando vemos las primeras menciones a determinados conceptos kantiano. Por ejemplo, la primera referencia a la cosa en sí está en A30, mientras que la primera referencia a noumeno se encuentra en A250.

atender a conocer tal cosa como un objeto empírico (Cfr. Stephen Palmquist; *Glosary of Kant's technical Terms*), pero dejando el objeto trascendental —aún atemporal— como posible causa de nuestras intuiciones, pero cuyo conocimiento queda limitado debido a los límites de la sensibilidad, y en su sentido positivo, —y este es el que no contempla el objeto trascendental, además de la acepción de noúmeno como «consciencia del límite»— se remite a la cosa en sí desde una perspectiva intelectual, esto es, a lo que Kant considera verdaderamente la cosa en sí. Kant utiliza el concepto de objeto trascendental en la *Estética Trascendental* para referirse al objeto empírico que afecta nuestra sensibilidad, esto es, como *correlatum* de la experiencia sensible que no podemos llegar a conocer, y cuya existencia no podemos si acaso establecer bajo cimientos científicos. Veamos ahora cómo es entonces posible que alguna interpretación defienda que es posible conocer la cosa en sí —objeto trascendental—, a través del fenómeno.

La *KrV* puede ser vista como una historia en la que Kant conoce el devenir de esta en su totalidad antes de ponerse a redactarla. Y así, él presenta al carácter —el objeto trascendental— que demuestra una evolución que hace que, al final de la obra, sea un “personaje” esencialmente diferente al que se nos presentó en un principio. Y cuando todos los personajes ya han sido presentados ya sólo podemos ver a nuestro protagonista con otros ojos, dada la visión de conjunto. En este sentido, no tenemos más opción que ver al “objeto trascendental” como “nada pero algo en general=X” en nuestra representación y no como una cosa en sí misma (A250/1), y que, debido al juego conceptual que se sigue del concepto, nos permite hablar de un objeto empírico en forma de entelequia desde una perspectiva del límite. Y es esta perspectiva en la que se basa la interpretación ontológica de la *KrV* para iniciar toda su teoría, cosa que comentaré ulteriormente.

En este sentido, el concepto objeto trascendental se presenta en sus dos vertientes, en la *Estética Trascendental* como «*transzendentaler Gegenstand*» y como «*transzendentaler Objekt*» en la *Analítica Trascendental*. Tal distinción del concepto no ha de verse en su particularidad, sino viendo en su totalidad la esencia del concepto, refiriéndose siempre a lo particular: el objeto trascendental no en sus variantes formales, sino como *correlatum* de la experiencia sensible. En este sentido se sitúa como sinónimo parcial de la cosa en sí, ya que este se refiere a la existencia de objetos independientes de nuestra representación, y que por lo tanto, existen en sí y para sí, independientes de nuestro psiquismo. Estando, no obstante, en un camino distinto al que toma la cosa en sí como aquello a lo que podríamos conocer

pensando el noúmeno en un sentido positivo, esto es, la idea de un “algo” que tan sólo podríamos representarnos si nuestras intuiciones fuesen intelectuales, esto es, aquello que es en sí y para sí, y a lo que yo sostengo que hace Kant referencia cuando habla de la cosa en sí. El esquema es, entonces, el siguiente: el objeto trascendental es el *correlatum* de la experiencia sensible, y no podemos llegar a conocerlo mediante la intuición, sino solamente inferir su existencia a través de la abstracción de las leyes del entendimiento, a lo cual el noúmeno en un sentido negativo pone límite. Como tal, la existencia del objeto trascendental permanece desconocida para nosotros, pero de existir, cosa que no podemos saber, es una cosa en sí.

La cosa en sí, de cuya existencia Kant no parece dudar, corresponde entonces al noúmeno en un sentido positivo, y su concepto permite, a su vez, que el objeto trascendental se postule como una cosa en sí, sin ser entonces este un concepto que abarque la totalidad de las cosas en sí.

3.3 Acerca de la conceptualización kantiana y el concepto (objeto) trascendental; la aporía de la conceptualización kantiana.

Por un lado, la realidad empírica depende siempre del sujeto, y en ese sentido es siempre subjetiva; por otro lado, de esta subjetividad surge una objetividad, de la que nada sabemos sino que en general es igual a X. Este sería el objeto de referencia del objeto trascendental, que en cuanto tal es un concepto que se presenta como un general establecido a priori del que nada sabemos. Ahí, en esta realidad objetiva se enmarcaría la pregunta ¿hay causas externas que sean objeto de mis intuiciones?; cuya respuesta, en efecto Kant no puede dar (de ahí la indeterminación de la existencia del mundo exterior —recordemos que con exterior me refiero a lo que es “*diferente al yo empírico*”—). Este es un mundo que pensamos por la ley de la causalidad, la cual existe en y solo para el sujeto. Este es el origen de los dilemas kantianos, pero esta teoría, espera, en el fondo como lo hacía Kant, que el mundo exterior fuera el objeto de las intuiciones, y así proclamar un objeto de conocimiento absoluto. Pero Kant se cerró el camino, e, igualmente, todo el valor del contenido eterno —y según la definición de verdad en Kant (Adorno, 2018, p. 51-52)— de los juicios sintéticos a priori se conservaría. Por ello, señalaría que toda la intención de atribuir forzosamente la cosa en sí al fenómeno es el resultado de intentar alcanzar lo absoluto forzando argumentos, que

Kant muy a su pesar, nunca pudo forjar porque sus bordes no encajaban con la espada con la que derrotaría al escepticismo.

