

# LA NUEVA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL DEL OPUS POSTUMUM DE KANT

LEOPOLDO PRIETO LÓPEZ

Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, Roma

RESUMEN: Este artículo presenta las razones de la transformación de la *teoría kantiana de la sensibilidad*, es decir, de la estética trascendental. La estética trascendental de la *Crítica de la razón pura* contenía una clara *aporia*: por un lado, la *cosa en sí* era entendida como la causa de la sensación, pero, por otro, la categoría de causa no era de legítima aplicación a la cosa en sí. Este insatisfactorio estado epistemológico de la estética trascendental y de la *afección sensible* fue vivamente discutido y criticado, ya en tiempos de Kant, en lo que se conoce con el nombre de *disputa en torno a la cosa en sí*, en la que intervinieron, entre otros, Jacobi, Reinhold, Beck y Schelling. De este modo Kant, sea para hacer más coherente el propio sistema, sea incluso por ser de algún modo influenciado por tales críticas, llevó a cabo en el *Opus Postumum* una profunda reforma de la teoría de la sensibilidad, que se fundará sobre dos principios: la transformación de la vieja *afección transcendente* en la nueva teoría de la *autoafección (Selbstaffizierung)*, y consecuentemente, la *disolución de la cosa en sí* dentro de la potencia sintética del yo, que ahora no es afectado por la cosa, sino por sí mismo.

PALABRAS CLAVE: sensibilidad, cosa en sí, noumeno, causa, existencia, representación (*Vorstellung*), *afección transcendente*, Jacobi, Reinhold, Beck, Schelling, Fichte, Hegel, *doble afección*, *desdoblamiento del fenómeno*, *fenómeno directo e indirecto*, *fenómeno del fenómeno*, *autoafección (Selbstaffizierung)*.

## *The New «Transcendental Aesthetics» in Kant's «Opus Postumum»*

ABSTRACT: This article presents the reasons for the transformation of the *Kantian theory of sensibility*, which is the transcendental aesthetics. Transcendental aesthetics in the *Critique of Pure Reason* contains an obvious *aporia*. On the one hand, the thing-in-itself is understood as the cause of sensation, but on the other hand, the category of causality is not a legitimate application to the thing-in-itself. This unsatisfactory epistemological state of transcendental aesthetics and sensible affection was already lively discussed and criticized by contemporaries of Kant in a discussion known as the «disputation concerning the thing-in-itself». In these discussions, persons like Jacobi, Reinhold, Beck and Schelling took part. Aware of the problem, Kant, either to make his own system more coherent or because he himself was influenced by the critiques, reformed his theory of sensibility profoundly in his *Opus Postumum*. This reform is based on two principles: the transformation of transcendental affection into the new theory of *auto-affection (Selbstaffizierung)* and, consequently, the dissolution of the thing-in-itself in the synthetic potency of the «I», which is not affected by the thing, but by oneself.

KEY WORDS: sensibility, thing-in-itself, noumenon, cause, existence, representation (*Vorstellung*), *transcendent affection*, Jacobi, Reinhold, Beck, Schelling, Fichte, Hegel, *double affection*, *splitting of phenomenon*, *direct and indirect phenomenon*, *phenomenon of phenomenon*, *auto-affection (Selbstaffizierung)*.

## I. LA AFECCIÓN SENSIBLE EN LA PRIMERA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

Ya desde la *Dissertatio*, once años antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, se venía delineando en la obra de Kant un pensamiento de imponente fenomenista. El establecimiento de la idealidad del espacio y del tiempo como formas *a priori* de coordinación de lo múltiple de la intuición (*secundum iuxta et post positorum*) introducían en la teoría kantiana de la experiencia una radi-

cal separación entre sensibilidad y entendimiento. *Fenómeno* y *noúmeno* venían así a constituir dos ámbitos inconexos de la realidad. Sólo al primero pueden referirse (o más propiamente aplicarse) los conceptos del entendimiento (*Verstand*) en vistas a la formación de un conocimiento de validez objetiva, es decir, de una experiencia posible (*eine mögliche Erfahrung*). En cambio, lo que, como *noúmeno*, está más allá del espacio y del tiempo y, por tanto, sustraído al conocimiento empírico, es algo intelectualmente incognoscible. En cuanto no dado al espíritu humano, es aquello respecto de lo cual el hombre debe resignarse a una completa ignorancia. Y, sin embargo, el fenómeno, como manifestación de *algo en mí*, reenvía necesariamente a *algo en sí* como su causa. Este *algo en sí* (el *noúmeno*), que determina *en mí* la representación del objeto fenoménico, es considerado por Kant como la *causa* de dicha representación.

En la célebre *carta a Markus Herz* (de 21 de febrero de 1772) admite Kant que la única relación posible del fenómeno con el noúmeno es la *causación*. En cuanto referida a la sensibilidad, dicha causación se llama *afección*. Ésta no es otra cosa que el modo en que el sujeto es causalmente determinado en el origen de las representaciones empíricas por el objeto<sup>1</sup>. Pero, por otro lado, confiesa que esa misma relación de *causación-afección* contiene la clave de todos los misterios de la metafísica. Por tanto, tarea fundamental, pero aún irresuelta, de la metafísica es conocer cuál es «el *fundamento* sobre el cual descansa la relación de lo que se llama en nosotros la representación y el objeto»<sup>2</sup>.

Efectivamente, en el tratamiento kantiano del origen de las afecciones sensibles se percibe siempre una especie de vacilación. Así, por ejemplo, cuando nos habla de las «dos ramas del conocimiento humano», sensibilidad y entendimiento, advierte que quizás proceden de «una raíz común», pero que en todo caso ésta «nos es desconocida»<sup>3</sup>. En este mismo sentido hay que interpretar la mención de la carta antes citada del misterio fundamental de la metafísica, aunque todavía oculto<sup>4</sup>. La misma temática aparece también repetidas veces en la *Crítica del juicio*, donde se trata del *sustrato suprasensible común*, del que deben

<sup>1</sup> Cf. *Carta a Markus Herz*, X, 130: «Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das *subiect* von dem *Gegenstande* afficirt wird, so ists leicht einzusehen, wie er diesem als eine *Wirkung* seiner *Ursache* gemäß sey und wie diese Bestimmung unsres Gemüths etwas vorstellen d.i. einen Gegenstand haben könne». Las cursivas en las citas de Kant son siempre mías. Las citas de las obras de Kant se hacen del siguiente modo: en primer lugar se enuncia el título, indicándose a continuación en números romanos el volumen de la obra según en la edición de las obras completas de Kant (*Kant's gesammelte Schriften*, KGS) y en números árabes la página de la obra.

<sup>2</sup> *Carta a Markus Herz*, X, 130: «Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grund beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?».

<sup>3</sup> Cf. *KrV*, B 29, A 15; B 863: «Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu sein, daß es zwei *Stämme der menschlichen Erkenntniß* gebe, die vielleicht aus *einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntten Wurzel* entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden».

<sup>4</sup> Cf. *Carta a Markus Herz*, X, 130: «[...] welches in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen *Geheimnisse*, der bis dahin sich selbst noch *verborgenen* Metaphysik, ausmacht».

provenir las dos ramas del conocimiento humano<sup>5</sup>. La *Crítica*, que es un intento de explicar la mutua relación de sensibilidad y entendimiento para dar origen al conocimiento, no ha logrado explicar satisfactoriamente cómo ambas fuentes cognoscitivas arraigan en el espíritu humano ni cómo son posibles, en cuanto fuentes productoras de conocimiento, en la unidad del sujeto. El problema lo podemos encontrar delimitado con precisión por el propio Kant en las siguientes palabras de una de sus últimas obras, la *Antropología en sentido pragmático*: «Yo, en cuanto sujeto pensante, soy ciertamente conmigo, en cuanto sujeto sentiente, uno y el mismo sujeto»<sup>6</sup>.

En definitiva, lo que hemos llamado la vacilación de Kant consiste en lo siguiente. Por un lado, la afección sensible es el efecto de una cosa (en sí) sobre la facultad sensible de representación<sup>7</sup>, de modo que sin la misma, entendida como causa, no puede darse la *sensación* (*Empfindung*). Pero, por otro lado, las categorías de causa y efecto (como conceptos puros del entendimiento) no son de legítima aplicación a la *cosa en sí* o *noúmeno*, pues «el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia»<sup>8</sup>.

La sensación, que es la *materia* de un *fenómeno*, es siempre el efecto de la *afección* determinada por *algo en sí*, *transcendente*, sobre la sensibilidad como capacidad de recibir objetos. El momento de la *pasividad* de la sensación, pues,

<sup>5</sup> Cf. *KU*, V, 340, donde para solucionar la antinomia del gusto se recurre al «*übersinnliche Substrat der Menschheit*», precedido de un «quizás» (*vielleicht*). Merece la pena transcribir el texto. «Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniß untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für jedermann (bei jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes Urtheil): weil der Bestimmungsgrund desselben *vielleicht* im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann» (*KU*, 340). Un poco más adelante, en el mismo párrafo 57 se puede leer que «aquello que es naturaleza en el sujeto [...], es decir, el sustrato suprasensible de todas sus facultades, que hace posible el acuerdo de todas nuestras facultades cognoscitivas, que no alcanza ningún concepto del entendimiento» («was bloß Natur im Subjekte ist [...], d.i. *das übersinnliche Substrat* aller seiner Vermögen, welches kein Verstandesbegriff erreicht, folglich das, auf welches in Beziehung alle unsere Erkenntnißvermögen zusammenstimmend zu machen» (*KU*, 344). Más adelante, en el párrafo 78 vuelve a referirse el concepto del *übersinnliche Substrat*; pero es en el párrafo 82, donde se encuentra un planteamiento muy próximo en la forma al de la *Carta a Markuz Herz* y a la *Crítica*, tal como hemos visto al hablar de la raíz común desconocida: «diese Erscheinungen selbst sammt ihren Prinzipien auf *das übersinnliche Substrat* zu beziehen verlangt» (*KU*, 429). Por último, también en el escrito de 1790, *Über eine Entdeckung*, dirigido contra el leibniziano Eberhard, se encuentran varias referencias al *übersinnliche Substrat*, concretamente en KGS, VIII, 207 y 209.

<sup>6</sup> *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, VII, 142: «Ich als denkendes Wesen, bin zwar mit mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subjekt».

<sup>7</sup> Cf. *KrV*, B 34: «Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist *Empfindung*».

<sup>8</sup> *KrV*, B 308: «So kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen».

es de importancia decisiva en la teoría kantiana del conocimiento (al menos a las alturas de la *Crítica de la razón pura*), porque constituye un aspecto esencial de un entendimiento como el nuestro, al que, como intelecto finito, llama Kant *intellectus ectypus* (a diferencia del divino, que es un *intellectus archetypus*). Para un *intelecto ectypus*, sólo a través de la sensibilidad son *dados* los objetos que piensa el entendimiento. Pero la posibilidad de una dación transcendente de objetos, como se acaba de decir, es *problemática* según la lógica misma de la *Crítica*.

Lo expresa Kant con claridad en este otro texto. «La teoría de la sensibilidad es al mismo tiempo la teoría de los *noúmenos* en sentido negativo<sup>9</sup> [o sea, de aquellas *cosas en sí* que, aunque no son objeto de nuestra intuición, sin embargo son *causa* de ella], es decir, de las cosas que el entendimiento debe pensar sin relación con nuestro modo de intuir, y por tanto no sólo como fenómenos, sino como cosas en sí mismas; acerca de las cuales, sin embargo, en esta separación, el entendimiento concibe al mismo tiempo que no puede hacer ningún uso de sus categorías en este modo de considerar las cosas, porque las categorías no tienen significación más que respecto a la unidad de las intuiciones en el espacio y en el tiempo [...] y donde esa unidad (de espacio y tiempo) no puede encontrarse, en el *noúmeno*, por tanto, cesa todo uso y aún toda significación de las categorías»<sup>10</sup>.

Lo enojoso de una cita tan larga se justifica por su valor y claridad. Kant se encuentra ante una auténtica aporía: existe *algo que causa* nuestras afecciones sensibles (las sensaciones), pero no es conocido como causa, en el sentido de que no le es aplicable el segundo concepto de relación, que es justamente el de causa. Un planteamiento tal no podía ser de ningún modo satisfactorio.

Un primer intento de solución consiste en adscribir el influjo de la cosa en sí a la *causalidad inteligible*. Así, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, se habla de la «causalidad no sensible, sino inteligible» de la cosa en sí<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Una aclaración al respecto parece necesaria: *noúmeno en sentido positivo* es aquella cosa en sí dada por medio de una intuición intelectual, lo que sólo es posible al intelecto divino. En cambio, *noúmeno en sentido negativo* es la cosa en sí que, como límite de la sensibilidad, no es dada a la intuición de un entendimiento humano, pero que debe al menos proporcionar la *materia* de la que la sensibilidad elabora el fenómeno al aportar las formas *a priori* de espacio y tiempo.

<sup>10</sup> *KrV*, B 307-308: «Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d.i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloß als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muß, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, daß er von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwägen keinen Gebrauch machen könne: weil, da diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe *a priori* bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf».

<sup>11</sup> Cf. *KrV*, A 251-252; A 253; A 380; B 334; B 642. Especialmente dignos de mención son los siguientes párrafos: «La *causa no sensible* de estas representaciones [*die nichtsinnliche*

Un planteamiento de este tipo adelanta ya la problemática del «abismo insalvable» (*unübersehbare Kluft*) o de la inconexión entre las facultades humanas de conocimiento, que más adelante, al escribir la *Crítica del juicio*, será el escollo fundamental a superar: la mediación entre la *naturaleza (fenómeno)* y *libertad (noumenos)* a través del juicio. Pero el recurso a la *causalidad inteligible de la cosa en sí* no resuelve el problema, porque algo meramente inteligible no puede ser la causa de las afecciones sensibles, o sea, de las determinaciones sensibles de la receptividad del conocimiento. Tampoco resulta aceptable querer salir del atolladero con el recurso usado por algunos autores (como es el caso, sobre todo, de R. Eisler), que entienden la causa de la afección sensible en un sentido analógico, pues, como bien se sabe, analógico en Kant es sinónimo de conocimiento simbólico, y evidentemente la sensación no puede proceder de un acto originante *simbólico*<sup>12</sup>. En definitiva, que la causa del fenómeno es un *punto débil* de la filosofía kantiana se puede constatar claramente en las variaciones entre la primera y la segunda edición de la *Crítica* al tratar de la *cosa en sí*, que oscilan entre la preferencia por el *objeto transcendental* en la primera edición y la doctrina de los *noumenos* (en sentido positivo y negativo) en la segunda.

Pero no sólo la categoría de *causa* es inaplicable a la cosa en sí. En rigor, ni siquiera la categoría de *existencia* (la segunda de las categorías de modalidad) es de válida aplicación a la *cosa en sí*, debido a idénticas razones a las expuestas en lo referente a la causa. La cosa en sí *ha de ser algo existente*, si debe ser pensada como la *causa* de la experiencia posible. Ahora bien, dicha *existencia* es pensada (*gedacht*), pero no conocida (*erkennt*). Como nos sugiere el propio Kant, aplicada a la cosa en sí, la categoría de existencia se debe usar de un modo

---

*Ursache dieser Vorstellungen*] nos es completamente desconocida; no podemos, pues, intuir la como objeto [...] Podemos, sin embargo, llamar *objeto transcendental* [*transscendentale Object*], la *causa simplemente inteligible* de los fenómenos en general [*bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen*], pero simplemente a fin de tener alguna cosa que corresponda a la sensibilidad considerada como una receptividad» (*KrV*, B 522); también el siguiente: «El entendimiento limita, pues, la sensibilidad, sin por eso ampliar su propio campo; y, advirtiendo a la sensibilidad que no debe pretender referirse a cosas en sí mismas, sino sólo a fenómenos, piensa un objeto en sí mismo [*Gegenstand an sich selbst*], pero sólo como *objeto transcendental* [*transscendentales Object*], que es la *causa del fenómeno* [*Ursache der Erscheinung*] (y, por tanto, no es fenómeno), de manera que este *objeto* no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como sustancia (pues estos conceptos exigen siempre formas sensibles por medio de las cuales se determina un objeto); de donde resulta que quedamos totalmente sin saber si ese objeto transcendental se encuentra en nosotros o fuera de nosotros» (*KrV*, B 344).

