

## KANT Y EL ESCEPTICISMO: LA MANIFESTACIÓN SIN GOLPE<sup>1</sup>

Sergio Rojas  
Universidad de Chile

“La *Crítica de la Razón Pura* es el último lugar donde el problema de la experiencia, dentro de la metafísica occidental, resulta accesible en su forma pura, es decir, sin que se oculten sus contradicciones”

Hannah Arendt: *La condición humana*

El filósofo italiano Mario Perniola plantea las aporías de un pensamiento abocado a reflexionar la sensibilidad “¿Y si el sentir fuese inaccesible al yo? ¿Si cada intento de decir ‘yo siento’ se resolviese fatalmente en un ‘yo pienso’? La historia de la apropiación moderna del sentir por parte del pensar comienza precisamente con Descartes” (Perniola, 16-17). El pensamiento no llega a dar con la trascendencia del ser si no es en ese lugar en el que ha de encontrarse con *su* otro. Ese lugar es la sensibilidad. En la filosofía moderna, el estatuto de la sensibilidad ha de ser comprendido en el marco de su *requerimiento* teórico como el límite a partir del cual se genera la actividad del sujeto, orientada hacia algo que es trascendente a sus operaciones cognoscitivas. El conocimiento en general no se determina aquí por un objeto inmediatamente dado en su trascendencia, sino por el *sentimiento* de la certeza; implica entonces un proceso de *subjetivación* en que el sujeto no sólo es afectado por lo que existe, sino por la existencia misma del ente. De lo que se ha tratado en determinada la filosofía del sujeto ha sido ante todo de dotar a este de una sensibilidad. Veo un trozo de papel y pienso que existe, pero no “porque” lo veo, sino que sería inherente a la certeza de ver algo, *pensar* que eso existe.

La idea de la sensibilidad como el umbral de la experiencia cruza toda la filosofía del sujeto, desde el *Cogito* cartesiano en adelante, inscrita en el tratamiento de la posibilidad del conocimiento debido a que comprende de alguna manera el acceso al ser de las cosas *en su trascendencia*. En efecto, el sentido del *Cogito* es que la actividad de la conciencia se “inicia” en la operación de *concebir* que le es propia. El *Cogito*

---

<sup>1</sup> Texto expuesto en el “I Congreso Internacional Kant y el criticismo: Pasado, Presente, ¿Futuro?”, 7, 8 y 9 de abril de 2014 en Santiago de Chile.

corresponde a la índole misma del objeto de la conciencia como objeto-pensado, esto es, dado *en* la conciencia (en Descartes sentir es *pensar que siento*). Queda así inaugurado el itinerario del escepticismo, pues el pensamiento no podría antecederse a sí mismo hacia el “acaecer” de una supuesta relación con el ente en su desnuda materialidad (el contrasentido de una relación “inmediata” con lo trascendente). En el inicio se ha dado siempre para el sujeto *un pensamiento ya pensado*, en la misma medida en que se encuentra allí *un objeto ya pensado*, porque el pensamiento no se puede concebir separado de lo que es en cada caso su objeto. Esto es así incluso en Descartes, en el modo en que el pensamiento ha quedado territorializado en la figura de la primera persona singular: “*Yo pienso* significa siempre que el pensamiento se extasía, a partir del *yo* y según una distancia originaria con él mismo, en dirección a aquello que posa como su objeto; sólo en esa relación la intencionalidad hace posible la representación” (Marion, 146). El protagonismo del yo personal –incluso por momentos biográfico- no es sólo un recurso narrativo en la exposición que Descartes hace de la cuestión del fundamento (de *camino al fundamento*) en sus *Meditaciones*, sino que da cuenta en ello del modo en que el pensamiento se ha conducido al desarrollar dicha cuestión. En efecto, en Descartes el sujeto se tiene presente a sí mismo cuando conoce el mundo o cuando este es objeto de su voluntad; pero en ese “tenerse presente” –diciendo, por ejemplo, “mis representaciones” o “mis objetivos”- no se relaciona propiamente consigo mismo, con esa *identidad*, con ese Uno que el sujeto es *por debajo* de todo conocimiento, es decir, *antes*. Y tal cosa no sucede debido precisamente a que la identidad del sujeto de conocimiento queda desde ya esbozada como un *lugar vacío*, como la relación de identidad que constituye al sujeto cuando este no ha sido alterado por la densidad del mundo, cuando no está separado de sí por sus propias representaciones. De aquí que dicha identidad sólo sea “accesible” mediante la operación de tomar distancia de estas representaciones, y es lo que sucede precisamente en el escepticismo filosófico. Ahora bien, será Kant quien intentará, aún dentro de la tradición de la filosofía del sujeto, superar el coeficiente de escepticismo que es propio de toda filosofía que considere que la mente es, de una u otra manera, el taller de producción del mundo de la experiencia a partir de las operaciones del sujeto *sobre* las sensaciones.