La conceptualización en la *KrV*, como cualquier obra filosófica, atiende a un objetivo en particular, el de abrir el camino lingüístico con el fin de posibilitar un análisis del problema en cuestión, y en este mismo *conceptualizar*, independientemente del rigor con el que se haya procedido, quedan marcados los presupuestos indispensables de toda aproximación filosófica. Cada concepto, en este sentido, señala en una dirección particular. En efecto, en las conceptualizaciones filosóficas hay discusiones que señalan el carácter de la imagen que plantea, esto es, a través de su relación con otras tradiciones y otros conceptos, que en recíproca ficción se elaboran, y que, además, detrás de ellos «hay en realidad fuerzas de la experiencia extraordinariamente vivas» (Adorno, 2018, p. 34).

Tal es el caso del concepto trascendental, que acompaña a la palabra objeto —tanto en la conjugación alemana de “*Gegenstand*” como “*Objekt*”— para formar el concepto de “objeto trascendental”. A la filosofía kantiana se la denomina una filosofía «trascendental», así como el idealismo que deviene de esta se denomina como «idealismo trascendental».

El término trascendental es fundamental en el pensamiento kantiano, ya que en oposición a las demás filosofías es conocida como filosofía trascendental. Pero ¿qué se quiere decir con la expresión «trascendente»? Este término es esencialmente escolástico, y en él se aunaban los conceptos más altos de todos. Giordano Bruno llamaba trascendentes a los atributos que son más generales que la diferencia entre las sustancias corporal e incorpórea (Schopenhauer, 2012, p.98). No obstante, en Kant, no tiene nada que ver con la aprehensión de las cosas más sublimes y elevadas. El malentendido tiene lugar gracias al parentesco con la palabra trascendente, siendo ambos conceptos procedentes de la filosofía medieval (Schopenhauer, 2012, p.71).

El concepto «trascendente» implica aquello que «va más allá», el cual, según Adorno, puede tener esencialmente tres significados diferentes: el de la trascendencia lógica, es decir, el criticar una proposición no desde sus presupuestos, sino verla desde fuera de ella. En segundo lugar, nos encontramos con la acepción epistemológica en sentido estricto, es decir, aquel concepto de un ser que es diferente a la conciencia y se encuentra más allá, como por ejemplo, la cosa en sí, de lo cual sabemos que frente a la conciencia es distinta de esta. Y en tercer lugar nos encontramos con su acepción metafísica, que remite directamente a aquello que va más allá de los límites de la posibilidad de la experiencia, a saber, Alma, Dios,

libertad, etc.,. Esta es la acepción que tenemos que tener en consideración cuando queremos diferenciar entre trascendente y trascendental en Kant. Ambos conceptos están, efectivamente, enfrentados con la experiencia. Para Kant el concepto «trascendental» no tiene que ver con las cosas más sublimes, relación que sí guarda el concepto de la cosa en sí. Kant entiende lo trascendental como el conocimiento de lo a priori, es decir, de la parte formal de nuestro conocimiento como tal (Schopenhauer, 2012, p.71)⁵. Su concepto de «trascendental» se remite también a la trascendencia de nuestro conocimiento en cuanto remite a las condiciones que hacen posible la experiencia, y van, en este sentido, más allá de la experiencia. Son trascendentes, en cuanto que van más allá, a la experiencia, y por lo tanto, su verdad se refiere única y exclusivamente a la experiencia. Se convirtió, pues, en un postulado de lo intelectual mismo, «situado más allá y frente a la persona» (Adorno, 2018, p.77), siendo así el principio de lo propiamente intelectual.

En palabras de Adorno: «una investigación trascendental es una investigación intelectual o de la conciencia desde el punto de vista de hasta dónde es posible para ese intelecto establecer juicios sintéticos a priori válidos, es decir, juicios independientes de la experiencia» (Adorno, 2018, p.73). De ahí que la *Estética trascendental* se centre en el estudio de las formas puras a priori de la sensibilidad, que condicionan y posibilitan nuestras representaciones, y que la *Lógica trascendental* se encargue de estudiar los conceptos que dan forma al contenido de la sensibilidad, esto es, las categorías puras a priori del entendimiento. El concepto «trascendental» tiene pues un significado particular en la obra kantiana, y resulta evidente, que la selección de tal palabra en el concepto «objeto trascendental» no resulta casual. Trascendental significa, pues, anterior a toda experiencia. El objeto trascendental se eleva más allá de cualquier hecho dado a su origen (Schopenhauer, 2012, p.99).

Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a esta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia etc. (ya que estos conceptos requieren siempre formas sensibles en las

⁵ Acerca de lo trascendental dice Kant: «Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori» (A11-2/B25)

cuales determinan un objeto); concibe, pues, un objeto sin saber si se halla en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido al suprimirse la sensibilidad o si seguiría existiendo una vez desaparecida esta. Si queremos llamar nómeno a este objeto por no ser sensible su representación, somos muy libres de hacerlo. Pero, como no podemos aplicarle ninguno de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación sigue estando vacía para nosotros (A288/B345).