<sup>12</sup> Cf. R. EISLER, *Kant-Lexikon*, Olms, Hildesheim, 1961, 4: «Kant gebraucht für das Verhältnis des *Ding an sich* zum wahrnehmenden Subjekt den Ausdruck *affizieren*. Hierbei wird das *Ding an sich* als Grund unserer Empfindungen *gedacht*, ohne daß aber die Kategorie der Kausalität hier einer Bestimmung, Erkenntnis des *Ding an sich* dient. *Das Verhältnis desselben zum Subjekt wird nur nach Analogie einer Verursachung gedacht*. Das Subjekt ist im Empfinden *affiziert*, d. h. zunächst nur, es ist nicht selbst der Erzeuger seiner Empfindungen, es produziert sie nicht selbsttätig, sie sind vielmehr mit auf Rechnung eines an sich unbekanntes Etwas zu setzen, mag dieses nun als *Ursache* *gedacht* (nicht *erkannt*) oder nur nach Analogie einer solchen aufgefaßt werden».

*problemático* (*problematisch*)<sup>13</sup>, es decir, como un pensamiento no contradictorio, al que, sin embargo, no corresponde intuición empírica alguna que verifique el contenido del juicio teórico. Hay que recordar a este respecto que el conocimiento verdadero es siempre y únicamente la síntesis de *intuiciones* y *conceptos*.

Análogo resultado se obtiene atendiendo al tenor de dos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, correspondientes uno a la primera y otro a la segunda edición. Analizando el *Cuarto paralogismo* (de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*) y comparándolo con la *Refutación del idealismo* (que corresponde a la segunda edición de la misma obra) se alcanza el siguiente resultado. La segunda edición establece que el influjo causal de una *cosa en sí* sobre la receptividad del yo sentiente no es «cognoscible» (*erkennbar*) según el concepto o categoría de causalidad, sino sólo «pensable» (*denkbar*) de un modo «problemático» (*problematisch*), es decir, algo pensable como no contradictorio<sup>14</sup>. En el contexto de la segunda edición de la *Crítica*, el concepto de lo «problemático» no significa algo dudoso y, menos aún, algo falso o inexistente, sino solamente el concepto de un objeto al que no corresponde una intuición empírica propia, como en efecto ocurre con la *cosa en sí*. Pero, a diferencia de la *Refutación del idealismo*, en el *Cuarto Paralogismo* el concepto de *cosa en sí* aparece no ya como un *objeto problemático*, sino como un «objeto cuya existencia es dudosa» (*eine zweifelhafte Existenz*)<sup>15</sup>. La existencia de la cosa en sí es dudosa, según el *cuarto paralogismo*, porque es incierta la existencia de aquello en cuya presencia se puede concluir en cuanto *causa* de una *percepción* dada<sup>16</sup>.

La discontinuidad estructural que se advierte entre *noúmeno* y *concepto* (cuyo único uso legítimo corresponde a la aplicación al fenómeno para la ordenación y síntesis de la *experiencia posible*), entre *noúmeno* como un algo *existente* y *causante*, aunque desconocido, y los respectivos conceptos de existencia y causa; en definitiva, la fractura entre orden nouménico y fenoménico es un problema de envergadura que Kant no tiene más remedio que resolver.

Pues bien, ¿de qué modo se *intenta* la solución de esta aporía en la *Crítica de la razón pura*? Kant trata de corregir esta problemática, o al menos de atenuarla, haciendo uso de dos recursos: 1.º) instituyendo un nuevo uso del entendi-

<sup>13</sup> Cf. *KrV*, B 310: «Ich nenne einen Begriff *problematisch*, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann».

<sup>14</sup> *KrV*, B 310: «Ich nenne einen Begriff *problematisch*, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann».

<sup>15</sup> El cambio consiste en hacer de lo que era de *existencia dudosa*, en el *Cuarto Paralogismo*, algo de *existencia problemática*, en la 2.ª edición de la *Crítica*. Salta a la vista, pues, la diferencia del marco prevalentemente psicológico de la 1.ª edición con el encuadramiento lógico-funcional de la segunda. La existencia psicológicamente dudosa del objeto se transforma en cierta, pero problemática, a la vista de la necesidad racional (según el concepto de causa) de concebir un «algo» que afecte exteriormente al sujeto.

<sup>16</sup> Cf. *KrV*, A 366: «Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz».

miento, el *uso problemático*, que a diferencia del *uso asertórico*, que se limita al material procedente de la intuición sensible, se extiende (aunque sin proporcionar conocimiento, pero también sin contradicción interna) a una cosa que, en sí misma, no es objeto de los sentidos; 2.º) introduciendo la noción de *concepto-límite* (*Grenzbegriff*) para referirse al *noúmeno*, como un concepto que pone coto a la pretensiones de la sensibilidad<sup>17</sup>.

Pero este modo de razonar —reconozcámoslo— incurre en una evidente toruosidad. La simplicidad es un indicio de la verdad. Luego un auténtico filósofo debe evitarla. Una *causa* que no se conoce como causa, una *existencia* que no es aprehendida como existencia... El orden de los conceptos del entendimiento (*Verstand*) ha quedado como encerrado en sí mismo. Ha sido truncada su relación con la realidad y no consigue expresar el orden de lo real. Razón y experiencia se constituyen de este modo en momentos sin conexión en el conocimiento humano. La *filosofía de la reflexión*, hacia la que vemos que Kant se encamina, aísla el entendimiento de la realidad, obligando a éste a retornar una y otra vez sobre sí mismo. Hegel, como se sabe, ha criticado eficazmente este planteamiento filosófico<sup>18</sup>. El pensamiento de Kant es un *pensamiento del pensamiento*, no en el sentido de la divina *noésis noéseos* (de Aristóteles), sino en el de un pensamiento que sólo inquiera las condiciones de posibilidad de sí mismo. La ruptura de la relación entre *cosa en sí* y *fenómeno*, la antítesis entre un *en sí metafísico* y su negación en el *para sí* de la *conciencia*, es la responsable de esta paralización de la filosofía crítica, que viene así a convertirse en subjetividad sin objetividad, en conciencia sin cosa. Por eso, como agudamente advierte Hegel en la *Fenomenología*, hay una natural afinidad entre *kantismo* y *estoicismo*, que consiste en la formalidad del pensamiento siempre vuelta sobre sí con independencia de las condiciones reales u objetivas en que aquél se desenvuelve. La filosofía del idealismo subsiguiente, ya desde Fichte, pero aún más claramente con Schelling, hará de la plena copertenencia de pensamiento y realidad en el concepto del absoluto el punto de partida de la filosofía positiva o especulativa. Hegel expresó esta aspiración esencial del pensamiento a su contenido de la siguiente manera: «Que la *sustancia* es, en esencia, *sujeto* [unión del *en sí* y del *para sí*, o en otros términos, *conciencia* que se apropia de su propia *sustancia*], se expresa en la representación que enuncia lo absoluto como espíritu [*Geist*]» (*daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht*)<sup>19</sup>.

El defecto fundamental del fenomenismo kantismo no es tanto la negación del concepto positivo de lo *en sí* (como momento metafísico). Kant no niega que

<sup>17</sup> Cf. *KrV*, B 310-311.

<sup>18</sup> Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1993, 51. También cf. *Íd.*, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, 111-112.

<sup>19</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, o.c., 19. En un sentido semejante, cf. *Fenomenología del espíritu*, 15: «Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*».

la cosa en sí exista; más aún, lo afirma, aunque *problemáticamente*. Su defecto consiste en considerarla noéticamente inaccesible. Por eso, debe superar su parcialidad formalista o crítica y afirmar su cognoscibilidad. Pero para ello el kantismo debería volver a abrazar la metafísica. ¡Cosa ardua!, se dirá con razón, porque el kantismo es sinónimo de rechazo de la pretensión de cientificidad de la metafísica.

## II. LA DISPUTA EN TORNO A LA COSA EN SÍ

Desde 1865, año en que Otto Liebmann publicó su famosa obra, *Kant und die Epigonen*, se ha venido admitiendo por algunos autores que el pensamiento de Kant comete una *inconsecuencia* (sobre la que llamaron la atención filósofos e historiadores como Schopenhauer, Rosenkranz, Fischer, etc.) que consiste en lo siguiente: mientras la *Estética* y *Analítica* transcendentales se asientan sobre el principio de que el intelecto teórico no puede conocer más que fenómenos de índole empírica por medio de las formas de la sensibilidad y de las funciones lógicas de las categorías del entendimiento (de modo que a este entendimiento no es dado objeto alguno que exista fuera e independientemente de tales formas y funciones y, en consecuencia, le resulta imposible representarse algo como fuera del espacio y del tiempo), sin embargo Kant condesciende con la *filosofía dogmática* al reconocer un objeto emancipado de las formas del conocimiento, por tanto irracional e irrepresentable<sup>20</sup>. La crítica de esta *inconsecuencia* tiene una larga historia, que, en breve, puede ser llamada la *disputa en torno a la cosa en sí*.

### 1. Friedrich Heinrich Jacobi: el problema de la «causalidad» de la cosa en sí

Jacobi (1743-1819) es un pensador que ha entrado en la historia de la filosofía como un inteligente comentador de Kant. Su pensamiento es conocido,

<sup>20</sup> Cf. O. LIEBMANN, *Kant e gli epigoni*, Editoriale Scientifica, Napoli, 1990, 14. El texto argumenta del siguiente modo: «Ante todo llama (Kant) “fenómenos” la multiplicidad de los datos espacio-temporales de la experiencia externa e interna [...] Diciendo “fenómeno” es evidente la necesidad de presuponer *algo que aparece*, es decir, como mundo empírico. Pero si todo lo que es dado en el espacio y en el tiempo es “fenómeno”, entonces lo que aparece, el pretendido sustrato del fenómeno, no debería hallarse en el espacio y en el tiempo. Puesto que espacio y tiempo son formas necesarias del intelecto, nos encontramos entonces delante de algo que nuestro intelecto no puede de ningún modo aferrar, ni de lo que, por tanto, puede hablar. Una entidad que se encuentra más allá del espacio y del tiempo es, sea dicho de una vez por todas, un contrasentido. En la Estética transcendental encontramos una “cosa en sí” que “puede estar bajo los fenómenos”. Se trataría exactamente de aquel sustrato que es el mundo fuera del tiempo y del espacio, cuya llegada era anunciada ya con la denominación injustificada de “fenómeno”. De este añadido superfluo (la cosa en sí) se dice en la Crítica que es algo “*problemático*, algo de lo que no podemos afirmar ni que exista ni que no exista”. Se dice que se trata de un ente problemático sin contenido, del cual no podemos saber absolutamente nada; no es, pues, otra cosa que una frase oscura en lugar del simple y honrado “nada”. Pero de este modo el *criticismo* es sepultado y resulta triunfador el *dogmatismo*».



sobre todo, a causa de sus perspicaces observaciones sobre la filosofía crítica. A pesar de ello, algunos historiadores lo consideran un pensador poco relevante. Es el caso de R. Kroner, quien en su clásica obra, *Von Kant bis Hegel*, afirma con desdén que Jacobi no debe ser considerado «un filósofo en el sentido estricto de la palabra», y que si su pensamiento es de algún valor lo es sólo «en cuanto no es un pensador científicamente entendido»<sup>21</sup>. En un sentido bien distinto se expresa Hegel, al decir de Jacobi que es el pensador con el que comienza la «novísima filosofía alemana» que con Kant, Fichte y Schelling revolucionó el espíritu de la filosofía precedente y cuya tarea fue «la de hacerse objeto de sí misma y concebir aquella *unidad del pensar y del ser*, que es en general la idea de la filosofía»<sup>22</sup>.

Jacobi había sido el primero en descubrir el spinozismo que Lessing había hecho propio<sup>23</sup>. En 1785, con ocasión de la publicación de su obra *Cartas al señor Moses Mendelsohn sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi venía a despertar un vivo interés en los círculos filosóficos del momento por el pensamiento de Spinoza<sup>24</sup>. Así, aunque personalmente repudiaba el spinozismo como filosofía dogmática y contraria a la libertad, propiciaba la reapertura de la disputa sobre el spinozismo en un momento oportuno para la filosofía: el tránsito de las formas ya decadentes del iluminismo racionalista al romanticismo. La viveza que cobra el interés por Spinoza en estos años es bien conocida. Lo demuestra, en primer lugar, el propio Kant, que tuvo ocasión en 1786 de manifestar públicamente su opinión acerca de la polémica spinozista con su opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (Was heisst sich im Denken orientieren?)*, donde criticaba el dogmatismo implícito en el spinozismo, así como el pensamiento llamado del «sentido común» de Mendelsohn y el del «salto mortal» del fideísmo de Jacobi<sup>25</sup>.

La tesis fundamental de la filosofía de Jacobi es que el racionalismo filosófico y la física mecanicista de Descartes habían tenido como consecuencia la pérdida del acceso cognoscitivo a la realidad. A partir de esta coyuntura, el único camino que quedaba transitable era el de la *fe*. Pero lo más llamativo es que

<sup>21</sup> R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Mohr, Tübingen, 1921, Bd. I, 304.

<sup>22</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, FCE, México, 1977, 406. Advierte Hegel que en la filosofía de Jacobi, como en la de Kant (de la que es contemporánea), el resultado es en conjunto el mismo, pero hay notorias diferencias en el punto de partida y el procedimiento.

<sup>23</sup> Cf. F. H. JACOBI, «F. H. Jacobi über seine Gespräche mit Lessing», en G. E. LESSING, *Werke*, Olms, Hildesheim, 1973, Bd. VIII, 563-564: «Lessing. Ich mein' es anders [...] Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt [...] Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Hen kai pan!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Jacobi. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden [...] Lessing. [...] Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza».

<sup>24</sup> Cf. F. H. JACOBI, «Cartas al señor Moses Mendelsohn sobre la doctrina de Spinoza», en *Grande antología filosófica* (M. F. SCIACCA - M. SCHIAVONE), vol. XVIII, *Il pensiero moderno (prima metà del secolo XIX)*, Marzorati, Milano, 1971, 771-813.

<sup>25</sup> Cf. *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, VIII, 134.

según Jacobi, no sólo él mismo, sino también el propio Kant habían limitado a esta única posibilidad la labor de la filosofía en sus respectivas obras<sup>26</sup>.

Jacobi se interesó especialmente por la obra kantiana, perteneciente al período precrítico, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. El interés despertado por esta obra constituye un buen indicio sobre el camino del desarrollo intelectual de este filósofo hacia su ideal de la fe natural racional. En su opinión, al definir la existencia como la *posición absoluta* de una cosa<sup>27</sup>, Kant rescataba el concepto de existencia de la filosofía racionalista precedente, que lo concebía como la *posibilidad realizada*. Ahora bien, como posición absoluta, inmediata, la existencia no es concebible como predicado o consecuencia de otra cosa, sino sólo por sí misma. En tal sentido, el mayor mérito del filósofo consiste en descubrir y revelar la existencia. Toda explicación debe ser para él un medio, un camino para alcanzar la meta; un fin próximo, nunca último. El fin último es aquello que no puede explicarse: lo inmediato, lo simple.