La filosofía de Kant respecto a la cuestión planteada puede examinarse a partir de su crítica al empirismo de David Hume. Este es precisamente el asunto medular del

presente artículo. En sus *Prolegómenos* [1783] Kant escribe: “la indicación de David Hume fue sencillamente lo que muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta” (*Prolegómenos*, p. 33). El despertar de dicho “adormecimiento dogmático” consistió, como se sabe, en comprender como tarea esencial de la reflexión filosófica el examen de la razón misma en su capacidad de alcanzar algún conocimiento de los objetos. Dado que la razón no puede abandonar su propio horizonte caegorial para comparar las representaciones que se ha hecho del mundo con las cosas en sí mismas, ¿cómo se establecen las diferencias y correspondencias entre el sujeto y el mundo? Como precisa Meillassoux: “hasta Kant uno de los problemas principales de la filosofía consistió en pensar la sustancia, mientras que a partir de Kant se trata más bien de pensar la correlación” (Meillassoux, 30). Sin embargo, unos años antes, en la *Crítica de la Razón Pura* [1781], el mismo Kant había señalado su distancia para con las tesis del filósofo escocés: “pensando [Hume] haber descubierto que lo que había sido universalmente considerado como razón era sólo un espejismo de nuestra facultad cognoscitiva [una necesidad subjetiva que surge de la experiencia por reiterada asociación], se entregó por entero al escepticismo” (B 128). En 1877 Friedrich Paulsen, en su *Ensayo de una historia de la evolución de la gnoseología kantiana*, sostiene que en general el pensamiento alemán, distanciándose de la metafísica de Wolff, se acercaba a la filosofía de Hume, y que es en parte en contraposición a ese itinerario “empirista” – trazado por la conciencia autorreflexiva- que surge la filosofía crítica de Kant. “El permanente frente de combate de la filosofía kantiana [es] la salvación del conocimiento razonable, de la filosofía como conocimiento *a priori*, contra el omnívoro escepticismo de Hume” (citado por Köhnke, 2011, 380). En efecto, en Kant la sensibilidad *subjetivada* transcendentamente no es un límite fronterizo en el que vendrían a encontrarse el sujeto y lo trascendente (lo existente); la filosofía crítica supera así el momento inédito en que el ser de lo existente tendría un inexplicable contacto material con la esfera perceptual del sujeto.

### 1. **Subjetivar la sensación.**

La concepción kantiana de la sensibilidad en la *Crítica de la Razón Pura* se expone en clara contraposición al empirismo:

“Sostener que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación que inutiliza y vacía toda la teoría relativa a los conceptos” (B 60).

La cuestión capital no es cómo se da un objeto en la sensación, sino cómo es que *la sensación es el lugar del sujeto*, cómo se hace allí lugar el sujeto sin extraviarse en una hipotética “tormenta” de la sensibilidad. Si en la sensibilidad se da la existencia para el sujeto, ¿cómo es que en la sensación se da un objeto (*lo existente*)? ¿cómo es que las cosas se dan a sentir? Esta cuestión ha de subordinarse a esta otra: ¿cómo es que en la sensación se trata de la sensación de un sujeto? La respuesta de Kant a esta cuestión es que no son posibles las sensaciones sin la *sensibilidad*: “la capacidad (receptividad) de recibir representaciones, el ser afectados por objetos” (B 33). Dicha representación no lo es de una afección inmediata por acción de un objeto, como si la sensibilidad fuese la reproducción, en el “borde interno” de la esfera del sujeto, del caos de intensidades impactando sobre una membrana. El concepto kantiano de *sensibilidad trascendental* permite pensar la experiencia más allá del irreductible requisito de una “inmediatez” que garantizara el hecho de haber sido afectado por una existencia. He aquí el sentido de lo *a priori* en Kant: “lo dado –escribe Deleuze- no puede fundar la operación por la cual sobrepasamos lo dado. Sin embargo, no basta con que tengamos principios; también es preciso que tengamos la ocasión de ejercerlos” (Deleuze, 1997, 28). El carácter inédito e irrepetible de la filosofía de Kant en este punto no se comprende del todo sin atender al poderoso y problemático requerimiento de la *inmediatez*, esto es, la necesidad de un *golpe* sobre el sujeto, un golpe sin el cual este nunca, supuestamente, hubiese acusado recibo de algo trascendente allende sus representaciones.