Como se puede ver en esta cita, el contenido del concepto objeto trascendental no se centra en la concepción de “trascendental” que se usa a lo largo de la obra, sino de una forma análoga al concepto “trascendente” de los escolásticos. La formulación del objeto trascendental obedece a la formulación de una causa externa que, sin acotar toda las dimensiones de la cosa en sí, es una cosa en sí, y más precisamente, aquella que es la causa proyectada desde el entendimiento, de la cual, literalmente, no podemos saber nada. Y he ahí uno de los grandes problemas del idealismo en general y del idealismo trascendental en particular: si efectivamente dicha representación de la causa de nuestras intuiciones existe fuera o dentro de nosotros, o si, incluso, una vez retiradas las formas puras a priori de la sensibilidad queda completamente suprimido. Ahora bien, este pasaje clarifica una cuestión fundamental; la identificación parcial del objeto trascendental con la cosa en sí, y la capacidad de la razón (entendida como entendimiento) de establecer una relación necesaria entre objeto trascendental y fenómeno, es decir, entre nuestra representación y su causa. Ahora bien; la pregunta realizada por Schopenhauer (2010, p.748) es significativa: si no quería en ningún momento atribuir al objeto trascendental el papel de causa de nuestras representaciones, ¿por qué no negarlo expresamente?

En primer lugar, si hubiera aceptado esta dimensión del objeto trascendental como «la cosa en sí» su referencia a esta se hubiese reducido al empirismo de Locke. Esa es la idea de Schopenhauer. En todo caso, quizá Kant creía, casi que a través de la fe (*Glauben*), que había alguna causa externa para nuestras intuiciones y que, además, diese lugar a toda la diversidad con la que se presentan ante nosotros, pero no podía justificar tal cosa ya que su análisis del entendimiento le había cerrado tal puerta. Como resultado, nos encontramos que las negaciones más explícitas que realiza Kant acerca de la existencia del objeto trascendental y su existencia consiste simplemente en ponerla en duda empleando al nómeno en un sentido negativo, esto es, poniendo límites a los asertos de la sensibilidad y estableciendo, simplemente, que su existencia es una incógnita. Aquí han sido bastante los autores que se

han posicionado contra Kant. Por ejemplo, Jacobi en su famosa carta *Jacobi an Fichte*; Schopenhauer en su apéndice de *El mundo como voluntad y representación*, o el mismo G. E. Schulze, citado en este mismo apéndice por Schopenhauer como un contemporáneo —que además fue su mentor— que criticaba a Kant. En efecto, decimos que las categorías del entendimiento sin intuiciones están vacías (A51), y que no tienen aplicación más allá de dar forma a lo sensible, y he ahí donde inciden sus críticos: cómo puede sostener la existencia de la cosa en sí, como la del objeto trascendental, como un *correlatum*, habiendo ya demostrado que la causalidad es en y sólo para el sujeto en su entendimiento. Entonces, no debería haber dejado el camino abierto al objeto trascendental como «una existencia posible», sino que debía haber negado tajantemente su existencia en todo momento.

3.4 Objekt y Gegenstand; dos formas de denominar el objeto trascendental.

En las traducciones al castellano hallamos el concepto «objeto trascendental» referido de forma unívoca. Esto no es así en el texto original, en el que Kant hace referencia a él bajo el concepto de «*transzendentales Objekt*» como también por «*transzendentaler Gegenstand*». Es bien conocido que Kant distingue entre varios tipos de objetos. Ahora bien, esta distinción no tiene que ver con la designación del objeto de nuestros fenómenos, como el objeto cuya realidad objetiva causa nuestros fenómenos, como bien indica Allison (2004, p. 222). Tal distinción siquiera apunta a distinciones entre validez objetiva o realidad objetiva. Allison sostiene que en Kant el uso de «*Objekt*» tiene una significación lógica, que se relaciona con las categorías del entendimiento, y por lo tanto, con los juicios, mientras que paralelamente parece que «*Gegenstand*» es formulado en relación a la realidad objetiva en relación con objetos de la sensibilidad humana (Allison, 2004, p.476).

Por el contrario Pedro Ribas, en la introducción a su traducción a la *KrV*, señala lo siguiente:

«inicialmente pensé distinguir ‘Objeto’ [con mayúscula] (traducción de Objekt) y ‘objeto’ [con minúscula] (traducción de Gegenstand). Pero decidí después traducir ambos términos como ‘objeto’ porque, si bien los dos vocablos son empleados por Kant en sentido distinto, con frecuencia son intercambiables.» (XXV).

Kant parece, en cierto momento, hacer una distinción en cuanto que formula ambos

conceptos, uno bajo la forma de «*Objekt*» y otro bajo la forma de «*Gegenstand*». Ahora bien, también parece intercambiar indiferentemente ambos vocablos, y además, tal discusión no afecta a nuestra percepción del objeto trascendental, en cuanto que nos centramos en otra característica del concepto: su vertiente ontológica y su configuración como concepto que se refiere a lo posibilitante del conocimiento entendido como la condición formal de nuestra sensibilidad impuesto por la ley causal. Tal discusión, por lo tanto, excede los límites de este trabajo, ya que nos centramos en el objeto trascendental en su «dimensión trascendente», y las consecuencias que ha tenido en la misma obra kantiana y cómo se ha interpretado.