La existencia, pues, es un dato indeducible absolutamente cierto. La verdadera certeza se alcanza únicamente por medio del conocimiento inmediato de algo existente y no a través del razonamiento. Todo conocimiento humano —dice Jacobi— parte de la fe en este dato. También Kant —afirma Jacobi— apoya su filosofía sobre esta *fe racional*. «Sobre una facultad tan alta se funda también realmente la filosofía de Kant; y no solamente al final [es decir, en la Dialéctica trascendental y en la crítica práctica], como podría parecer [...], sino también al principio, cuando aquella facultad superior pone el fundamento y la piedra angular del edificio en el presupuesto absoluto de una *cosa en sí*, que se revela a la facultad cognoscitiva no en ni a través de los fenómenos, sino solamente con aquella [fe racional], en un *modo* del todo *positivo*, es decir, místico, inconcebible a los sentidos y al intelecto»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. F. H. JACOBI, «Cartas al señor Moses Mendelsohn sobre la doctrina de Spinoza», o.c., 775-776: «El intelecto humano, purificado en tal modo de todas las *qualitates occultae*, correspondientes a los fenómenos, conservó solamente los siguientes conceptos: existencia y coexistencia, acción y reacción, espacio y movimiento, conciencia y pensamiento. Cualquiera que sea capaz de reflexionar un poco sobre las facultades cognoscitivas del hombre puede comprender cuán a gusto se encontre la naturaleza especulativa del hombre después de haber establecido todo esto [...] Repito: ¡qué bien se debía encontrar la naturaleza especulativa del hombre cuando alcanzó a vislumbrar la perspectiva de poder reducir la infinita diversidad de *cualidades* a algunas propiedades determinadas de la *cantidad*! La física debe sus maravillosos progresos al éxito de esta empresa. Leucipo y Demócrito le han abierto el camino. Su doctrina ha permanecido sumergida en los oscuros tiempos de la Escolástica, pero reapareció más espléndida que el alba en el siglo XVII. Sobre esa filosofía Descartes ha construido su sistema».

<sup>27</sup> Cf. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, II, 73, donde la existencia es «die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichen Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderer Ding gesetzt wird».

<sup>28</sup> F. H. JACOBI, «David Hume sobre la fe o idealismo y realismo. Introducción», en *Grande antología filosófica*, o.c., 808. «Cómo es posible que un profundo pensador como Kant peque en tal modo de incoherencia sin darse cuenta, ya lo he mostrado, cierto en modo no injurio-

Pero, de otra parte, observa a continuación con agudeza que «la doctrina kantiana se pone en este punto en contradicción consigo misma, subordinando así *implicite* la razón al intelecto como *explicite* el intelecto a la razón; de donde nace en realidad el embrollo que no del todo impropriamente puede decirse babilónico»<sup>29</sup>.

La doctrina de Kant, por tanto, incurre en una contradicción. Pero, gracias a ésta, se salva de aquel *nihilismo* que acecha a toda doctrina intelectualista. Jacobi es firme al respecto: el criticismo no tiene más remedio que entrar en contradicción consigo mismo. ¿Por qué? Porque es un presupuesto firme en el pensamiento de Kant que las representaciones de los sentidos externos proceden del influjo de la cosa en sí, entendida ésta como algo independiente del espíritu humano. Las representaciones se llaman *fenómenos*, y de esta denominación, exclusivamente de ella, dice Jacobi, se *infiere* la necesidad del presupuesto mismo, o sea la *cosa en sí*, en cuanto que sería manifiestamente absurdo hablar de fenómenos sin admitir que algo se manifiesta al causar la representación fenoménica. Siendo las representaciones sensibles afecciones causadas por la cosa en sí, la realidad de ésta viene a ser conocida a partir de la propia percepción, de la cual nace la *creencia* en esta cosa exterior que afecta a los sentidos. Sin embargo, como sugiere Jacobi, la lógica propia de la *Crítica* aniquila esta creencia, al reducir las cosas exteriores a representaciones inmanentes al espíritu. Pero de este modo —aquí es donde yace la contradicción— eliminando el presupuesto de la cosa en sí, se elimina igualmente la posibilidad misma del sentir. «Me encuentro en contraste con la doctrina kantiana solamente en cuanto la doctrina kantiana se pone en contraste consigo misma, es decir, en la medida que ésta presupone y rechaza la existencia de dos fuentes de conocimiento distintas la una de la otra en el ánimo humano»<sup>30</sup>.

Por tanto, si para entrar en el idealismo transcendental debemos partir del presupuesto de la cosa en sí, para permanecer en él debemos abandonarlo. Este es el famoso dilema que Jacobi plantea a la filosofía kantiana. Leemos asimismo en el *David Hume*: «Si la doctrina kantiana tomase directamente una posición contra la *fe natural*, como cosa que engaña, al menos a este respecto permanecería al reparo de las contradicciones y sería incontestable. Pero, en cambio, parte de la *fe natural*, sin contradecirla, en un mundo material subsistente independiente de nuestras representaciones, y sólo posteriormente destruye esta fe mediante la doctrina de la absoluta idealidad de lo que es espacial y temporal, de modo que, sin partir de la *fe natural* [en la *cosa en sí*] como un fundamento sólido y permanente no se puede entrar en el sistema, pero con la *fe natural* no se puede permanecer en su interior ni tomarlo por seguro»<sup>31</sup>.

---

so a la fama de este verdaderamente gran hombre, en el escrito *De las cosas divinas y de su revelación*. Refiriéndome a esto, deseo solamente añadir las siguientes advertencias sobre la distinción *cualitativa* entre razón e intelecto, que me separa de Kant».

<sup>29</sup> F. H. JACOBI, *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo*, 808.

<sup>30</sup> Cf. F. H. JACOBI *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo*, 808.

<sup>31</sup> F. H. JACOBI, *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo*, 811. Cf. también F. ÜBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Praechter, Berlin, 1924, Bd. 3, 435-436), donde

2. *Karl Leonard Reinhold: el intento de absorción de la cosa en sí en la representación (como «hecho de conciencia»)*

En la *disputa sobre la cosa en sí* la posición ocupada por Reinhold (1758-1823) consiste en realizar una exposición del sistema kantiano, tratando de obviar lo que consideraba su defecto fundamental, a saber, la irreductibilidad del material empírico a la unidad de la conciencia, reintegrando la cosa en sí a la propia facultad representativa. De este modo Reinhold se erguía como otro de los iniciadores de la «novísima filosofía alemana», según expresión de Hegel, y principales adalides en la lucha de la época contra la *cosa en sí* kantiana.

La cosa en sí, en realidad, es el presupuesto inicial de la filosofía de Kant. Precede con necesidad metafísica al fenómeno, como la causa al efecto. Un planteamiento inicial como éste, de impronta realista, se explica fácilmente: su cometido explícito era justificar gnoseológicamente el *Faktum* de la ciencia (la física newtoniana), que parte de la evidencia de los cuerpos. Reinhold, en cambio, aunque es todavía un discípulo de Kant, próximo a él en muchos aspectos, en su intento de presentar el criticismo como un *sistema* (del cual la *Crítica* era sólo una *propedéutica*), cambia el punto de partida. En vez de partir, como Kant hacía, del *hecho de la ciencia*, inicia su interpretación de Kant a partir del *hecho de la conciencia*, es decir, de la *representación*. El propósito general de la filosofía de Reinhold es explicar la conciencia no desde la cosa, sino la cosa desde la conciencia, planteamiento, por otro lado, sustancialmente idéntico al de Descartes. Por tanto, la filosofía debía comenzar e ir no desde la causa del fenómeno, sino desde el fenómeno mismo como un momento interior de la conciencia, para después explicar el estatuto propio de la cosa en sí. De este modo se salvaba el problema de Kant. Al quedar absorbida en la representación, la *cosa en sí* era puesta en sordina primero y después abandonada, transfiriendo sus funciones a la *representación*. Así pues, partiendo de la *representación* y no de la *cosa en sí* se obviaba la contradicción, ya denunciada por Jacobi, de una cosa en sí exigida por la teoría de la sensibilidad, pero negada por la del entendimiento. Ésta es, pues, la tarea realizada por Reinhold: instituir la *representación* como el *hecho primario y absoluto de la conciencia*. Reinhold, por tanto, representa un correctivo a la *Estética* kantiana en dirección idealista.

El *principio de la inmanencia* del conocimiento da un paso decisivo con Reinhold. El cambio de perspectiva tiene, por su parte, repercusiones inmediatas en el lenguaje. *Fenómeno* y *representación* designan los contenidos de conciencia según que el acento se ponga sobre el aspecto objetivo o subjetivo. *Fenómeno* es

---

el dilema ha adquirido un aspecto algo diverso: «La afección, de la que recibimos la materia de la percepción que nos es dada empíricamente, debe proceder o del fenómeno o de la cosa en sí. Ahora bien, la primera hipótesis es absurda, porque en sentido kantiano los fenómenos son sólo representaciones; debería entonces haber representaciones antes de todas las representaciones. La segunda [...] contradice aquello que la *Crítica* enseña, a saber, que la relación de causa y efecto vale solamente en el mundo de los fenómenos y no guarda relación alguna con la cosa en sí. El principio y el desarrollo de la *Crítica* se anulan recíprocamente».

la representación empírica, es decir, la representación por relación al objeto<sup>32</sup>. En cambio, si la representación se considera por relación al sujeto al que es dado el objeto, el término que conviene emplear es el de *representación* propiamente dicha. Por la relación que guarda con el sujeto, el término representación añade un particular aspecto de conciencia, que no está presente en la noción de fenómeno. Así pues, fenómeno y representación son las dos caras, objetiva y subjetiva, de una misma moneda.

Partir de la representación y no de la cosa en sí equivalía a poner en un segundo plano el momento exterior en la determinación de la verdad que llevaba aparejada la referencia a la cosa en sí. Pero esta referencia a la cosa en sí, como algo extrínseco al propio espíritu, era causa de permanentes problemas en el criticismo, según Reinhold; y en particular era la causa de que la cosa en sí fuera requerida por la teoría kantiana de la sensibilidad y negada por la teoría del entendimiento, respectivamente, como ya se ha sugerido.

De esta oscilación dependía, a su vez, la idea kantiana de «las dos ramas del conocimiento humano, que quizás se originan en una raíz común, pero que es desconocida para nosotros»<sup>33</sup>. La *Crítica* no podía resolver así el problema de la existencia en el alma humana (aunque Kant suele preferir la expresión *ánimo*, *Gemüt*, menos cargada de resonancias metafísicas) de dos orígenes del conocimiento, tan heterogéneos y diversos el uno del otro. La doctrina del *esquematismo transcendental* es, en su oscuro y artificioso procedimiento, el intento de homogeneizar *a posteriori*, a través de la intervención de la imaginación y el esquema transcendentales, lo que había sido declarado *ab initio* radicalmente heterogéneo, a saber, la intuición y el concepto. La doctrina del esquematismo, como es reconocido por la mayor parte de los autores, no consigue resolver este difícil problema de la filosofía crítica. Para resolver estos problemas (dualidad de fuentes radicalmente heterogéneas del conocimiento e intento fallido del esquematismo) se imponía la necesidad de invertir el procedimiento, tomando como punto de partida no la cosa en sí sino la representación, no la diversidad inicial sino la unidad contenida en la representación.

Justamente en esta dirección hay que entender el *Ensayo sobre una nueva teoría de la facultad representativa humana* (1789) de Reinhold, su obra principal<sup>34</sup>. Más movido por una suerte de instinto que por un claro conocimiento reflexivo, comienza Reinhold a debilitar el nexo que en Kant unía *cosa en sí* y sensibilidad. El sentir, como primer momento del representar, es separado de la cosa en sí, que por definición es irrepresentable. Dice Reinhold: «Al concepto de representación en general contradice la representación de un objeto en su propia forma, independiente de la forma de la representación, o sea, la representación de la llamada *cosa en sí*, que, por tanto, no es representa-

<sup>32</sup> Cf. *KrV*, B 62.

<sup>33</sup> Cf. *KrV*, B 29, A 15.

<sup>34</sup> *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, C. Widtmann und I. M. Mauke, Prag und Jena, 1789.

ble»<sup>35</sup>. Con la adopción por parte de Reinhold del representar como principio único del conocer, se ha abierto el camino que conducirá rápidamente a la filosofía de la identidad. Se dice por ello, con razón, que Reinhold fue el primer postkantiano que avizoró la necesidad de dar una nueva forma a la teoría kantiana de la experiencia, insistiendo en la unidad originaria de las tres facultades cosgnoscitivas (sensibilidad, entendimiento y razón) en el hecho primario de conciencia que es la *representación (Vorstellung)*.

Por tanto, la aportación específica de Reinhold a la historia del kantismo consistió en una propuesta de solución, prontamente asumida por otros al amparo del nuevo clima intelectual del *romanticismo*, del crucial problema kantiano de la *cosa en sí* como causa de las *Empfindungen*. Al subrayar la irrepresentabilidad de la *cosa en sí* mostraba Reinhold que ésta no puede constituir el *objeto* de una representación, constatando de este modo que el conocimiento no necesita un principio exterior que lo explique. Por otro lado, *sentir y pensar* (éste en sus formas intelectual y racional) no forman ya ramas heterogéneas y diversas del conocimiento humano en razón de la diversidad de sus objetos, sino que ambas actividades son especies de un único género de conocimiento, que es el *representar, hecho primario, irreductible* a cualquier otro.

### 3. *La transformación del kantismo propiciada por Fichte*

En el estudio de la representación deben distinguirse dos perspectivas posibles, a las que se puede llamar las cuestiones del *worin* y del *woraus*. De acuerdo con la cuestión *worin* (o cuestión de «en qué consiste») se estudia la representación en sus condiciones internas e inmanentes, pues de lo que se trata de saber aquí es cuáles son los principios internos constitutivos de la representación. Ésta se constituye de una materia y de una forma. Como sugiere Reinhold, la *Crítica* de Kant ha asumido exclusivamente este estudio. Pero, además de preguntarnos por el contenido de la representación, es necesario plantearse también la cuestión del origen de la representación o la cuestión *woraus* (cuestión del «de dónde proviene»). La cuestión del *woraus* (apuntada, pero no considerada en detalle por Reinhold) comporta el estudio de la causa de la representación. Ahora bien, el estudio de la causa desborda necesariamente el plano de la *Crítica* y nos aventura en el terreno de la metafísica. En la cuestión del *woraus* las causas posibles de la representación sólo pueden ser dos: o la *cosa en sí* (es la solución de Kant, y, en definitiva, todavía la de Reinhold) o el *yo puro* (la adoptada por Beck y Fichte). Si se admite que la causa de la representación es la *cosa en sí*, se volverían a reproducir las mismas inconsecuencias que ya hemos visto en Kant. Se requiere, entonces, *elegir* el otro término de la alternativa, el *yo puro*, que no podrá ya ser pensado en la pasividad analítica y formal de la apercepción transcendental (pues un sujeto lógico es sólo una condición formal de la

<sup>35</sup> K. L. REINHOLD, «Ensayo sobre una nueva teoría de la facultad representativa del hombre», prop. XVII, en *Grande antología filosófica*, o.c., 635.

representación, ciertamente la más alta, pero que no está en condiciones más que de dar razón de una parte del contenido de la representación). Siguiendo la segunda opción en la cuestión *woraus*, es decir rechazando la posibilidad del influjo causal de la *cosa en sí* sobre la sensibilidad, se impone la necesidad de una transformación del sujeto lógico (como apercepción trascendental) en un yo que ha conquistado la potencia sintética de explicitación desde su propio interior de lo real. Es lo que a partir de Fichte se llamará la *deducción de la conciencia*. El yo, entonces, se reviste de un característico aspecto metafísico, aunque no *sustancial*, pues el yo no es un ser sino un obrar; un obrar puro, al que no antecede nada y que nada presupone. El yo es posición originaria o autopo-sición. Incluso Kant se había aproximado a esta concepción al referirse a las representaciones intelectuales del yo como un *puro hacer* (*ein bloßes Thun*)<sup>36</sup>.

Es verdad que estas consecuencias no son extraídas por Reinhold, pero ya se hallan contenidas *in nuce* como la solución más coherente posible a la cuestión *woraus*. Será, en definitiva, Fichte el primero que exponga con plena madurez la doctrina de la posición originaria del yo: primero, asumiendo el yo puro kantiano y elevándolo al absoluto, es decir, transfiriéndolo dinámicamente al acto del pensar puro las funciones que previamente correspondían a la sustancia; después, en la desvinculación del *denken* kantiano de toda referencia a la pasiva *cosa en sí*; finalmente en la transformación de este mismo *denken* en una pura espontaneidad, en el *acto* (*Tathandlung*) en sí. Es, en una palabra, el tránsito del yo funcional al yo constituyente, del yo lógico al yo metafísico que es una pura acción sin presupuestos.