En el inicio del *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume distingue dos tipos de percepciones: las impresiones y las ideas. “La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden en la mente [strike upon the mind] y se abren camino a nuestro pensamiento o conciencia” (*Tratado*, p. 87 / 1]. La mente requiere de ese hecho originante, de ese golpe (*strike*) sin el cual ella no habría comenzado. Descartes había establecido que la existencia del sujeto consiste en *ser para sí mismo*, en tenerse presente a sí mismo (*ego cogito*) con ocasión de cada pensamiento; en esto

radica la vida de la subjetividad como *pensamiento*. Hume considera luego el hecho que origina la actividad de la mente como siendo a la vez doble: impresión / idea; de lo contrario, el sujeto no podría referir (pensar) aquella sensación “primera”, y sería como si esta nunca hubiese sido. La cuestión de la donación primera de los objetos comprende también lo relativo al inicio o despertar de la conciencia. Así, el pasaje de Kant anteriormente citado (B 60) describe lo que sería el contrasentido de una conciencia ya activa pero aún sumida en la “inconsciencia”.

Jean-Marie Schaeffer ha analizado este problema considerando la necesidad que Descartes concede [en su correspondencia con Antoine Arnauld (1612-1694)] a lo que denomina “pensamientos directos”, es decir: pensamientos originados por el *contacto directo* con la materialidad de lo existente (se refieren siempre al cuerpo –sensaciones-, a diferencia de los “pensamientos reflexivos”, causado estos por la actividad del solo entendimiento), lo cual implicaría una especie de contacto sin mediación. Un “pensamiento directo” sería un pensamiento *inmediatamente pensado*, cuyo fundamento no es el “yo pienso” (por ejemplo: “pienso *que* siento”), sino: yo pienso *lo que* siento. Schaeffer plantea la cuestión:

“¿Cómo conciliar la índole autofundadora del *cogito* con esa hipótesis de la anterioridad de un *pensamiento directo del cuerpo*? Y sobre todo: ¿qué ocurre con este pensamiento directo del cuerpo cuando yo accedo al estadio del *cogito*? De hecho, no se sabe lo que ocurre, porque según Descartes los pensamientos directos son pensamientos sin huella. En efecto, la memorización de las impresiones implica que ‘el espíritu reconozca que no siempre estuvieron en nosotros, sino que un día, recientemente, acaecieron’. Y para poder reconocer ese carácter fáctico de las impresiones, el espíritu ‘durante la primera impresión tuvo que servirse de la intelección pura’ (...)” (Schaeffer, 2009, 80).

Es decir, el carácter fáctico de las sensaciones consiste en que no han sido fruto de la sola actividad reflexiva del sujeto, sino que simplemente “de pronto” estuvieron allí; el sujeto no reflexionó *a partir de huellas*, sino por acción directa de las sensaciones mismas. El sujeto no puede *comenzar* a pensar si no es sobre un pensamiento previamente disponible (memoria), por eso es que su actividad es de índole esencialmente *reflexiva*; pero, a la vez, es necesario que ese pensamiento previo haya sido originalmente un *pensamiento no pensado*, que acaece en el sujeto provocado por

un hecho pre-reflexivo, a saber, por una sensación. He aquí el problema fundamental. Porque ese pensamiento primero, no pensado, constituye un límite no solo del pensamiento respecto a la esfera de las sensaciones (el cuerpo), sino *una diferencia interna del pensamiento respecto a sí mismo*.