4. Discusión y posicionamiento

4.1 De las líneas de interpretación del objeto trascendental kantiano.

La concepción del objeto trascendental lleva a un problema de interpretación que está lejos de encontrar una respuesta unánime. Tenemos que tener en consideración que hay dos líneas fundamentales para la interpretación de la *KrV* kantiana. Estas son, precisamente, *two-worlds interpretation* (la interpretación de los dos mundos; también conocida como *two-objects interpretation*⁶) y *two-aspects interpretation* (la interpretación de los dos aspectos). En la primera se ve un fenomenalismo, el cual ve el objeto como un *objeto intencional*. La segunda está subdividida por dos líneas de interpretación, la llamada *ontological two-aspect interpretation* —favorecido por autores como Rosefeldt y Dyrer—, en la cual los objetos tienen dos *sets* de propiedades: uno es el *set* de propiedades que se presenta ante nosotros —el cual incluye tanto la temporalidad como la espacialidad— y otro *set* de propiedades intrínsecas que no aparecen ante nosotros y no son, asimismo, temporales o espaciales. La segunda versión, la llamada *methodological two-aspect interpretation* —la que tiene a Allison como su principal representante— se separa radicalmente de la ontológica, ya que ve el idealismo trascendental no como una teoría metafísica, sino como una teoría esencialmente epistemológica, la cual, defiende que la cosa en sí (objeto trascendental) y el fenómeno toman lugar desde dos perspectivas diferentes. Estas visiones de la *KrV* tienen

⁶ No trataremos esta interpretación en profundidad, ya que nos centraremos en las interpretaciones de Rosefeldt —ontological two-aspect interpretation— o de Allison —methodological two-aspect interpretation—. Para ver más acerca de la two-worlds interpretation ver Guyer, P., (1987). *Kant and the Claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

impacto en nuestro concepto del objeto trascendental, y en la cuestión del idealismo: si bien hay objetos empíricos que son objetos de nuestra intuición sensible que representamos a través de datos sensibles o no (Rosefeldt, 2014, p. 13)⁷. Dos de las interpretaciones que he expuesto rehúsan identificar las cosas en sí mismas de alguna manera con el fenómeno. De ahí que el objeto de estudio de los siguientes capítulos sea la *ontological two-aspect interpretation* y sus argumentos, especialmente aquellos establecidos por Rosefeldt en *Transcendental Idealism and the A posteriori Contents of Experience*, intentando contrastar sus argumentos con los dados por Allison.

Hay que hacer, también, mención al hecho de que es posible que el mismo Kant haya cambiado su opinión entre las ediciones A y B. Resulta haber cierta unanimidad en lo que respecta a la idea de que la primera edición apunta en una dirección más fenomenalista, mientras que la segunda lleva a una interpretación más realista. Las más recientes interpretaciones toman esto hecho en cuenta, pero esta diferencia ya fue criticada hace más de doscientos años por Schopenhauer, quien acusó a Kant de haber “destruido su propio libro” —tal y como defiende en el apéndice de *El mundo como voluntad y representación*—. Esto añade una dificultad extra en el estudio de la obra, aunque en este sentido, pienso que cualquiera de las ediciones de la *KrV* nos sigue aportando suficientes argumentos para continuar sosteniendo sin ningún problema que no podemos conocer la cosa en sí misma —entendida como objeto trascendental— a través de lo fenoménico.

4.2 De la afirmación de que el objeto trascendental es efectivamente una cosa en sí misma y su principal atractivo; del fenómeno al objeto trascendental.

A fin de explicar por qué su interpretación resulta más convincente que las demás, Rosefeldt se refiere a su principal atractivo, que no resulta menos que seductor: “el hecho de que puede dar cuenta de una explicación empírica del contenido mental, y no desde la

⁷ El texto de Rosefeldt *Transcendental Idealism and the A posteriori Contents of Experience* fue presentado en el congreso Miami Kant Workshop en marzo de 2014, y aún no ha sido publicado, a espera de que salga en N. Stang, K. Schafer, *The Sensible and the Intelligible Worlds*. Por ello, las citas a partir de ahora se realizarán con el apellido, año en el que fue presentado (2014) y número de página. Rescatado de: https://www.academia.edu/35837403/Transcendental_Idealism_and_the_A_Posteriori_Contents_of_Experience

exclusividad de su afirmación⁸. (Rosefeldt, 2014, p.9). El hecho de que comience sosteniendo que lo mejor de su interpretación es la aplicación *útil* que esta posee puede resultar un tanto dudoso. Acto seguido prosigue en su intento de demostrar que estas aplicaciones prácticas cuadran, además, con ciertos pasajes *KrV*. La argumentación de Rosefeldt entraña ciertas exageraciones cuando la estudiamos en profundidad. El proceso que sigue no concuerda con lo que dice en el texto. No se da sólo a través de la utilidad la validez de un argumento para con cierta interpretación, sino a través de su afinidad con los pasajes del texto. La cadena lógica resulta obvia: una interpretación de la *KrV* kantiana con sus propias asunciones y creencias es hecha —una interpretación que, además, acude a solucionar ciertos problemas que las otras no—, después, al compararla con el texto se encuentra que, además, encaja con ciertos pasajes —que cita para defender su tesis—, aunque no concuerde con otros. Aquí yace uno de los problemas de esta interpretación: los pasajes que no encajan con las afirmaciones hechas son lo suficientemente sólidos y claros como para poder desestabilizar las bases de esta interpretación y echarla abajo. No obstante, como principal ventaja, la utilidad que ofrece esta interpretación puede resultar una razón suficiente para apoyarla frente a otras. Exploremos esta «utilidad», así como el cómo y el porqué resulta tan práctico defender dicha interpretación.