La cuestión del *woraus* obliga, por tanto, a abandonar el campo lógico para introducirnos, a través de la búsqueda de la causa y del origen de las representaciones sensibles, en la metafísica. El cuadro crítico kantiano pudo permanecer en la perspectiva crítica sólo a condición de limitar su estudio a las condiciones inmanentes del fenómeno. Pero, una vez planteada la cuestión de la causa, el criticismo no tiene más remedio que transformarse en una metafísica. El mismo Kant parece haber advertido la insuficiencia de la *Crítica* en el tratamiento del *woraus* en el *Opus Postumum*, como veremos más adelante, donde, admitiendo una realidad sólo de razón para la *cosa en sí* (a la que ahora llama un *ens rationis*, *Vernunftwesen* o *Gedankending*), se transfiere toda la actividad causal al poder del sujeto, quien se determina a sí mismo con una causalidad inmanente, en la forma de una *autoafección*; o como en la misma obra se dice, el yo, poniéndose a sí mismo, se pone también como objeto empírico en el espacio y en el tiempo en orden a la aprehensión sensible.

La cuestión sobre el *woraus*, omitida por Reinhold para evitar el desmoronamiento del kantismo, traerá consigo no sólo un nuevo concepto de causa y de

<sup>36</sup> Cf. *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, VII, 140: «Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüth leidend verhält, durch welche also das Subject afficirt wird (dieses mag sich nun selbst afficiren oder von einem Object afficirt werden), gehören zum sinnlichen; diejenigen aber, welche *ein bloßes Thun* (*das Denken*) enthalten, zum intellectuellen Erkenntnißvermögen. Jenes wird auch das untere, dieses aber das obere Erkenntnißvermögen genannt».

sujeto autoconstituyente, sino un nuevo concepto de realidad, una nueva *ratio realitatis*. Ya despuntaba ésta en algunos conceptos y expresiones de Kant (la *espontaneidad del entendimiento*, que es un *puro hacer*; las categorías como *acciones* del pensar, y en el *Opus Postumum* espacio y tiempo como acciones de la espontaneidad del yo). Todo ello da origen a una comprensión dinámica de la realidad, entendida no como sustancia, sino como acción, como acción pura (*ein bloßes Tun*), sin presupuestos, constituida a partir de sí misma; acción absoluta, en definitiva<sup>37</sup>.

En el nuevo clima intelectual que el idealismo y el romanticismo están creando, esta *fluidificación de lo real* en la acción se entiende como garantía de la *libertad humana*, según atestiguan las reflexiones de Fichte acerca del *dogmatismo* del realista y de la *libertad* del idealista<sup>38</sup>. Más aún, convirtiéndose el ser en hacer (puesto que el ser es pura acción), la verdad ha de transformarse e identificarse con la libertad. La verdad no es reflejar un *estado de cosas* exterior al sujeto por medio del juicio, sino la expresión de su interior por medio de la acción. La verdad adopta la forma entonces de un *fieri*, incluso de un *faciendum*, y el viejo esquema de la verdad, que concebía la esencia de ésta como la *adaequatio* del espíritu con el *ser* de las cosas, es abandonado. Ésta es la perspectiva a cuya luz debe estudiarse el tránsito de Kant a Fichte y a los demás idealistas<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Para Hegel el *dogmatismo* hunde sus raíces en la rigidez de la relación de causalidad, cuando se olvida que dicha relación está superada en su esencia, en tanto que el producir es un producir absoluto y el producto es un producto absoluto; es decir, que en tanto que el producto sólo tiene subsistencia en el producir, no está puesto como algo autónomo, subsistente antes del producir y con independencia del mismo, como quiere la relación pura de causalidad, principio formal del dogmatismo (cf. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, 53). Schelling ya había advertido unos años antes en su «*física especulativa*» que la naturaleza, que sólo es Absoluto como sujeto o como Yo, es «productividad», *natura naturans*, y no producto, *natura naturata*.

<sup>38</sup> Cf. J. G. FICHTE, *Primera Introducción a la doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1987, 18-20. En efecto, para Fichte el principio del dogmatismo, la cosa en sí, impide a quienes profesan esta filosofía elevarse al «sentimiento de su propia *libertad* y de una absoluta *autonomía*». En cambio, el que cree en su libertad anula la creencia en las cosas. «El principio del dogmático es la creencia en las cosas por razón de sí mismas; es pues, una creencia inmediata en su propio yo como algo disperso y producido sólo gracias a los objetos. En cambio, el que llega a hacerse consciente de su propia autonomía e independencia respecto de cuanto existe fuera de él, no necesita de las cosas como apoyo de su yo [...] El yo que tal individuo posee y que le interesa anula aquella creencia en las cosas; dicho individuo cree en su autonomía por inclinación y se la hace suya con afecto. Su creencia en sí mismo es inmediata». En definitiva, «el tipo de filosofía que se elige depende del tipo de persona que se es [...] Un carácter flojo o ablandado por la servidumbre de espíritu [...] no se elevará nunca hasta el idealismo».

<sup>39</sup> Dígase de paso que la atrevida definición de Heidegger de *la libertad como la esencia de la verdad* en *Vom Wesen der Wahrheit* no constituía una arriesgada novedad que no estuviera preparada ya en la tradición idealista. Es éste otro motivo añadido para ver en Heidegger el verdadero continuador de aquel movimiento de ideas que arrancando de Kant culminó en Hegel. Efectivamente, Heidegger se inserta en la tradición que hundía sus raíces en Kant, en Schelling y en Hegel, no sólo en Husserl.



La filosofía trascendental alcanza su propia esencia en esta nueva *ratio realitatis*, que consiste no en la sustancia constituida (o sea, el ser), sino en la *acción que constituye* las sustancias. Claro está: la *acción constituyente* del idealismo no es la acción que brota de la sustancia constituida. Ésta no es más que la *acción predicamental*, que, para emplear la terminología clásica, es un *accidente*. La acción del idealismo es la acción absoluta que constituye el objeto. La acción absoluta es aquella acción en que ser y devenir, sustancia y acto, sujeto y accidente quedan identificados como una misma cosa. Ya Leibniz había abierto este camino al considerar que la esencia de la sustancia es la *fuerza* que la impulsa a su propio desarrollo, haciendo así de la *acción* (o *fuerza*) una suerte de nuevo trascendental. La acción absoluta no puede ser sino la acción del sujeto como Absoluto, como un puro hacer que no reconoce determinaciones previas ni externas a su obrar en tanto que Absoluto, cuya naturaleza es, por tanto, una *dynamis* autoconstitutiva<sup>40</sup>.

El criticismo debía plantearse coherentemente la cuestión del *woraus* y devenir así manifiestamente lo que en realidad era: un idealismo. La conciencia de la necesidad de esta transición es obra de Fichte, en quien el yo es una acción absoluta. El yo no es ni ser ni conocer, sino *Tathandlung*, actividad absoluta, hacer puro. Prosiguiendo la interpretación kantiana del *Verstand* como un *bloßes Tun* (un puro hacer), dirá Fichte que «la inteligencia es para el idealismo un actuar y absolutamente nada más»<sup>41</sup>. El ser consiste en un hacer; la posición del yo, origen de todo, en efecto, es un acto, y así toda la realidad es actividad y no una sustancia o cosa. La *cosa en sí* no es más que lo puesto por el yo (como su contradictorio no-yo), de manera que «no es dada [*gegeben*] ni entera ni a medias, sino que es hecha [*gemacht*]»<sup>42</sup>. La *cosa en sí* es la posición derivada que el yo, como posición absoluta, pone en su interior para hacer nacer la representación consciente. En efecto, para el idealismo consecuente de Fichte *concepto* y *cosa* sólo

<sup>40</sup> Hegel llamará a la necesaria «ausencia de presupuestos» *die Voraussetzungslosigkeit*.

<sup>41</sup> J. G. FICHTE, *Primera Introducción a la doctrina de la ciencia*, o.c., 26: «Como ya dijimos, el idealismo explica las determinaciones de la conciencia por la actividad de la inteligencia. Para él ésta es sólo activa y es absoluta, no siendo paciente; y no lo es porque, de acuerdo con el postulado del idealismo, la inteligencia es lo primero y lo supremo, no antecediendo a esto nada que nos lo pueda hacer ver como pasivo. Por idéntico motivo, tampoco corresponde a la inteligencia ni un *ser* propiamente dicho ni *subsistencia* [*Bestehen*] alguna, porque tales cosas son el resultado de una acción recíproca, y nada hay ni nada se admite con lo cual pudiera la inteligencia ser puesta en acción recíproca. La inteligencia es para el idealismo, un actuar, y absolutamente nada más; ni siquiera debe llamársele un ser activo, ya que por esta expresión se denota algo subsistente dotado de actividad».

<sup>42</sup> J. G. FICHTE, *Primera Introducción a la doctrina de la ciencia*, 30 (nota 3.<sup>a</sup>), donde comenta Fichte elogiosamente la posición del poskantiano Beck en los siguientes términos: «Este tipo de idealismo crítico es el que ha seguido el profesor Beck en su obra *La única posible actitud*, etc. Y a pesar de que en tal posición filosófica veo los fallos que he censurado anteriormente, no debe esto impedirme el testimoniar públicamente la merecida consideración a este hombre que, superando la confusión reinante en nuestra época, ha logrado por sí mismo llegar a ver que *la filosofía kantiana no enseña ningún dogmatismo, sino un idealismo trascendental, y que según la misma el objeto no es dado ni enteramente ni a medias, sino que es hecho*».

se distinguen en el análisis reflexivo de la representación; pero en realidad, ambos coinciden en la identidad del acto de la posición absoluta del yo, en la autopoición absoluta.

4. *Jakob Sigismund Beck: la sustitución de la representación (como hecho) por el representar originario (como acto)*

Pero tratando de Fichte hemos omitido al autor sin el cual no se termina de comprender del todo la transición de Kant a Fichte. Se trata de J. S. Beck (1761-1840).

a) Un nuevo método para el criticismo

Pocos son los autores que han reconocido en la obra filosófica de J. S. Beck el mérito que en realidad le corresponde. Es justo reconocer que se trata de un autor de segundo rango en la historia del pensamiento, pero no por ello deja de desempeñar un papel importante en la génesis del idealismo. Es mérito suyo haber propuesto por primera vez una visión de conjunto del pensamiento de Kant, organizada en torno a un audaz replanteamiento de la doctrina de la *Ana-lítica transcendental*, que, aunque interpretada con libertad, denota una profunda comprensión sistemática de la obra de Kant. Desde un punto de vista histórico Beck es el antecesor inmediato de la filosofía de Fichte. Su importancia reside en el hecho de haber reorganizado el estudio de la *Crítica* en torno a la temática de la *Deducción transcendental*.

Beck provenía del campo de las matemáticas. Pero interesándose por la filosofía transcendental, llegó a ser uno de los discípulos más reconocidos por el propio Kant. El propósito único de su labor filosófica fue, en sus propias palabras, el de «hacer del criticismo un sistema mejor acabado, más claro y menos vulnerable»<sup>43</sup>. Y la ocasión de llevar a cabo tal propósito fue presentada por el mismo maestro. Hartknoch, el editor kantiano de Riga, deseaba presentar al público un resumen en latín de las tres *Críticas* de Kant, a lo que el mismo Kant responde indicando que la persona idónea para tal empresa era Beck<sup>44</sup>. En un primer momento Beck rehúsa la invitación de Kant, pero apremiado por los ruegos del estimado maestro, accede finalmente a sus requerimientos<sup>45</sup>. Sin embargo, la orientación que imprimirá Beck a esta obra no será la estrictamente crítica, sino una interpretación audaz del kantismo<sup>46</sup>. La obra encomendada, titulada *Erläuternder Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*<sup>47</sup>, se componía de tres libros, publicados todos por el editor de Kant, Hartknoch, en

<sup>43</sup> *Carta de Beck a Kant*, XI, 1 de junio de 1791.

<sup>44</sup> Cf. *Carta de Beck a Kant*, XI, 27 de septiembre de 1791.

<sup>45</sup> Cf. *Carta de Beck a Kant*, XI, 27 de septiembre de 1791.

<sup>46</sup> Cf. *Carta de Beck a Kant*, XI, 8 de octubre de 1791.

<sup>47</sup> Cf. *Carta de Beck a Kant*, XI, 30 de abril de 1793.

Riga: el primero en 1793, dedicado al estudio de la *Crítica de la razón pura y de la razón práctica*; el segundo en 1794, sobre la *Crítica del juicio* y los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*; y el último, titulado *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss* (*Único punto de vista posible desde el que debe ser juzgada la filosofía crítica*), que es la parte que interesa al propósito de este artículo, aparecida en 1796.

La obra de Beck resultaría impensable de no haber tenido lugar previamente las críticas cada vez más numerosas a la filosofía de Kant. Maimon y Schulze, los escépticos, y Eberhard, el dogmático impenitente, no mostraban simpatía alguna hacia la distinción entre la lógica formal y la lógica transcendental, que, por cierto, en Kant nunca había estado suficientemente clara, sino que se presentaba como un movimiento oscilante entre una concepción lógica y otra activo-funcional de las categorías. El *Philosophisches Magazin*, una revista editada por Eberhard, había emprendido una verdadera campaña de descrédito de la distinción kantiana de sensibilidad y entendimiento. Y, por encima de todo ello, el problema de la transcendente *cosa en sí*, que tantos recelos y controversias venía provocando, aún entre los mismos que se tenían por discípulos de Kant.

Así las cosas, Beck rechaza al respecto la solución de Reinhold, que le parece incurrir en un craso dualismo. Es cierto, en su opinión, que Kant trata de la cosa en sí como un fundamento causal del conocimiento, pero sólo *con la intención de acomodarse al nivel de comprensión del público*. La verdad es que Kant se ha colocado en el nivel dogmático, el propio del sentido común, para conducir a sus lectores progresivamente (*allmählig*) al nivel transcendental. Pero como quiera que esta *pedagogía progresiva* de Kant se ha demostrado tan problemática, es preferible —opina Beck— cambiar de método. Así, en lugar de proceder de la *multiplicidad de lo dado* en el sentido a la *unidad sintética de la conciencia*, como Kant había hecho, emprende el camino inverso, procediendo de la *unidad sintética de la conciencia* a la *multiplicidad de lo dado* en el sentido. Éste es para Beck el *verdadero punto de partida*, el *único punto de partida* (*einzig Standpunkt*) posible para la filosofía transcendental. En efecto, la doctrina de la *cosa en sí* (como algo transcendente al espíritu) distorsionaba todo el edificio crítico, cuya arquitectura tiende visiblemente al conocimiento reflexivo de las funciones sintéticas mediante las cuales el sujeto construye el objeto. Para Beck, como buen matemático, la ciencia no dispone de un *factum* dado como fundamento, sino que inicia su camino a partir de un punto ideal o de un postulado. En tono de confianza escribe a Kant comentando que las dificultades que el criticismo encuentra se deben a que sólo unos pocos filósofos son matemáticos<sup>48</sup>.

La intención de Beck en todo ello era únicamente introducir una variación en el método, manteniéndose fiel a la sustancia de la *Crítica*. El tono de estima, y reverencia hacia Kant que se trasluce en la carta de 17 de junio de 1794 no permite suponer otra intención en Beck. Pero, más allá de las intenciones, es

<sup>48</sup> Cf. *Carta de Beck a Kant*, XI, 30 de abril de 1793.

evidente que poner la unidad sintética de la conciencia como punto de partida de una teoría de la experiencia que se diversifica posteriormente en la multiplicidad de lo dado va a llevar a Beck mucho más allá de una simple reorganización formal de la obra de Kant. La displicencia y frialdad de Kant ante esta propuesta, tan bien intencionada como alejada de la mente del maestro, indica que el regiomontano era plenamente consciente de las implicaciones que el *cam-bio de método* conllevarían para la sustancia de la *Crítica*.

b) La crítica de la *cosa en sí*

Para el *sentido común*, que es —según Beck— la forma en que se expresa naturalmente el *pensamiento dogmático*, el conocimiento y la verdad, en cuanto conformidad de la representación con la cosa, se fundan necesariamente sobre la cosa en sí<sup>49</sup>. Ahora bien, la *cosa* es, por definición, lo inaccesible a la conciencia en cuanto algo *en sí*. No puede, por tanto, darse la relación de concordancia entre la representación y la cosa en que la verdad consiste. Si la verdad es una relación entre dos términos, faltando uno, la cosa, falta asimismo la relación completa como relación real que los une<sup>50</sup>. Por eso la filosofía trascendental consecuente ha preferido siempre el término de *objeto* al de *cosa* para definir la relación veritativa. Es esta filosofía la única que puede usar legítimamente el término *objeto*, pues sólo ella explica exactamente su sentido.