A fin de empezar su argumentación, Rosefeldt procede a citar el párrafo A104, donde Kant sostiene que *si existe algo exterior* este objeto debe ser pensado como algo en general = X:

“Anteriormente hemos dicho que los fenómenos no son más que representaciones sensibles que, de igual modo, tampoco han de ser consideradas en sí mismas como objetos independientes de la facultad de representación. ¿Qué se quiere, pues, decir cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? Se ve fácilmente que tal objeto hay que entenderlo simplemente como algo en general = X [...] al tener esos conocimientos que referirse a un objeto, han de concordar necesariamente entre sí con respecto a este último, es decir, han de poseer la unidad que constituye el concepto de un objeto” (A104/05).

Rosefeldt concluye que aparte de lo que sabemos de nuestra representación, también sabemos del objeto que es “algo en general = X”. De ahí que, tal y como sostiene Kant,

⁸ “from the fact that it can account for an empirical explanation of mental content not from the exclusiveness of its claim” en el original.

cualquier representación de un objeto ha de ser coherente con cualquier otra representación del objeto.

La conclusión resulta inevitable. Sabemos realmente algo sobre el objeto trascendental, lo que también permite al autor mantener que este pasaje hace indudable el hecho de que Kant no quiere, en ningún momento, sostener que no tenemos ningún conocimiento⁹ del objeto trascendental (Rosefeldt, 2014, p.11). La clave de este argumento es que si efectivamente hay un “objeto trascendental” —considerándolo como cosa en sí tal y como se hace en la interpretación ontológica del objeto trascendental— podríamos llegar a conocer los objetos a través de su relación entre sí. Kant parece aceptar esto, pero tan sólo en el caso de que este objeto realmente exista, lo cual no podemos llegar a saber, y desde el punto de vista teórico tan sólo a negar:

“Si tal elemento representa también un objeto en sí mismo (no las gotas de lluvia, ya que estas, en cuanto fenómenos, son ya objetos empíricos), la pregunta sobre *la relación que la representación guarda con el objeto se convierte en trascendental*, y no solamente esas gotas son simples fenómenos, sino que incluso su figura redonda, incluso el espacio en el que caen, no son nada en sí mismos, sino simples modificaciones o fundamentos de nuestra intuición sensible. *Pero el objeto trascendental permanece desconocido para nosotros.*”(A46/B63, énfasis propio);

“Según lo dicho, el entendimiento limita la sensibilidad sin por ello ampliar su propio campo. Como advierte a ésta que no pretenda referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, *concibe él un objeto en sí mismo (pero simplemente como objeto trascendental) que es la causa del fenómeno (sin ser por él mismo fenómeno, por tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia [...] concibe, pues, un objeto, sin saber si se halla en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido al suprimirse la sensibilidad o si seguiría existiendo una vez desaparecida ésta.* Si queremos llamar nómeno a este objeto por no ser sensible su representación, somos muy libres de hacerlo. Pero, como no podemos aplicarle ninguno de los conceptos de nuestro entendimiento, esa representación sigue estando vacía para nosotros.” (A288-289/B344-345,

⁹ El pasaje citado por Rosefeldt está usado, contrariamente a lo que cabría esperar, para afirmar asertos contrarios a su interpretación (me refiero aquí a los pasajes A104/5 y A251). Estos pasajes demuestran, efectivamente, que Kant sostiene que el objeto trascendental es un mero *correlatum* de la unidad de percepción y que no puede ser separado de los datos sensibles. Esto demuestra que el concepto que está utilizando Rosefeldt está lejos de tener las mismas propiedades que el que usa Kant. Para el primero, el objeto trascendental es el objeto que afecta y aporta los datos sensibles a nuestra mente, y que es, por lo tanto, el objeto de nuestra representación, mientras que Kant sostiene que el concepto de objeto trascendental no es nada sino *algo en general igual a X*.

énfasis mío).

Así podemos ver cómo funciona este argumento. La principal atracción por la cual nos vemos inclinados a aceptar esta interpretación son sus implicaciones prácticas —y satisfacer así nuestra necesidad freudiana de proyectar la necesidad que dejó el Superyo de llegar a la verdad bajo una interpretación ontologizante de la realidad que sacie nuestra necesidad de absolutos—. No sabemos nada realmente de la cosa en sí o del objeto trascendental más allá del pensar que tal cosa proporciona, en efecto, coherencia a nuestra representación. Podría denominarse a esta argumentación «el argumento de la coherencia». Su atracción práctica es, pues, la explicación de que nuestra representación implica la existencia de objetos en sí, pero como podemos ver en A288 y B344 esto contradice las afirmaciones kantianas —quizá intencionalmente— para así darle a la *KrV* kantiana otra perspectiva y explicación¹⁰.

Tras *justificar* la identificación del objeto trascendental y las cosas en sí mismas Rosefeldt procede a aplicar algunos pasajes de la crítica en los que se hablan de las propiedades del objeto trascendental a fin de tratar el concepto —como el objeto de la intuición sensible (es decir, un tipo de objeto empírico, tal y como se trata en esta línea interpretación)—, que es pensado a través de los datos sensibles, y es de alguna manera idéntico a nuestra representación, y ulteriormente procede a sostener la afirmación de que espacio y tiempo no son un *set* de propiedades intencionales y sostiene en relación a una nota a pie de página de B69, a saber, que “ellos pueden ser atribuidos al objeto en sí, en relación con nuestros sentidos”. Esta interpretación de la nota a pie de página se separa del pensamiento kantiano.