La filosofía de Reinhold había analizado la representación y concluido que ésta consistía en la relación de una materia y una forma como principios intrínsecos de la conciencia, dimanantes el primero del objeto y el segundo del sujeto. Pero se seguía de ello que si el *objeto* es lo representado ante (y *en*) el sujeto, no puede ser lo mismo que la *cosa*. La cosa era entonces para Reinhold un objeto sin referencia a la representación, una cosa irrepresentable, y en términos kantianos, un *nihil negativum*, un objeto vacío sin concepto<sup>51</sup>. Por tanto, el análisis de la representación realizado por Reinhold había hecho de la *cosa en sí* un apéndice, presente pero inútil, una reliquia inoperante heredada de Kant. En la medida en que anteponeía el *hecho de conciencia* (la representación) al *acto constituyente*, Reinhold no podía escapar al *dogmatismo* que él mismo había declarado querer abandonar. En opinión de Beck, sólo el análisis causal de la representación podía superar la esfera del dogmatismo y dejar expedito el paso a la

<sup>49</sup> Cf. J. S. BECK, *Einzig möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss*, Riga, 1796. Las citas las tomamos nuevamente de J. S. BECK, «El único punto de vista posible para juzgar la filosofía crítica», en «Grande antología filosófica», o.c., 683-697.

<sup>50</sup> Cf. J. S. BECK, «El único punto de vista posible para juzgar la filosofía crítica», 683: «Me pregunto qué puede significar esta conexión [del concepto con la cosa], porque no sé en verdad de dónde se pueda recabar el objeto correspondiente a este concepto. ¿Dónde se desea colocar el nexo entre la representación y su objeto? *Decir que somos afectados por los objetos y que en tal modo los objetos producen las representaciones, no significa mucho. Porque el problema de la conexión de la representación con su objeto debería ya estar resuelto, si la representación de un objeto que actúa como causa debiera ser considerada objetivamente válida*».

<sup>51</sup> Cf. *KrV*, B 348, A 292.

filosofía trascendental<sup>52</sup>. Sólo la perspectiva del *woraus*, no la del *worin*, estaba en condiciones de desentrañar el misterio de la conciencia, como Kant mismo lo había llamado en la carta dirigida en 1772 a Markus Herz.

Reinhold no advertía, según Beck, que la representación como un *hecho* (*Tatsache*) presupone necesariamente una acción (*Tathandlung*). El *hecho* de la representación depende de la *acción* del *representar originario* (*ursprüngliches Vorstellen*). Y este *ursprüngliches Vorstellen*, en cuanto acto originario, no puede ser aferrado por el entendimiento humano, sino que adopta la forma de un postulado<sup>53</sup>. El *representar originario* es un postulado, no un hecho constatable. Es la invitación a poner un hecho, una incitación (*Anmutung*) de la que no cabe explicación ni definición alguna.

El problema de la *cosa en sí* encuentra así su solución. El *objeto* no es una *cosa en sí*, no es una cosa distinta de la representación misma, considerada ésta en su aspecto causal. El postulado del componer (*Zusammensetzen*) o del adjuntar (*Beilegen*) originarios no define ni explica, sino que crea el objeto como identidad de proceso constructivo y objeto. El papel que en la teoría del *representar originario* de Beck corresponde a *lo dado* (*das Gegebene*) es secundario y carente de independencia, al contrario de lo que ocurría en Kant. Los datos de la sensibilidad son sólo un producto o un resultado de la actividad sintética del yo. El método kantiano, que Beck llama de *acercamiento progresivo*, habría obligado a Kant a apartarse de un punto esencial de la filosofía trascendental, sucumbiendo a la fuerza sugestiva del sentido común<sup>54</sup>. El *método*, como tantas veces ha ocurrido en la historia del pensamiento, abandonado su carácter formal y convertido en contenido del pensamiento, había desfigurado el criticismo, haciéndolo recaer en el mismo *dogmatismo* que se había propuesto combatir. Para Beck *lo dado* a la conciencia es sólo lo presente a ésta, después de haber sido constituida por el *acto originario*. Siendo absoluta la espontaneidad del sujeto, no hay un dato precedente que la pueda coartar. El acto de la síntesis es el *incipit* absoluto al que ninguna fuerza exterior a la conciencia obliga o determina.

<sup>52</sup> Cf. J. S. BECK, «El único punto de vista posible para juzgar la filosofía crítica», o.c., 686.

<sup>53</sup> Cf. *Carta de Beck a Kant*, XI, 17 de junio de 1794: «So wie ich die Sache ansehe, so ist auch das *Postulat*: durch ursprüngliche Beilegung sich ein Object vorstellen, das höchste Princip der gesammten Philosophie, auf welchem die allgemeine r[eine] Logik und die ganze Transsc: Philosophie beruht». La tesis del *representar originario* como un postulado constituye un motivo de superioridad de Beck sobre Fichte, quien hace descansar toda la *Wissenschaftlehre* sobre un principio del tipo proposicional. Hegel corrobora la opinión de Beck al juzgar un *desvarío* (*Wahn*) el intento de reducir un sistema a «una proposición» (*in einem Satze*). Cf. G. W. F. HEGEL, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, 38. Como ha sido lúcidamente indicado, es lamentable que Beck no haya extraído de esta luminosa idea las cosecuencias deseables en orden a unificar en una raíz común la filosofía teórica y la filosofía práctica. Kant mismo no había estado lejos de alcanzar esa raíz común en el concepto de espontaneidad (*Selbsttätigkeit*, *Spontaneität*) al distinguir la espontaneidad sin conciencia, fundamento de la síntesis de la razón teórica, y espontaneidad con conciencia o la libertad en sí misma, Faktum de la razón y fundamento del imperativo categórico.

<sup>54</sup> Cf. J. S. BECK, «El único punto de vista posible para juzgar la filosofía crítica», 690.

c) La síntesis, las categorías y la intuición

El acto del *representar originario* siempre adquiere la forma de una síntesis determinada. La categoría, que es una función o un acto, es el mismo acto originario del representar, pero bajo una forma determinada<sup>55</sup>. Así, hay tantas categorías cuantas formas originarias de representar un objeto. El representar no consta de categorías, sino que consiste en categorías. Las categorías no son conceptos, pues estos pertenecen sólo al orden lógico y no al transcendental, sino modos (actos, funciones) del representar. Las categorías son el fundamento de los conceptos.

A partir de aquí, Beck puede corregir el fuerte extrinsicismo que caracteriza a la teoría kantiana de la sensibilidad y del entendimiento. Partiendo del plano transcendental (la composición originaria y las diversas categorías, que se identifican con aquélla) y absteniéndose del *método progresivo* kantiano, que lo hacía recaer en el *dogmatismo*, la *Estética* pierde su condición de instancia previa e independiente y se convierte en una consecuencia de la nueva *Analítica*. El acto del representar originario se extiende tanto a la categoría como a la intuición. La actividad sintética de la conciencia es así la fuente común de donde manan el entendimiento y la sensibilidad como sus especificaciones. Espacio y tiempo no son —según Beck— formas de una facultad que escapa a la actividad sintética del yo, sino que son formas de esa misma actividad sintética, es decir, son categorías, aunque de un momento ulterior<sup>56</sup>.

Una interesante aportación de Beck en relación a Kant es el modo en que explica la diferencia entre intuición y concepto. Para Kant la *intuición* era una representación particular y el *concepto* una representación general. Sin embargo, según Beck explica, la *extensión* de las representaciones, como quiera que no se relaciona por sí misma con el fundamento de la objetividad (la unidad sintética), no es motivo suficiente para distinguir aspectos distintos en el acto originario de la representación. Solamente el acto originario del representar es general y no representa nada determinadamente. El proceso de diversificación del acto originario puede seguir dos caminos: puede construirse una representación que va de las partes al todo o bien puede construirse una representación que va del todo a las partes. La primera produce las categorías extensivas del espacio; la segunda, las categorías intensivas de la realidad. Intuir es representar una totalidad en la que el movimiento del pensamiento va de una parte a otra<sup>57</sup>. El movimiento del pensamiento crea el carácter espacial de las representaciones. Representar, en cambio, una cosa por el movimiento del pensamiento que va del todo a las partes es determinar su carácter de realidad.

<sup>55</sup> Cf. J. S. BECK, «El único punto de vista posible para juzgar la filosofía crítica», 694.

<sup>56</sup> La proximidad conceptual que aquí guarda Beck con Fichte es evidente. El momento decisivo de la flexión hacia la filosofía del idealismo alemán parece encontrarse en la doctrina según la cual intuición y concepto son sólo dos modos distintos de representar un mismo acto, aunque no presente aún Beck con claridad cuál es el modo en que se articulan la intermediación (intuición) y la mediación (concepto).

<sup>57</sup> Cf. J. S. BECK, «El único punto de vista posible para juzgar la filosofía crítica», o.c., 691.

Por último, al problema de cómo se especifica la representación de un objeto en general en la representación de un objeto determinado responde Beck con una teoría propia del *esquematismo*<sup>58</sup>. Naturalmente este esquematismo no puede aceptar la explicación kantiana del esquematismo como la *subsunción* de la intuición bajo el concepto, lo que atentaría gravemente contra la dinámica del acto sintético que constituye la unidad. El acto se determina cuando, junto con el espacio, construye el tiempo. El acto representativo por el que el pensamiento constituye el *espacio* es un movimiento del pensamiento de las partes al todo. Ahora bien, el movimiento del pensamiento construye el *tiempo*. La toma de conciencia de este movimiento es la fijación o la representación de un tiempo determinado, y la representación del tiempo determina *ipso facto* el acto representativo original que la ha producido.

d) Concomitancias entre los *Fortschritte* kantianos y el pensamiento de Beck: a propósito de algunos aspectos de la evolución del pensamiento tardío kantiano

Llegado el discípulo a este extremo en su explicación de la deducción transcendental, el maestro, vivamente contrariado por esta dolorosa defeción, que sigue a la de Reinhold, se encierra en el mutismo. No le reprocha directamente la dirección que ha emprendido su pensamiento. La amargura hace presa en alma del anciano Kant, impotente para frenar el «viento de apostasía», según la expresión de Vleeschauwer, que triunfa en todos sus discípulos. Cuando en 1796 Beck le envía su nueva obra, *Compendio de la filosofía crítica*<sup>59</sup>, Kant responde con un sucinto acuse de recibo, remitido bastantes meses después de la recepción del escrito, aduciendo como excusa del prolongado silencio las razones de la avanzada edad y la quebrantada salud<sup>60</sup>.

Es cierto que Beck había llevado la interpretación de la filosofía transcendental de una manera personal. Pero también es cierto que el maestro le había animado en un inicio por este camino, haciéndole sugerencias, observaciones, requerimientos de claridad y precisión en la explicación de la síntesis y del esquematismo, pero nunca una crítica en profundidad. No tenemos más remedio, entonces, que interpretar esta situación personal en la que se debate el genio maduro de Kant como el resultado de la perplejidad y de la vacilación ante un estado de ideas que él mismo ha hecho posible con su pensamiento, pero que rechaza en sus consecuencias. El propio Kant ha recorrido por sí mismo buena parte del trecho que Beck ha llevado hasta el extremo. Algunos autores admi-

<sup>58</sup> La doctrina del esquematismo de Beck es llamada por el mismo doctrina de la *Anerkennung*. Es interesante destacar la diferente acción que la *Anerkennung* desempeña en las filosofías de Kant y de Beck. Mientras para Kant (en la edición de 1781 de la *Kr r V*) la *Anerkennung* consiste en el último y más alto movimiento de la síntesis, correspondiente a la apercepción transcendental, para Beck la *Anerkennung* es el medio de la diversificación de la representación de un objeto en general en la representación de un objeto determinado.

<sup>59</sup> *Grundriss der kritischen Philosophie*, Renger, Halle, 1796.

<sup>60</sup> Cf. *Carta de Kant a Beck*, XII, 19 de noviembre de 1796.

ten el influjo que el dinamismo de Beck ha ejercido sobre el maestro. Se percibe claramente en los *Fortschritte*, una obra escrita en los mismos años en que es más intensa la correspondencia entre ambos (que sobrepasa el número de diez cartas)<sup>61</sup>, y, sobre todo, en el *Opus Postumum*.

Son hitos del iter kantiano en esta dirección idealizante: primero, la edición de 1787 de la *Crítica*, dominada por una doctrina de la objetividad fundada sobre el poder objetivante de la síntesis del «Yo pienso», que, liberado ya de las ataduras psicológicas que presentaba la primera edición, hace exclamar a Kant que dicha «unidad sintética es el punto más alto de donde ha de suspenderse todo uso del entendimiento y la lógica misma, y con ella la filosofía transcendental»<sup>62</sup>; en segundo lugar, la obra *¿Cuáles son los progresos reales de la metafísica?*, los *Fortschritte*, nos presenta el agrupamiento de toda la discusión mantenida con los wolffianos en torno al núcleo operante de la unidad sintética del sujeto y la potenciación de la intuición pura de espacio y tiempo, gracias a la cual estética y analítica se compenetran hasta formar una sola síntesis creadora<sup>63</sup>.

En los *Fortschritte* son de destacar los siguientes aspectos:

- a) La intuición pura constituye en esta obra un punto de capital importancia. Liberada de la afectabilidad o pasividad de la *Crítica*, las intuiciones puras del espacio y del tiempo aparecen ahora revestidas de la espontaneidad del sujeto<sup>64</sup>. La intuición pura se convierte así en la manifestación en lo sensible de la espontaneidad del yo, transmitiendo fielmente la unidad propia de la apercepción hasta organizar la multiplicidad del sentido al modo de una categoría. En la *Crítica* a la acción organizadora de la forma sensible sobre lo múltiple del sentido se llamaba siempre la coordinación. La forma coordinaba la multiplicidad sensible determinándola en la percepción (*Wahrnehmung*), y disponiéndola para la acción unificadora de la síntesis ulterior a través de la acción de las categorías. En los *Fortschritte*, en cambio, a la acción de

<sup>61</sup> Cf. *Epistolario Kant-Beck*: 20 de enero de 1792 (XI, 313), 31 de mayo de 1792 (XI, 338), 3 de julio de 1792 (XI, 346), 8 de septiembre de 1792 (XI, 359), 16 de octubre de 1792 (XI, 375), 10 de noviembre de 1792 (XI, 384), 4 de diciembre de 1792 (XI, 394), 17 de junio de 1794 (XI, 508), 1 de julio de 1794 (XI, 514), 16 de septiembre de 1794 (XI, 523).

<sup>62</sup> *KrV*, B 133: «so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendental-Philosophie heften muß».

<sup>63</sup> Cf. H. J. VLEESCHAUWER, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1976, 153-154.

<sup>64</sup> Cf. *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, XX, 267: «Die Form des Objectes, wie es allein in einer Anschauung a priori vorgestellt werden kann, gründet sich also nicht auf die Beschaffenheit dieses Objectes an sich, sondern auf die Naturbeschaffenheit des Subjects, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist». Cf. también *Welches sind die wirklichen Fortschritte...*, XX, 271: «Die subjective Form der Sinnlichkeit, wenn sie, wie es nach der Theorie der Gegenstände derselben als Erscheinungen geschehen muß, auf Objecte, als Formen derselben, angewandt wird, führt in ihrer Bestimmung eine Vorstellung herbei, die von dieser unzertrennlich ist, nämlich die des Zusammengesetzten».