Veamos la nota a pie de página:

“Los predicados del fenómenos pueden atribuirse al mismo objeto en relación con nuestro sentido, por ejemplo, el color rojo o el olor pueden asignarse a la rosa. Pero la apariencia jamás puede ser atribuida, en cuanto predicado, al objeto, y ello precisamente porque tal apariencia añade al objeto en sí algo que sólo le pertenece en relación con el sentido o, de forma general, con el sujeto [...] Está,

¹⁰ Esta perspectiva (y explicación) es probablemente una continuación de las necesidades teóricas surgidas a partir de las conclusiones tomadas a partir de la crítica realizada por Jacobi al idealismo kantiano.

pues, justificado el asignar los predicados de espacio y tiempo a los objetos de los sentidos en cuanto tales, sin que haya en este caso apariencia alguna. Si atribuyo, en cambio, la rojez a la rosa en sí, las asas a Saturno, o bien la extensión a todos los objetos exteriores en sí, sin atender a una determinada relación de esos objetos con el sujeto y sin limitar a ella mi juicio, entonces es cuando surge la apariencia. (B70; nota a pie de página)

En relación a esta idea Kant añade justo en el párrafo anterior el siguiente aserto:

“Cuando afirmo que la cualidad de espacio y tiempo (de acuerdo con la cual, como condición de su existencia, pongo los cuerpos y el alma) *no reside en tales objetos (en sí)**, sino en mi modo de intuir” (B69, contenido entre paréntesis es mío*)¹¹

Este aserto nos remite directamente a la afirmación hecha por Rosefeldt la cual resulta en una clara contradicción con el pasaje citado. De todas maneras, Rosefeldt termina aquí su argumentación a este respecto y empieza su discurso de “la apariencia y respuesta-dependiente de las propiedades”¹². En la línea de lo comentado anteriormente, estos objetos de nuestra intuición tienen que tener algunas propiedades independientes de la mente, los cuales nosotros no conocemos. Esto no implica, contradiciendo a Kant, que no tengamos ningún tipo de conocimiento de las cosas en sí —en este sentido, es una corrección al mismo Kant, como si la conclusión a la que llegó no fuera la adecuada partiendo de sus propias premisas—, ya que ellas *podrían* —dado un principio de indeterminación— tener algo en común con nuestras representaciones (Rosefeldt, 2014, p.13). Estas propiedades de respuesta-dependientes serían, entonces, conocidas mediante la forma en la que nos afectan —teniendo efectos materiales y formales— (Rosefeldt, 2014, p.14). En las siguientes páginas de su artículo se centra en analizar cómo podemos conocer a las cosas en sí mismas —esto es, el objeto trascendental— a través de la coherencia de nuestra representación. De cualquier

¹¹ “Daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart *und nicht in diesen Objekten an sich liege.*” en el original (énfasis mío). Cambia ligeramente el sentido de la frase en la traducción de Pedro Rivas.

¹² Hemos de nombrar, antes de emprendernos en comentar la afirmación de Rosefeldt, un pasaje kantiano (B67):

“Por medio de simples relaciones no se conoce una cosa en sí misma. Hay que concluir, pues, que, desde el momento en que no se dan a través del sentido externos más que representaciones de relación, este sentido *sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto, no lo interno, lo que pertenece al objeto en sí mismo*” (énfasis mío)

manera, ya hemos señalado que *en base al texto* de la *KrV* tal cosa resulta imposible, ya que no podemos, en primer lugar, cerciorarnos de su existencia, y si, en segundo lugar, nuestras representaciones, en cuanto fenómenos, muestran acaso relación alguna con la cosa en sí —en caso de que existiesen—. En este sentido, los mismos fenómenos pueden no tener ninguna relación con la cosa en sí. Ahora bien, bajo la idea de la existencia de este objeto, y bajo la asunción de que efectivamente habría una relación directa entre la lógica de nuestras percepciones y la esencia de este objeto trascendental —cuya existencia no puede ser mostrada— que se manifiestan bajo la forma de unas propiedades dependientes a nuestro mismo fenómeno, esta teoría podría tener valor, pero resulta que tales ideas no son, en ningún momento, inferibles.

La lógica que subyace ante el argumento más fuerte e importante de esta línea no encaja con el esquema kantiano, y, de hacerlo, sólo podría mediante una nueva configuración de este.

4.3 De la relación causal entre un fenómeno y su objeto

Esta teoría sigue cierta cadena lógica: hay objetos trascendentales que afectan y causan nuestra representación, los cuales son cosas en sí mismas que no podemos llegar a conocer a través de la mera intuición. Esto es: podemos llegar a conocer la cosa en sí misma por la forma en la que nos afecta (por la propiedad de respuesta-dependiente). Pues he mostrado que este aserto —que constituye el pilar fundamental de dicha interpretación— se sale directamente del esquema kantiano, esto es, que va en contra de lo expuesto por Kant anteriormente. Repasemos los pasajes en los que según Rosefeldt Kant identifica al objeto trascendental con la cosa en sí.

«se sigue naturalmente [Es folgt auch *natürlicher Weise* ¹³] »“del concepto de fenómeno en general, a saber, que tiene que corresponder al fenómeno algo que no sea en sí mismo fenómeno. La razón se halla en que este no puede ser nada por sí mismo, fuera de nuestro modo de representación. Consiguientemente, si no queremos permanecer en un círculo constante, la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser

¹³ Esta expresión se pierde en la traducción de Pedro Rivas, por lo que la traduzco literalmente.

algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad—“(A251/52; énfasis mío)

Incluso si aquí uno llega a dudar de la identificación de la cosa en sí con el objeto trascendental sólo cabría añadir el siguiente pasaje, convenientemente no citado por Rosefeldt:

“El concepto de noúmeno se desprende de lo dicho, pero no se trata ni de un concepto positivo ni de un conocimiento determinado de una cosa, sino que significa simplemente el pensamiento de algo en general, pensamiento en el que se hace abstracción de toda forma de la intuición sensible.” (A252).

Podemos ver que el primero de los pasajes citados por Rosefeldt estaba, además, fuera de contexto, ya que este pasaje hace evidente el objeto sobre el cual se está hablando: no es en ningún momento del objeto trascendental, sino del noúmeno —tal como señala el mismo Kant a continuación en A253—. Como hemos dicho, no podemos afirmar la existencia de tal cosa, así como tampoco llegar a conocerla —como sostiene la definición de noúmeno en un sentido negativo—. Como afirma Rosefeldt, llegamos a conocer al noúmeno (y al objeto trascendental, que en su esquema se identifica con el noúmeno) a través de la coherencia de nuestra representación. El salto es evidente: desde la lógica interna de nuestras representaciones llegamos al noúmeno, sin necesidad de delimitarse a la sensibilidad, y por lo tanto, sin tener en cuenta el sentido negativo del noúmeno, que sólo puede ser entendido en un sentido negativo por estar delimitado a la sensibilidad. Esto no es compatible con el sistema kantiano, sino que supondría una nueva línea de investigación partiendo de las investigaciones kantianas —aunque contradiciendo algunos de las ideas principales como el de la aprioridad de la causalidad—. Pero supongamos, por un momento, que este pasaje kantiano certifica la existencia de la cosa en sí —como objeto trascendental— que afecta nuestra sensibilidad. Para hacer esto, deberíamos centrarnos en las primeras palabras: “Se sigue también *naturalmente*” ¿cómo es que se sigue naturalmente una cosa de la otra? ¿No nos recuerda esto nuevamente a algún tipo de causalidad? ¿No consiste este problema, en el fondo, en la búsqueda de un *correlatum* a nuestra representación, la búsqueda de *su causa*?

4.4 La crítica a la deducción del objeto trascendental a partir del fenómeno; una perspectiva humeana

Ya hemos visto, en otros pasajes, como Kant pone explícitamente en duda la existencia necesaria de esta correlación, que aunque bien, parece natural a nuestro entendimiento, no se puede aplicar rigurosamente a elementos más allá de lo fenoménico. Me dispongo, no obstante, a poner esta misma afirmación, como si fuese cierta, en otro filósofo crítico de la causalidad, y al cual sabemos que Kant leyó, y cuya crítica a las cosas en sí mismas —en su vocabulario, *distinct body*— puede ayudarnos a, incluso, poner este tema en relación a otra crítica de la causalidad. Este es David Hume.

En efecto, partiendo de posiciones antitéticas acerca de la naturaleza de la causalidad, ambas tienen en común que de ellas se deduce la imposibilidad de establecer la existencia del objeto trascendental o de «*distinct body*» como una condición de posibilidad de nuestras intuiciones. Desde Hume y su crítica a la causalidad ya se deduce, sin necesidad de la crítica kantiana, la imposibilidad de deducir la existencia de «objetos trascendentales».

La crítica humeana a la existencia de un cuerpo está basada en su respuesta a dos preguntas: la naturaleza de nuestra representación en relación a nuestros sentidos, y si hay tal cosa como objetos más allá de nuestros sentidos que causan esta representación.

Nuestros sentidos son efectivamente incapaces de ofrecer impresiones de algo independiente y externo, ya que ellos nunca nos aportan “la menor insinuación de algo fuera de nosotros”(Hume, 1896, p.102)¹⁴. Asimismo, la percepción nunca puede producir, por sí sola, la idea de una existencia doble, y por lo tanto, sólo aparece a través de un proceso de imaginación o razón (Hume, 1896, p.102). Nuestro propio cuerpo nos pertenece a nosotros, y como algunas impresiones aparecen como «exteriores» al cuerpo las suponemos como exterior a nosotros mismos (Hume, 1896, p.103). Según Hume hay un problema con esta consideración. En primer lugar no captamos nuestro cuerpo, sino percepciones —esto es, como una actividad de la mente—; en segundo lugar, lo que Locke llamó cualidades secundarias son vistas por la razón como cualidades independientes continuadas parecen no tener ninguna existencia en la extensión, y consecuentemente no pueden aparecer a nuestros cuerpos como situados exteriormente al cuerpo. Y, en tercer lugar, los sentidos no nos informan de «nada externo» sin un cierto razonamiento.

¹⁴ “the least intimation of anything beyond” en el original.

El razonamiento humeano también hace un análisis de por qué creemos en una «*continued existence*»: «aquellas montañas, casas y árboles, que ahora mismo descansan en mi mirada, siempre han aparecido en el mismo orden, y cuando yo acaso los pierdo de vista al cerrar los ojos o mirando a otro lado, tan pronto como vuelvo a mirarlos vuelven a estar ahí sin la más mínima alteración» (Hume, 1896, p.105). Y como podemos ver, no hay otra razón para ello que la conjunción constante, por lo tanto, no hay ninguna razón para creer en la existencia de un cuerpo exterior a nosotros, ya que no podemos, nunca, encontrar ningún argumento desde la experiencia que lo pruebe (Hume, 1896, p.106).