- la intuición pura sobre lo múltiple del sentido sigue como consecuencia la determinación de lo múltiple como lo compuesto. Pero entre lo coordinado y lo compuesto media una buena diferencia: mientras lo *coordinado* es todavía un producto de la receptividad, lo *compuesto* lo es de la espontaneidad del entendimiento. Lo compuesto es el producto de la composición en la medida en que ésta es aplicada a la intuición pura. La composición, *Zusammensetzung*, es la acción sintética del entendimiento. La intuición pura ha llegado a ser en los *Fortschritte*, por su comunidad de naturaleza con la acción sintética del yo, una categoría.
- b) La forma de la sensibilidad como intuición pura se reviste de una fuerza activa y configuradora. La intuición pura supone un intento de acercar progresivamente las dos partes iniciales de la *Crítica*: la Estética y la Analítica, pues espacio y tiempo, en cuanto intuiciones o representaciones determinadas, son construidas por el sujeto bajo la unidad de la composición, de la *Zusammensetzung*. Espacio y tiempo, además de ser subjetivamente formas de la sensibilidad, pueden ser objetivamente concebidos como objetos de la intuición pura. Pero para concebirlos objetivamente se requiere el concepto de algo compuesto (*Zusammengesetzte*), que es una diversidad *a priori*, y también, por consecuencia, el concepto de una composición (*Zusammensetzung*, *Synthesis*), de una síntesis activa de la diversidad<sup>65</sup>. Una *materia a priori* es, pues, presupuesta aquí, como lo diverso o múltiple *a priori* que la intuición pura determina como lo compuesto siendo portadora de la unidad sintética. El dinamismo adoptado por Kant en esta obra le pondrá en la necesidad de aceptar, como se ve, la idealización de la materia, cuyo origen sólo puede encontrarse *a priori* en el entendimiento. Despunta ya en esta obra lo que en la terminología del *Opus Postumum* se llamará la anticipación *quoad materiale* de la experiencia: una diversidad *a priori*, único fundamento posible de la intuición formal, y elemento diversificador en una pluralidad de actos y categorías diversos de la fuente única de donde todo elemento *a priori* dimana: la unidad sintética del pensamiento.

##### 5. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: una última crítica a la cosa en sí kantiana

Un último caso en esta polémica, para no alargarnos más de lo conveniente, es el representado por Schelling (1775-1854). Encontramos en las *Lecciones munitivas sobre la historia de la filosofía moderna* algunas consideraciones de

<sup>65</sup> Cf. *Welches sind die wirklichen Fortschritte...*, XX, 276: «Raum und Zeit sind, subjectiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen, als Objecten der reinen Anschauung, sich einen Begriff zu machen (ohne welchen wir gar nichts von ihnen sagen könnten) dazu wird *a priori* der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (*Synthesis*) des Mannigfaltigen erfordert».

relevancia sobre la *cosa en sí*, consideraciones por otra parte tanto más autorizadas y creíbles cuanto que, escritas en 1827, lejos ya de la pasión polémica que había animado al joven Schelling en la disputa contra el maestro común, dan muestra de un pensamiento madurado con los años<sup>66</sup>.

Después de mostrar Schelling su rechazo de la explicación empirista de la naturaleza en cuyas manos se disuelve tanto el concepto de causa como toda verdadera necesidad y universalidad del conocimiento, hace su aparición la figura de Kant, cuyo mérito principal, repite una y otra vez Schelling, ha sido rescatar el conocimiento científico de la disolución con que amenazaba terminar en manos del empirismo<sup>67</sup>. Ahora bien, dice Schelling, Kant ha eludido el estudio de la esencia del conocimiento. En la *Crítica* oímos repetidamente hablar del conocimiento, dividirlo en especies, etc., pero nunca aparece la pregunta: ¿qué es el conocimiento? «Kant, tan crítico en su examen [...] no antepone una investigación general sobre la naturaleza del conocimiento, sino que procede inmediatamente a la enumeración de las fuentes del conocimiento o de las particulares potencias cognoscitivas, que no deduce científicamente sino que acoge de la simple experiencia [...] En este sentido, su *Crítica de la razón pura* no puede ser considerada como un examen científico de la facultad humana del conocimiento»<sup>68</sup>.

Por otro lado, la pretensión kantiana de asegurar la construcción de un sólido edificio filosófico, cual prudente constructor, investigando nuestra facultad de conocer antes de poner manos a la construcción de la metafísica, pretensión que parece tan razonable a primera vista, encierra, sin embargo, un evidente contrasentido, porque lo que así «se alcanza es sólo un conocimiento del conocimiento, y este conocimiento es, a su vez, sólo un conocimiento»<sup>69</sup>. Es decir, que la *Crítica*, como propedéutica a la metafísica, estudiaría la posibilidad del conocimiento del conocimiento, y así la cuestión del conocimiento se reproduciría hasta el infinito. En definitiva, se trata, en opinión de Schelling, de advertir que la filosofía como ciencia, debe ser un *conocimiento de la realidad* y no *conocimiento del conocimiento*. Una filosofía de la forma, como es la filosofía

<sup>66</sup> Cf. F. W. J. SCHELLING, «Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen (1827)», en *Schellings Werke* (hrsg. M. Schröter), Bd. V, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1979, 71-271.

<sup>67</sup> Cf. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 140.

<sup>68</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, o.c., 149: «Kant, da er so kritisch zu Werk geht... er schickt keine allgemeine Untersuchung über die Natur des Erkennens voraus, sondern geht gleich über zu der Aufzählung der einzelnen Quellen der Erkenntniß oder der einzelnen erkennenden Facultäten, die er aber nicht etwa wissenschaftlich ableitet, die er vielmehr auf der bloßen Erfahrung aufnimmt, ohne ein Princip, das ihn der Vollständigkeit und der Richtigkeit seiner Aufzählung versicherte. Insofern kann seine Kritik der reinen Vernunft selbst nicht als eine wissenschaftliche Ausmessung des menschlichen Erkenntnißvermögens gelten».

<sup>69</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 149: «Bei näherer Betrachtung findet sich aber, daß es dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun ist, und daß dieses Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen ist. Demnach bedürfte es erst einer Untersuchung über die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß des Erkennens, und son könnte man ins Unendliche zurückfragen».

kantiana, se agota en la reflexión sobre sí misma y sobre las formas del conocer. Como filosofía formal debe presuponer un contenido, pero esto es sólo una presuposición proveniente de la actitud natural o «acrítica» del sentido común. La actitud crítica surge al deslindar dos campos (la realidad y el conocimiento): el primero y más importante es el del mundo fenoménico, al que se refiere la ciencia; el segundo es lo real extrafenoménico como contenido de la forma, y sobre ese campo versa la llamada por Kant «fe racional».

Las formas del conocimiento son bien sensibles, bien intelectuales. Sensibles son el espacio y el tiempo, intelectuales son las categorías. «Nosotros no podemos representarnos los objetos externos de otra manera que en el espacio. El *espacio* es, por tanto, la forma necesaria y universal de nuestra intuición externa [...] Continúa afirmando que el espacio no inhiere en los objetos mismos, sino que es dependiente de nuestra representación en cuanto que se hace presente en los objetos, y que sólo así son intuitidos por nosotros»<sup>70</sup>.

Del estudio de la *Estética trascendental* sobre el espacio Kant debería haber deducido que la esencia de los objetos exteriores a nosotros no es ni espacial ni, por tanto, sensible, pero en este punto Kant abandona esta consecuencia alcanzada, y nos deja solos excogitando de qué manera la materia, que no es espacial en sí, debe ser, sin embargo, el fundamento último de nuestras representaciones de objetos exteriores. Kant —añade Schelling— debería haberse preguntado en qué consiste el carácter de «exterior» de la cosa afectante o la cosa en sí, e igualmente, en definitiva, debería haberse interrogado qué significa ser «interior»<sup>71</sup>. Porque en el mundo físico todo es exterior a todo y el concepto de «inte-

<sup>70</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 150: «Wir können uns die äußeren Gegenstände nicht anders als im Raume vorstellen, der Raum ist also die nothwendige und allgemeine Form unserer äußeren Anschauung... daß er eine Form sey, die der wirklichen Anschauung in uns vorangehe und also in der Natur unseres Erkenntnißvermögens selbst gegründet sey, woraus denn folgt, daß er nicht den Gegenständen selbst an sich oder unabhängig von unserer Vorstellung inhärrt, sondern nur den Gegenständen, sofern sie von uns angeschaut worden».

<sup>71</sup> *Interior* o *interioridad* significan simultaneidad, superación de la distensión espacio-temporal de lo que de suyo es material. Hay diversas maneras de superar el espacio y el tiempo. La diferencia entre interior y exterior es una característica de los seres vivientes. La cuestión se reduce, en definitiva, a ser sí mismo, tener una intimidad, un dentro. Vida es immanencia, gozar de un ser sí mismo, de una interioridad donde lo ocurrido no se pierde en la distensión espacio-temporal sino que perdura en el sí mismo. Aristóteles, tratando de dar una noción de materia, hubo de limitarse a decir que es «lo que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan el ente» (*Metafísica*, VII, 1029 a 20-21); «lo absolutamente indeterminado», «lo que es pura potencia» y «el sujeto pasivo más radical» (*Metafísica*, XIV, 4, 1092 a 3-4; cf. L. CENCILLO, *Hyle*, CSIC, Madrid, 1958). A la materia caracterizada ulteriormente como «materia segunda» se le puede adjudicar como primer atributo la extensión, que es aquel modo de ser de lo que es «*partes extra partes*», unas fuera de otras, espacial y temporalmente distendidas. El intento cartesiano de identificar sustancia material con la cantidad (extensión) traería problemas al parecer insolubles. De un modo interesante Hegel trasvasa el concepto aristotélico de «materia prima» al de «ser inmediato» como equivalente de «nada». Acompañando al concepto de *materia* entran en filosofía el de *potencia* y *negatividad*, que indican el devenir al que lo material está necesariamente expues-

rior» sólo puede tener el valor de una metáfora. Similares objeciones cabe hacer a la consideración kantiana del tiempo. Lo que es el espacio para la intuición externa es el tiempo para la intuición interna. Nuestras representaciones, sensaciones, etc., se suceden unas a otras; la forma bajo la cual las percibimos es la sucesión, es decir, el tiempo.

De aquí se sigue que en aquello que excita en nosotros la representación de cosas externas no hay ni sucesión ni tiempo; se sigue incluso que las cosas mismas representadas de modo sensible no se hallan en el tiempo, sino sólo sus representaciones en cuanto las percibimos mediante el sentido interno<sup>72</sup>. De manera que la cosa en sí como causa del fenómeno no puede ser afectada por el espacio y el tiempo, que son únicamente las formas del fenómeno. Pero entonces es difícil decir qué es, si no es Dios, esta incógnita cosa puesta fuera de todo espacio y tiempo, pues, en cuanto fuera del espacio, es espiritual y, en cuanto fuera del tiempo, es eterna<sup>73</sup>.

Pero Kant, evidentemente, no está dispuesto a sacar la conclusión de que la cosa en sí es Dios. Tal posición había sido ya mantenida, en cierta manera, por Berkeley, el obispo de Cloyne, decidido luchador contra el materialismo; y, en parte también, por Malebranche, para quienes todo conocimiento es fruto de una acción divina inmediata sobre la facultad de representación. «Hay una mente que me afecta en cada momento con todas las impresiones que percibo»<sup>74</sup>. Si ser real es ser percibido (*esse est percipi*), una mente como la divina debe estar ininterrumpidamente en acto de *percipere* para que las cosas, cuyo ser es *percipi*, no decaigan en la nada. Se deduce de esto, según Berkeley, la existencia de la mente divina, eterna y omnipresente, que conoce las cosas y las manifiesta a los otros sujetos cognoscentes. Kant consideraba el idealismo de Berkeley como un idealismo visionario o dogmático, como lo califica en la *Refutación del idea-*

---

to. El devenir procede de la *potencialidad*, de lo que no es todo lo que puede ser. El concepto griego de *sterēsis* (*privación*) indica que la negatividad o privación es un principio imprescindible para el movimiento, pues nada se mueve sino es a partir de algo de que se carece. Un ser, pues, cargado de potencialidad y negatividad es necesariamente un ser deviniente, distendido en una sucesión de actos o momentos. Lo *immaterial*, en cambio, es lo que no está espacio-temporalmente distendido. Es el ámbito de las *acciones inmanentes*, a las que se ha llamado «de velocidad infinita» o «de tiempo cero». Aristóteles pone el ejemplo en el *Peri Psychés*, II, 1 y 2, habla de la simultaneidad del ver y haber visto o cualquier otra acción inmanente o de un ser vivo.

<sup>72</sup> Cf. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, o.c., 151-152: «Daraus folgt also, daß unsere Vorstellung von äußeren Dingen veranlaßt, weder Succession noch Zeit ist, ja es folgt sogar, daß eigentlich nicht einmal die sinnlich vorgestellten Dinge selbst, sondern nur die Vorstellungen, sofern wir durch den innern Sinn wahrnehmen, in der Zeit sind».

<sup>73</sup> Cf. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 151: «Was nun aber dieses außer allem Raum und außer aller Succession und Zeit Gesetzte, das, inwiefern es außer allem Raum, ein Gesitige, weil außer aller Zeit, ein Ewiges ist, was dieses Unbekannte seyn könne, wenn es nicht etwa Gott ist, ist schwer zu sagen».

<sup>74</sup> G. BERKELEY, «Three Dialogues between Hylas and Philonous», en *The Works of George Berkeley* (A. A. LUCE - T. E. JESSOP), Londres, 1948, vol. II, 212. Cf. Íd., *Principles of human Knowledge*, *ibid.*, 42.

lismo<sup>75</sup>. Pero, aunque visionario —objeta Schelling— este idealismo evita el «absurdo de la teoría kantiana de la intuición sensible»<sup>76</sup>.

Por lo que se refiere a la *Analítica trascendental*, la crítica de Schelling no es menos aguda. Los conceptos no son para el idealista simples formas del pensamiento, sino que deben estar presentes de algún modo en los objetos mismos, de manera que el juicio en el que los conceptos se articulan no quede reducido a un valor subjetivo o solamente formal, sino que goce de validez objetiva. Los conceptos sólo existen por referencia a un entendimiento; luego, la pensabilidad de las cosas por conceptos demuestra que «un entendimiento independiente de nosotros [se halla] presente en las cosas mismas»<sup>77</sup>. Pero Kant se orienta en una dirección distinta. Los conceptos, como antes el espacio y el tiempo cuales formas de la sensibilidad, son sólo de legítimo uso cuando se aplican a los objetos representados en cuanto tales y no más allá. Es decir, que no determinan ningún aspecto de la cosa misma.

Si, tras este breve análisis, volvemos a preguntarnos qué es aquello que no está en el espacio ni en el tiempo, que no es sustancia, ni accidente, ni causa, ni efecto, etc., «debemos confesar que tal incógnita cosa es igual a cero, que la cosa en sí para nosotros se ha convertido en una perfecta nada»<sup>78</sup>. Y con esto Kant ha retornado al inicio, que era el de explicar el origen de la experiencia, pero con las manos vacías. La experiencia, el conocimiento continúan siendo un enigma por dilucidar.

<sup>75</sup> Cf. *KrV*, B 274.

<sup>76</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 151: «Als Gott aber es zu bestimmen, ist Kant weit entfernt, denn er nennt den Idealismus des Berkeley, der die ganze Sinnenwelt für eine durch göttliche Einwirkung auf unser Vorstellungsvermögen erzeugte Vorspiegelung erklärt; diesen Idealismus, der wenigstens noch zu denken ist, nennt Kant schwärmerisch. Mag er dieß seyn, aber das Schwärmerische selbst, wenn nur noch etwas bei ihm zu denken ist, ist philosophisch besser, als was in einem völligen Nichtgedanken, oder Ungedanken endigt, wie Kant's Theorie der sinnlichen Anschauung, die mit zwei reinen Unbegreiflichkeiten endigt, nämlich mit der unbegreiflichen Einrichtung des Vorstellenden in uns, das genöthigt ist, das, was an sich außer allem Raum und außaller Zeit ist, im Raum und in der Zeit vorzustellen, und mit jenem ebenso unbegreiflichen Außer-uns, von dem wir nicht wissen, weder was es ist, noch wie es auf uns wirkt, und welche Nothwendigkeit oder welches Interesse es hat auf uns zu wirken und uns zur Vorstellung einer Sinnenwelt zu veranlassen».