¿Pero dónde reside la afinidad de la visión humeana con la kantiana en relación al objeto trascendental? Tanto la crítica kantiana como la humeana tiene en común —si bien desde presupuestos opuestos— que llegan al mismo cauce: no podemos afirmar la existencia de cosas en sí mismas exteriores a nosotros exclusivamente a través de la causalidad¹⁵. El concepto de causalidad kantiano está expuesto en la *Analítica Trascendental*, donde se expone, como hemos visto, que las categorías no tienen significado en sí mismas, por lo que: ¿cómo confiar en ellas cuando salimos del mundo de lo fenoménico a través de ellas, cayendo en la vacuidad del pensar el objeto trascendental como una cosa en sí?

Este “naturalmente” sigue el concepto de «instinto» que Hume expone en su *Treatise of Human Nature*, particularmente que somos naturalmente llevados a pensar en términos causales. Esto constituye uno de los principales problemas del idealismo en relación al problema de «objetos empíricos» de nuestra representación, no obstante, esto no se aplica al idealismo trascendental, como explicamos en el punto “Acerca del objeto trascendental como un objeto «exterior»”. Pero señala, efectivamente, la incapacidad de la razón, con la causalidad como punto de apoyo, de dar cuenta de una «realidad exterior».

¹⁵ Actualmente la similitud entre los conceptos de causalidad tanto en Kant como en Hume es discutida, y se sostiene que la concepción humeana de causalidad es más cercana a Kant de lo que tradicionalmente se cree (véase, por ejemplo, Ponce Andaur, A., & H., M. V. (2014). The causality from Hume to Kant: From the absolute dissolution of the concept to its constitution as law. *Praxis Filosófica Nueva serie* (38), 7-25.).

4. Conclusión

La formulación del concepto «objeto trascendental» es resultado de la aplicación del concepto puro de la causalidad al fenómeno, viendo, entonces, la formulación de un objeto trascendental que, al trascender nuestras intuiciones, no podemos llegar a conocer. Y aún más, no podemos llegar a estar seguros de su existencia. En efecto, parece natural en pensar que nuestras intuiciones tienen una causa «exterior», pero esto solo se puede inferir haciendo uso de un concepto puro del entendimiento a algo que no es, de hecho, una intuición sensible. En ese sentido, la misma formulación kantiana de un objeto trascendental resultaría errónea. Como resultado, tenemos un concepto que nos ayuda a seguir el camino de la investigación. «A abrir camino» se podría decir. Pero esto va acompañado de la confusión de un concepto que resultará fundamental a la hora de entender la *KrV* en su conjunto.

La necesidad de la razón nos impone la investigación en los temas correspondientes a la naturaleza misma de las cosas. En ese sentido, la búsqueda de principios metafísicos rectores es constitutiva de lo humano. Los problemas más altos de la metafísica se formulan alrededor de conceptos tales como «cosas en sí». Ha afectado, asimismo, a nuestra concepción de la razón (Cfr. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* y Hegel, *Ciencia de la lógica*), de tal manera que esta ha sido históricamente reducida a mero entendimiento. El intento del neokantismo —y principalmente, del contemporáneo— de dar cuenta del posible conocimiento de la cosa en sí —entendida como objeto trascendental— se postula como una tarea infinita, pero en la cual se pueden conocer aspectos de la cosa en sí. Estas interpretaciones, sin embargo, van más allá del texto de Kant, y más que una interpretación que busque justificarse en el texto, debería establecerse desde Kant pero contra él, y no exponerse como una interpretación legítima desde los axiomas de la *KrV*.

5. Bibliografía

- Adorno. (2018). *La crítica de la razón pura de Kant*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Allison, H. (1968). Kant's Concept of the Transcendental Object. *Kant Studien* , 59, 165-186.
- Allison, H. (1994). *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press.
- Allison, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Dedense. Revised and Elarged Edition*. Londres: Yale University Press.
- Boer, D. (2014). Kant's Multi-Layeres Conception of things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads. *Kant-Studien* , 105 (2), 221-260.
- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel. (2001). *Ciencia de la Lógica*. (F. Duque, Ed., & F. Duque, Trad.) Madrid: ABADA Editores.
- Horkheimer. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (2008). *Enquiry Concerning Human Nature*. (P. Millican, Ed.) New York: Oxford University Press.
- Kant. (2017). *Crítica de la razón pura*. (P. Rivas, Trad.) Barcelona: Gredos.
- Kant. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Lema-Hincapié, A. (2005). La refutación kantiana del idealismo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* , 26 (92), 81-92.
- Palmquist, S. (1986). Six Perspectives on the Object in Kant's Theory of Knowledge. *Dialectica* , 40 (2), 121-151.
- Ponce Andaur, A., & H., M. V. (2014). The causality from Hume to Kant: From the absolute dissolution of the concept to its constitution as law. *Praxis Filosófica Nueva serie* (38), 7-25.
- Rosefeldt, T. (2014). Transcendental Idealism and the A Posteriori Contents of Experience. Por aparecer en: *N.S Tang; K. Schafer (eds), The Sensible and the Intelligible Worlds*, Trabajo presentado en el *Miami Kant Workshop* en marzo 2014, Miami.

- Schopenhauer, A. (2009). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Köln: Anaconda Verlag.
- Schopenhauer, A. (2010). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2012). *Fragmentos sobre la historia de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Globus