<sup>77</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 152: «Dennoch – weil jene Bestimmungen Begriffe sind, die nur in einem Verstande sich denken lassen, so – sollte man meinen, beweisen sie einen unabhängig von uns in den Dingen selbst gegenwärtigen Verstand – aber Kant schließt nicht auf soche Weise, sondern – so können sie nur von der vorgestellten Gegenstände als solchen, nicht aber über diese hinaus, d.h. auch vom Ding an sich, gelten; sie sind nicht anwendbar auf jenes Unbekannte, das den letzten Grund unserer Vorstellungen enthält».

<sup>78</sup> *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, 152: «Fragen wir nun, was das noch seyn könne, das nicht im Raum, nicht in der Zeit, das nicht Substanz, nicht Accidens, nicht Ursache, nicht Wirkung ist, so werden wir gestehen müssen, daß jenes Unbekannte nicht mehr = x, wie Kant es bezeichnet (= die unbekante Größe einer mathematischen Formel), sondern daß es = 0, daß es zum völligen Nichts geworden ist».

### III. LA NUEVA *ESTÉTICA TRANSCENDENTAL* DEL *OPUS POSTUMUM*: EL DESDOBLAMIENTO DEL FENÓMENO, LA COSA EN SÍ Y LA AUTOAFECCIÓN

Entre los intentos realizados para demostrar la fidelidad que Kant habría profesado siempre al realismo filosófico a lo largo de toda su obra, incluido el *Opus Postumum*, ninguno ha puesto un interés tan minucioso y pormenorizado como E. Adickes<sup>79</sup>. En opinión de Adickes el pensamiento de Kant se funda siempre sobre una fe inquebrantable, como ya lo indicaba Jacobi, en la existencia de cosas existentes y trascendentes al sujeto del conocimiento que ejercen sobre él un influjo, que Kant llama invariablemente afección (*Affektion*). Que Kant nunca empleara el término *doble afección* para referirse al proceso de la estimulación del conocimiento sensible, no es óbice —dice Adickes— para mantener que esta idea es, probablemente, la doctrina capital del pensamiento del maestro de Königsberg en la época final de su vida, recogida en el conjunto de apuntes y esbozos que se ha dado en llamar el *Opus Postumum*. Por la propia naturaleza de la tarea crítica, no es dado al filósofo en sede de análisis reflexivo poder traspasar los límites de la sensación, umbral infranqueable del conocimiento, en la búsqueda de su causa. Según Adickes, Kant no pudo afrontar explícitamente la dinámica de la «doble afección», porque autolimitándose críticamente al estudio de la sensación como realidad primera del proceso del conocimiento, no veía la ocasión de pronunciarse sobre la causa de una afección trascendente<sup>80</sup>.

La teoría de Adickes de la «doble afección», por tanto, trata de hacer frente a la gran aporía de la filosofía crítica: la cuestión del origen de la experiencia. Mantiene, para ello, que el origen del conocimiento presupone un acto doble de afección y que todo intento de explicarlo a través de una sola afección, como mantuvieron Schopenhauer, Erdmann, Riehl, es siempre insuficiente. No existe en la filosofía kantiana, dice Adickes, una afección directa de la cosa en sí sobre el yo empírico<sup>81</sup>. Adickes admite que la afección trascendente, que pro-

<sup>79</sup> El «realismo» de Kant ha sido ininterrumpidamente el hilo conductor de una admirable serie de obras de este autor, centradas todas ellas fundamentalmente sobre el papel de la cosa en sí en la teoría kantiana de la experiencia, papel que naturalmente es el de ser el momento trascendente y originante del conocimiento. Las obras de Adickes al respecto son: *Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin, 1920; *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924, y *Kant's Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, Tübingen, 1929.

<sup>80</sup> Cf. E. ADICKES, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*, o.c., 34.

<sup>81</sup> Cf. E. ADICKES, *Kant und das Ding an sich*, o.c., 11-12. «Die Lehre von der doppelten Affektion betrachtet als die direkte Ursache der Empfindungen nicht die Ding an sich, sondern die Erscheinungsgegenstände, dieser sekundären Sinnesqualitäten entkleidet und also in der Form von Kräftencomplexen gedacht werden müssen. Unsere Sinne sind Teile unseres Körpers der mit den Körpern ringsunher in Wechselwirkung sthet und nur von ihnen unmittelbar beeinflusst werden kann, nicht von den Dingen an sich die vielmehr genau genommen, nur unser Ich an sich (seiner Sinnlichkeit nach) affizieren können». Igualmente, del mismo autor, cf. *Kant's Opus postumum*, p. 238. «Der ganzen neuen transzendentalen Deduktion liegt die in *O.P.* auch sonst consequent durchgeführte Auffassung zugrunde, dass dasjenige, was unsere Sinne Affiziert und worauf mit unsern Empfindungen Wahrnehmungen reagieren nicht

cede de una realidad distinta del sujeto de conocimiento empírico, es una necesidad lógica para mantenerse dentro de los principios del realismo. Pero afirma que la afección debe desplegarse en un proceso que incluye, al menos, dos momentos: primero una afección trascendente; después otra afección, pero empírica. Como afección trascendente, la cosa en sí debe afectar al yo en sí; como momento empírico sucesivo, el yo en sí debe afectar al yo empírico.

Ahora bien, el intento de Adickes de armonizar afección trascendente y *doble afección* no resulta en absoluto convincente. En realidad la tardía doctrina kantiana (contenida en el *Opus Postumum*) del *fenómeno del fenómeno* tiene el propósito de hacer recaer enteramente sobre el sujeto el origen de la experiencia, desplazando (o eliminando) definitivamente de este modo el influjo de la *problemática* entidad trascendente (sea sobre el yo en sí o sobre el yo empírico). Como se ha observado con acierto la teoría del *fenómeno del fenómeno* es en el fondo una doctrina que no requiere la presencia de entidad trascendente alguna, sino únicamente la del sujeto<sup>82</sup>.

Como bien se puede apreciar, la teoría kantiana del *desdoblamiento del fenómeno* se encuentra de lleno en el ámbito de lo que hemos llamado antes la cuestión del *woraus*. No es ya el problema de la objetividad y la síntesis en sus diversos grados lo que interesa al Kant del *Opus Postumum*. No es tampoco el problema del *qué* o del *cómo* de la representación. Lo que a estas alturas interesa a Kant es la cuestión del *por qué*; no la cuestión de la representación en cuanto *dada*, sino el *darse* de la representación; no el *factum*, sino el *fieri* de la conciencia. La perspectiva predominante en la etapa crítica, limitada al análisis de la representación, cede el lugar a la consideración sobre el momento real-causal de la conciencia, imponiendo el predominio del interés por el origen de la experiencia<sup>83</sup>. Pues bien, ¿qué nuevo concepto del origen de la experiencia propone Kant en el *Opus Postumum*?

---

in etwas Bewusstseins-Transzendental (Dingen an sich) zu suchen ist, sondern vielmehr in den empirischen materiellen Objekten und ihren bewegenden Kräften.

<sup>82</sup> Cf. H. J. VLEESCHAUWER, *La deduction transcendental dans l'oeuvre de Kant*, vol. III, Paris, 1937, 608.

<sup>83</sup> Aunque pareciera excesivo el interés que aquí se dispensa a lo relativo al origen del conocimiento, dígame que nunca se insistirá lo suficiente en ello. Nos hallamos, históricamente, en el momento natural, de gran densidad especulativa, del tránsito de Kant a Fichte, quien se había propuesto explícitamente formular su doctrina de la ciencia para proporcionar una explicación al origen de la experiencia, y en particular, a aquellas representaciones acompañadas del «sentimiento de necesidad». En efecto, leemos en la J.G. FICHTE, *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, o.c., 8: «Es digna de ser meditada la cuestión siguiente: ¿cuál es la razón de ser del sistema de las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad [*Gefühls der Nothwendigkeit*], y de este sentimiento de necesidad mismo? El responder a tal cuestión es lo que constituye la tarea de la filosofía; y, en mi opinión, es filosofía únicamente la ciencia que resuelve esta tarea. El sistema de las necesidades acompañadas del sentimiento de necesidad recibe también el nombre de *experiencia* [*Erfahrung*], tanto interna como externa; con lo cual tenemos —diciéndolo con otras palabras— que la filosofía ha de dar a conocer el fundamento de toda experiencia». Como se ve, la razón de ser de la filosofía, en opinión de Fichte, es explicar la cuestión *woraus*.

### 1. El «fenómeno del fenómeno»

Pasemos ahora a estudiar la teoría del *fenómeno del fenómeno* en el *Opus Postumum*. Esta obra, por llamarla así, se encuentra gobernada enteramente por la lógica del desdoblamiento y de la graduación, una lógica que no procede ya de la dualidad de fuentes del conocimiento según el esquema bipolar «receptividad del sentido-espontaneidad del intelecto», sino de la unificación del conocimiento en torno a un centro único, radicado en la espontaneidad del pensar. Pero como quiera que la espontaneidad del pensar opera por grados, primero ideal-transcendental, real-empírico después, el fenómeno en su *fieri* debe revestirse al menos de dos momentos: el primero, justamente aquel del cual no tenemos conciencia (empírica) como tal fenómeno, es el llamado *fenómeno indirecto*, y el segundo grado o momento del fenómeno es el *fenómeno directo*. Kant usa al menos cuatro pares de conceptos que indican esta graduación en el fenómeno: *fenómeno indirecto* (o *fenómeno del fenómeno*) y *fenómeno directo*<sup>84</sup>; *fenómeno de segundo grado* y *fenómeno de primer grado*<sup>85</sup>; *fenómeno metafísico* y *fenómeno físico*<sup>86</sup>; *fenómeno subjetivo* y *fenómeno objetivo*<sup>87</sup>.

Por lo demás, la lógica del desdoblamiento y de la graduación en el *Opus Postumum* no se reserva sólo al fenómeno. Otros conceptos importantes aparecen elaborados del mismo modo, como son, entre otros, el espacio (y así, habla Kant de *spatium perceptibile* y *spatium cogitabile*; de *spürbares Raum* y *denkbares Raum*; *empirisches* y *a priori Raum*, etc.), la afección (*empirische Affektion* y *Affektion durch das Ding an sich*; *empirische Affektion* y *Selbstaffektion*), la materia (*Urstoff* o *materia prima* y *Nachstoff* o *materia secunda*), la física (*topische Physik* y *Protophysik*; *Hyperphysik* e *Hipophysik*; *Physik in subjektiver Absicht* e *in objektiver Absicht*, etc.), la naturaleza, lo *a priori*, el sujeto, etc. Finalmente, también el importante concepto de experiencia en el *Opus Postumum* se desdobra en experiencia indirecta y directa (*indirekte* y *direkte Erfahrung*<sup>88</sup>, o en *unmittelbare* y *mittelbare Erfahrung*)<sup>89</sup>; y así como para el fenómeno se habla de fenómeno directo y de fenómeno del fenómeno, así también con la experiencia se trata de la experiencia directa y de la *experiencia de la experiencia* (*Erfahrung von der Erfahrung*)<sup>90</sup> o experiencia indirecta. La experiencia directa se corresponde con el fenómeno directo; la experiencia indirecta (o experiencia de la experiencia), es la relativa al fenómeno indirecto o fenómeno del fenómeno (también llamado por *Erscheinung der Erscheinung*)<sup>91</sup>.

<sup>84</sup> Cf. *Opus Postumum* (O.P.), XXII, 314, 317, 319, 322, 325, 326, 327, 328, 332, 333, 334, 339, 340, 357, 363, 367, 371.

<sup>85</sup> Cf. O.P., XXII, 339, 367.

<sup>86</sup> Cf. O.P., XXII, 320, 325.

<sup>87</sup> Cf. O.P., XXII, 339, 378.

<sup>88</sup> Cf. O.P., XXI, 234.

<sup>89</sup> Cf. O.P., XXII, 274.

<sup>90</sup> Cf. O.P., XXII, 455.

<sup>91</sup> Cf. O.P., XXII, 329: «Was metaphysisch betrachtet blos zu Erscheinungen gezählt werden muß das ist in physischem Betracht Sache an sich selbst (*Erscheinung der Erscheinung*)».



Hagamos ahora un sucinto análisis y comentario de los textos más representativos del *Opus Postumum* que tratan del *fenómeno del fenómeno*.

a) «Metafísicamente considerados, los objetos de los sentidos son fenómenos [fenómenos indirectos o fenómenos del fenómeno]; pero para la física son cosas en sí que afectan a los sentidos, o bien como el sujeto se afecta a sí mismo (en el representar *a priori*)»<sup>92</sup>.

Los objetos que la física y la conciencia empírica consideran como cosas en sí son sólo fenómenos para la «conciencia metafísica». Sólo a la «conciencia metafísica» o transcendental consta que lo que la conciencia empírica considera una afección externa es, en realidad, una *autoafección*. Como ya se ha dicho antes, lo que aquí se hace presente es una nueva manera de entender la realidad, y en consecuencia, la causalidad, a la que hemos llamado antes la *fluidificación de la realidad* y la instauración de una *nueva ratio realitatis*, según la cual lo que la conciencia ordinaria tiene por algo dado absolutamente, algo exterior actuante sobre la propia sensibilidad, se resuelve ahora en una acción por la que el sujeto se autodetermina (más propiamente se autoafecta). La vieja raíz del *dogmatismo* —al decir de Hegel— se halla en una cierta concepción de la causalidad como causalidad extrínseca, olvidando que el *productio* no tiene subsistencia fuera del *producir* mismo. En el mismo sentido se había expresado Fichte al decir que «para el dogmatismo la naturaleza de la inteligencia en general y sus determinaciones se explican por medio del principio de *causalidad*, haciendo de la inteligencia algo causado, segundo miembro de la serie»<sup>93</sup>, cuando en realidad, la inteligencia, cuya naturaleza es la de un *puro hacer* (y por ello idéntica a la libertad), «es algo primario y absoluto», «un actuar absolutamente y nada más, y ni siquiera puede llamársele un *ser activo*, ya que por esta expresión se denota algo subsistente dotado de actividad»<sup>94</sup>. He aquí, pues, la médula del idealismo: una teoría de la acción transcendental o autoconstituyente y no tanto una determinada tendencia en la teoría del conocimiento. El *idealismo* es el fruto lógico de una teoría dialéctica de la realidad, mientras que el *dogmatismo* lo es del sustancialismo.

b) «Fenómeno del fenómeno, porque el sujeto es afectado por el objeto [primer movimiento o fenómeno directo] y se afecta a sí mismo [segundo movimiento o fenómeno del fenómeno o autoafección] [...] Fuerza motriz indirecta del sentido externo [...] haciendo y causando el sujeto aquel movimiento mismo en virtud del cual se afecta a sí mismo y poniendo *a priori* en el sujeto lo que éste recibe de fuera; de este modo se mueve a sí mismo»<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> O.P., XXII, 320: «Die Objekte der Sinne, metaphysisch betrachtet, sind Erscheinungen, für die Physik aber sind es die Sachen an sich selbst, die den Sinn affizieren, oder wie das Subjekt sich selbst affiziert (*a priori* vorstellen)».

<sup>93</sup> J. G. FICHTE, *Primera Introducción a la doctrina de la ciencia*, o.c., 21: «Esta naturaleza de la inteligencia en general, y sus determinaciones particulares, quiere explicarlas el dogmatismo por medio del principio de causalidad: la inteligencia sería algo causado, sería miembro segundo en la serie».

<sup>94</sup> J. G. FICHTE, *Primera Introducción a la doctrina de la ciencia*, 26. Cf. *supra*, nota 46.

<sup>95</sup> O.P., XXII, 321: «Erscheinung von der Erscheinung, da das Subjekt vom Objekt affi-

Se muestra aquí con claridad la doctrina de la graduación del fenómeno en su primer y segundo grado, junto a la completa absorción del objeto en la actividad del yo que dicha doctrina conlleva. Recupera de este modo Kant la unidad de la conciencia, de la que el objeto es un momento. La unidad de la conciencia, según Kant, no puede provenir de la multiplicidad del fenómeno sensible, sino de la auto-determinación en el fenómeno del fenómeno, que es la *autoafección*, mediante la que se construye la experiencia. De entre los dos tipos de fenómenos, sólo del fenómeno del fenómeno, construido por el yo para la experiencia (*für Erfahrung*), no del fenómeno directo, extraído de la experiencia (*aus Erfahrung*), surge la posibilidad del *Übergang* de la metafísica a la física. La posibilidad misma del *Übergang* estriba en que el sujeto, en lugar de ser afectado exterior o empíricamente por el objeto (*per receptivitatem*), se afecte a sí mismo (*per spontaneitatem*)<sup>96</sup>. En definitiva, la nueva filosofía trascendental kantiana trata de explicar cómo el sujeto construye mediante la *autoafección* el propio objeto, que es el mismo yo pasivamente afectado en el espacio.

c) En concordancia con la idea anterior se expresa este otro texto: «El fenómeno del fenómeno (a saber, cómo se afecta mediatamente el sujeto) es, metafísicamente considerado, el modo en que el sujeto se hace a sí mismo objeto (al hacerse a sí mismo determinable en la intuición)»<sup>97</sup>. En definitiva, el *fenómeno del fenómeno* no es sino el nuevo concepto de objeto del *Opus Postumum*, o más propiamente, el concepto que viene a reemplazar al de *cosa en sí*: «Fenómeno del fenómeno [...] es el concepto del objeto mismo»<sup>98</sup>.

d) Una suerte de recapitulación de esta doctrina se contiene en el siguiente texto: «El fenómeno de las cosas en el espacio (y en el tiempo) es, en realidad, de dos tipos: 1) el [fenómeno] de los objetos que nosotros mismos ponemos en el espacio (*a priori*), que es metafísico; 2) el [fenómeno] que nos es dado empíricamente (*a posteriori*), que es físico. Este último es el *fenómeno directo*; el primero, el *indirecto*, es decir, *fenómeno de un fenómeno*. El objeto de un *fenómeno del fenómeno* es la cosa misma»<sup>99</sup>.

---

ziert wird und sich selbst affiziert [...] Die indirekte bewegende Kraft des äußeren Sinnes [...] durch welche sie affiziert wird und *a priori* in das Subjekt hineinlegt was es von aussen empfängt und sich selbst bewegend ist».

<sup>96</sup> Cf. *O.P.*, XXII, 405: «Nicht darin daß das Subject vom Object empirisch (*per receptivitatem*) afficirt wird sondern daß es sich selbst (*per spontaneitatem*) afficirt besteht die Möglichkeit des Überganges von den metaph. A. Gr. der NW. zur Physik. Die Physik muß ihr Object selbst machen [...]».

<sup>97</sup> *O.P.*, XXII, 326: «Die Erscheinung der Erscheinung, wie nämlich das Subjekt mittelbar affiziert wird ist metaphysisch wie das Subjekt sich selbst zum Objekt macht (sich seiner selbst als bestimmbar in der Anschauung bewußt ist)».

<sup>98</sup> *O.P.*, XXII, 325: «Die Erscheinung von der Erscheinung in der Verknüpfung des Manigfaltigen gedacht ist der Begriff des Gegenstandes selbst».

<sup>99</sup> *O.P.*, XXII, 340: «Die Erscheinung aber der Dinge im Raume (und der Zeit) ist zwiefacher Art 1. diejenige der Gegenstände die wir selbst in ihn hineinlegen (*a priori*) und ist metaphysisch, 2. die welche uns empirisch gegeben wird (*a posteriori*) und ist physisch. Die letztere ist directe Erscheinung, die erstere indirect, d.i. Erscheinung einer Erscheinung. Der Gegenstand einer indirecten Erscheinung ist die Sache selbst».

## 2. *El fenómeno indirecto, la cosa en sí y la autoafección*

La heterogeneidad de las fuentes cognoscitivas, admitida por Kant desde el período precrítico, es tan radical que comporta de necesidad un desacuerdo estructural entre las leyes del entendimiento y las de la sensibilidad. De ella se seguirá necesariamente una diferente noción de objeto, según se considere éste en relación con el entendimiento o con la sensibilidad. A este respecto se ha hablado de la *ambigüedad kantiana de la noción de objeto*, que repercute ulteriormente sobre las conceptos de fenómeno, experiencia y, en última instancia, de realidad<sup>100</sup>. La noción kantiana de objeto es ambigua porque en un sentido el objeto es algo *recibido* por el sujeto, que lo pone en contacto con una realidad externa; pero, en otro sentido, el objeto es *puesto* por el sujeto, merced a un acto de objetivación producido por la inteligencia. Por tanto, el conocimiento objetivo exige que el objeto sea a un tiempo *dado* a la sensibilidad y, a la vez, *puesto* por el entendimiento. La *ambigüedad del objeto*, íntimamente emparentada con las *vacilaciones sobre la cosa en sí* que hemos venido analizando en este artículo, sólo halla su solución en el *Opus Postumum*. En efecto, los conceptos centrales del *Opus Postumum*, las nociones de *autoafección* (*Selbstaffizierung*) y *autoposición* (*Selbstsetzung*), representan una solución coherente de la aporía kantiana del objeto y de la cosa en sí, en línea con el espíritu de la filosofía crítica. En la *autoafección* aparece resuelto el problema del objeto como cosa exterior dada a la sensibilidad, que, en congruencia con la filosofía trascendental, es reducido a un autoinflujo o a una determinación *a priori* de las condiciones materiales del conocimiento, y no sólo formales, como mantiene el Kant de la *Crítica de la razón pura*. En la *autoposición*, a su vez, se precisa que el objeto es puesto, o construido, si se prefiere, sólo porque el sujeto mismo es el producto de una *autoposición*, de manera que no hay un ser que predetermine el sentido o realidad de la espontaneidad activa de la inteligencia, sino que el sujeto como tal es pura espontaneidad que en su ejercerse pone el ser.

De acuerdo con ello, la teoría del *fenómeno del fenómeno* proporciona una clave privilegiada para hacer luz sobre el estatuto de la *cosa en sí* en el *Opus Postumum*. Representa, asimismo, un último intento de solución de la yuxtaposición de las fuentes del conocimiento (sensibilidad y entendimiento), que aunque heterogéneas e inconexas, al mismo tiempo están oblidagas a la recíproca colaboración en orden a la formación de la experiencia. La problemática relación entre las dos facultades había sido siempre la causa de las dificultades surgidas en torno a un punto neurálgico de la *Crítica de la razón pura*: el *esquematismo trascendental*. La *intuición empírica* y el *concepto del intelecto* no pueden hallar un *tertium genus* (como se pretendía que fuera el *esquema trascendental*) que posibilite la recíproca síntesis, si, como Kant había dejado claramente establecido, ambas formas de conocimiento se caracterizan por poseer propiedades opuestas. Sólo con la doctrina de la graduación del fenómeno, la heterogeneidad

<sup>100</sup> Cf. R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, PUF, Paris, 1951, 15.

inicial de sensibilidad y entendimiento es reemplazada por una inicial homogeneidad de las mismas; más aún, se convierte en una identidad originaria (aunque con un desarrollo en dos momentos: primero el fenómeno indirecto y luego el fenómeno directo) de las facultades de representación en el propio *yo pienso*, que sólo se diferencian en sus actos sintéticos sucesivos. Así, la inicial dualidad de fuentes es sustituida por una graduación del fenómeno en dos niveles, ambos subordinados a la correspondiente graduación de dos niveles de la conciencia, transcendental y empírica. En realidad, con la doctrina de la graduación del fenómeno formulada en el *Opus Postumum*, Kant no hace más que confirmar lo que siempre había estado presente en su doctrina del fenómeno, a saber, que la diversidad de niveles en la constitución del objeto (primero, como *fenómeno* para la sensibilidad, y después como *objeto* para el entendimiento) no existe más que por referencia a la diversidad de grados de una misma conciencia objetivante.

En esta nueva etapa de su largo periplo filosófico, la *cosa en sí* se identifica con el *fenómeno del fenómeno*, que a su vez es una misma cosa con el concepto de *autoafección*. Es verdad que la *Crítica* había apuntado a un principio de solución del dualismo cognoscitivo al indicar que las *dos ramas* (*zwei Stämme*) del conocimiento humano, como las llama el propio Kant, debían proceder de una *raíz común* (*gemeinschaftlichen Wurzel*)<sup>101</sup>. Pero esta *raíz común* —decía Kant— nos es desconocida (*uns unbekanntes Wurzel*), porque se encuentra en las honduras del alma humana inaccesibles al conocimiento empírico. Así, dando por supuesto que el hombre no disponía de inteligencia alguna de su propia alma, es decir, que carecía de toda intuición intelectual de sí mismo, debía considerarse imposible el conocimiento del fundamento nouménico en el que se unificarían las dos ramas del alma. La misma idea del «fundamento desconocido para nosotros» comparecía nuevamente a propósito del esquematismo transcendental, siendo éste «un arte recóndito en las profundidades del alma humana, cuyo secreto funcionamiento difícilmente arrancaremos a la naturaleza y pondremos al descubierto»<sup>102</sup>. También en la *Crítica del juicio*, como ya sabemos, se recurre a la idea del fundamento nouménico de la unidad de las ramas del conocimiento bajo la expresión del «sustrato suprasensible de la humanidad»<sup>103</sup>; fundamento que, en cuanto nómeno, resulta inalcanzable para el conocimiento determina-

<sup>101</sup> Cf. *KrV*, B 29.

<sup>102</sup> *KrV*, B 180-181: «Dieser Schematismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden».

<sup>103</sup> Cf. *KU*, V, § 57, 340: «Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniß untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für jedermann (bei jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes Urtheil): weil der *Bestimmungsgrund* desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das *übersinnliche Substrat der Menschheit* angesehen werden kann».

do del entendimiento según las categorías y principios. En todo caso, queda suficientemente claro que para el Kant del período crítico la unidad de las dos ramas del conocimiento trasciende la capacidad teórica del entendimiento humano y que, como realidad nouménica, su única vía de acceso deben ser los postulados de la razón práctica de la existencia del alma y de la libertad.

Si, como sabemos, la sensibilidad se define como la receptividad o la facultad por la que el objeto nos es dado, falta aún por decir de dónde proviene este dato, que es lo que se ha llamado antes la cuestión *woraus*. Según la *Crítica* el dato sensible procedía causalmente de una afección sobre el sentido externo por obra de un noumeno, transcendente y desconocido. Pero, en cuanto noumeno, la aplicación de las categorías de causa, e incluso de existencia, suponía una irregularidad según los criterios de uso de las categorías de la propia *Crítica de la razón pura*. Por ello no debe causarnos extrañeza que de la afección por obra del *objeto transcendental* (o *cosa en sí*) se pase a otro tipo de afección, realizada por el sujeto transcendental. Éste, que consiste en un puro hacer, absorbe en sí la función de la anterior afección externa, que termina siendo entendida como una *autoafección*, merced a la nueva doctrina del espacio elaborada en el *Opus Postumum*. En este nuevo contexto la *cosa en sí*, perdiendo su anterior carácter *problemático* como algo desconocido y transcendente, pasa a ser ahora sólo un *respectus lógico* de la propia *autoposición*, un *ens rationis* de la posición del propio Yo y no otro objeto distinto<sup>104</sup>. En palabras del propio Kant, la cosa en sí es «un concepto de la posición absoluta [del Yo], no un objeto subsistente de suyo, por medio del cual el sujeto como cosa en sí deviene en virtud de la determinación subjetiva [o fenómeno directo] objeto en el fenómeno»<sup>105</sup>.

De esta manera, como un mero ente de razón (*Gedankending*)<sup>106</sup>, carente de la entidad necesaria para dar origen por sí misma a la experiencia, la *cosa en sí* tiene ahora la función de mostrar a la conciencia metafísica el primer estadio (o grado) de un Yo que se hace objeto (transcendental, no empírico) en el interior de la representación. Kant lo dice ahora claramente: la cosa en sí carece de realidad y, consecuentemente, de operatividad propias; su ser es el ser del sujeto («in dem Subjekt als Ding an sich»). La cosa en sí es un concepto para referir desde otro punto de vista (un nuevo *respectus lógico*) que «el sujeto se hace objeto»<sup>107</sup>.

Ahora bien, no cabe duda de que, quedando reducida la *cosa en sí* a mero ente de razón, toda la filosofía transcendental cobra un nuevo aspecto. No viniendo de la cosa en sí, la *materia* del fenómeno sólo puede provenir de la intervención

<sup>104</sup> Cf. *O.P.*, XXII, 26-27: «Das Ding an sich (ens per se) ist nicht ein Anderes Objekt sondern eine andere Beziehung (*respectus*) [...] Es ist ein *ens rationis* = X der Position seiner Selbst nach dem Prinzip der Identität, wobei das Subjekt als sich selbst affizierend».

<sup>105</sup> *O.P.*, XXII, 28: «[...] in dem Subject als Dinge an sich und durch Subjective Bestimmung derselben als Gegenstände in der Erscheinung wobey jenes = X nur ein Begriff der absoluten Position und selbst kein für sich bestehender Gegenstand».

<sup>106</sup> Cf. *O.P.*, XXII, 31: «Das Ding an sich (*obiectum Noumenon*) ist hiebei nur ein Gedankending ohne Wirklichkeit (*ens rationis*) um eine Stelle zu bezeichnen zum Behuf der Vorstellung des Subjekts».

<sup>107</sup> Cf. *O.P.*, XXII, 443: «Das Subject macht sich zum Object».

del propio sujeto. Efectivamente, en el *Opus Postumum* el papel del sujeto no se limita a aportar *a priori* la *forma* del conocimiento sensible, sino a determinar *a priori* también la *materia* del mismo, es decir, a determinar *a priori* la totalidad del fenómeno (sensación como materia e intuiciones puras como formas). A esta completa determinación del fenómeno llamará Kant *autoafección* (*Selbstaffizierung*). A partir de entonces se abandona la equívoca intervención de la cosa en sí, como causa de la *sensación* (materia del fenómeno), en el origen de la experiencia. En lugar de recurrir a la cosa en sí, la idealidad del espacio y el estatuto *in uns* de la materia pueden explicar ahora de una nueva manera el momento material de la experiencia. La doctrina de la *autoafección* reconducía la *Estética transcendental* a su verdadero lugar. En el *Opus Postumum* la *Estética* pierde su posición originaria, quedando subordinada a la nueva *Lógica transcendental*. La doctrina de la *autoposición*, en la que se manifiesta con claridad la nueva *ratio realitatis*, constituye el desarrollo y la plenitud de la *Lógica transcendental*, en la que todo reducto del viejo dogmatismo, implícito en los conceptos de sustancia y de causa, ha desaparecido. La *autoposición* es un acto fundante, un puro hacer (y hacerse objeto), al que no subyace sustancia alguna. No siendo causada externamente, sino desde su interior, es libertad, acto primero de una serie causal ulterior. La filosofía de Kant alcanza de este modo su punto natural de llegada: la fundación de una teoría de la acción desligada del sujeto, autónoma, absoluta. La espontaneidad del entendimiento, superada la *cosa en sí*, se halla, finalmente, libre tanto de una pretendida naturaleza esencial de las cosas físicas, como también de una supuesta naturaleza ontológica del sujeto cognoscente. La antinomia entre *naturaleza* y *libertad* se resuelve finalmente, claro está, en favor de la última, porque la naturaleza es sólo un momento derivado y posterior del puro hacer de la libertad del sujeto. Como bien se comprenderá nos hallamos a las puertas del idealismo en sentido propio.

Muy bien sabía Kant que la *cosa en sí* era el único y sutil anclaje que le mantenía unido al pensamiento realista, así como también sabía Fichte que el resto de *dogmatismo* que aún pervivía en la filosofía de Kant anidaba en el concepto de causalidad transcendente, inseparable de la cosa en sí. La lucha por la libertad, que la filosofía idealista había hecho causa propia, implicaba declararse contra aquella *causalidad transcendente* que se hallaba presente en el concepto de la *cosa en sí*<sup>108</sup>. La disputa de fines del siglo XVIII y principios del XIX en torno a la cosa en sí es la otra cara de la lucha por la libertad contra los resabios de dogmatismo aún albergados en la filosofía de Kant.

Plaza de San Andrés, 3  
45002 Toledo (España)  
lprieto@legionaries.org

LEOPOLDO PRIETO LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

<sup>108</sup> Cf. L. PRIETO, «Interpretación en esbozo de la filosofía de Kant», en *Alpha Omega* 6 (2003) 1, 67-68.