El problema es, desde un principio, la imposibilidad de una reflexión constitutivamente anterior y originante en el sujeto de la experiencia. Primero, es necesario que el sujeto “elabore” de alguna manera el objeto, que participe desde un principio en la *manifestación* de este, de lo contrario será para siempre algo ajeno y distante, una cosa cuyo ser no habrá llegado nunca a “ingresar” en la esfera de la subjetividad, permaneciendo del “otro lado” de la frontera de la manifestación. Segundo, el sujeto no puede ser él mismo la causa material de la *presencia* de aquello que se ha manifestado como objeto, pues ello implicaría que el sujeto *se ha afectado a sí mismo*, que acaso se ha puesto él mismo en marcha, con lo cual queda la incógnita respecto de si hubo o no una cosa trascendente que se hubiese “anunciado” para poner al sujeto en movimiento, haciendo que se reflexione con ocasión de sus representaciones.

La respuesta de Hume a este problema es su teoría de la sensación (el inicio de todo el proceso en una *impresión simple*) y de los principios de asociación que operan en la mente del sujeto de la experiencia. Pero en cierto modo el *núcleo trascendente* (material) de la sensación se impone sobre la operación de subjetivación de los principios, pues al concebir Hume el acaecimiento primero de la sensación como un *golpe*, ha inscrito la sensación para siempre en el borde externo del sujeto en relación a lo trascendente. Lo verdaderamente trascendente aquí es *el golpe en el que consiste la sensación*, su intensidad; y determina la elaboración del contenido de la causa empírica del golpe como habiendo sido fruto de la actividad constructiva *a posteriori* del propio sujeto. Esta actividad “secundaria” de la mente en la construcción del objeto es fundamental en la crítica de Hume a las ideas de sustancia y causalidad como objetos de la experiencia sensible. La mente produce los objetos operando los principios de asociación sobre el atomismo de las ideas simples que la mente se ha hecho a partir de sensaciones simples. El sentimiento de certeza se debe, pues, en cada caso, a que es en último término la propia razón la que (¿acaso como sujeto?) organiza la idea a la que se concede verdad. He aquí el núcleo del escepticismo: “decirse escéptico es reconocer que

la razón es incapaz de fundar ella misma nuestra adhesión a una necesidad que se supone verdadera” (Meillassoux, 146). Ahota bien, como se sabe, fue precisamente la solución escéptica de Hume a la cuestión de la certeza (la génesis asociacionista de los objetos obrada por la imaginación) lo que impidió al mismo Hume una elaboración satisfactoria del problema del *yo*.

Argumenta Hume que cuando ha buscado, mediante un examen introspectivo, un objeto que corresponda al sentimiento de la identidad personal, sólo ha encontrado las múltiples ideas referidas que se refieren a las cosas del mundo. ¿Cómo explicar entonces el hecho de que la mente se sabe a sí misma como una y la misma?: “es evidente que por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco hacerlas perder las características de distinción y diferencia que le son esenciales” (*Tratado*, 409) La imposibilidad de reducir a una las múltiples percepciones se debe al poder irreductible de la imaginación. La identidad deviene entonces el *lugar* de las percepciones, reuniéndose y descomponiéndose entre sí: “la mente es una especie de teatro [a kind of theatre] en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones” (*Tratado*, 401. Los principios de la imaginación, que hacen posible la determinación de los objetos (dado que los sentidos no puede *percibir* ninguna relación entre percepciones distintas), no pueden producir la identidad personal, pues no hay experiencia repetida de esta. En consecuencia, el origen o fundamento último de la imaginación es necesariamente incognoscible: “Es imposible explicar las causas últimas [ultimate causes] de nuestras acciones mentales. Nos basta con poder dar cuenta de ellas gracias a la experiencia y analogía” (*Tratado*, 113). ¿Por qué Hume no puede resolver satisfactoriamente la cuestión del fundamento del sujeto en su filosofía? La metáfora de la mente humana como un teatro nos da una clave. En efecto, el sujeto es aquí, ante todo, un *espectador* de sus propias elaboraciones.

En su propósito de pensar sin suponer una percepción inmediata de las cosas, Hume *ha puesto a las sensaciones en el lugar de las cosas en sí mismas*; y entonces la pregunta acerca de cómo es que el sujeto puede percibir existencias, lo conduce a la cuestión de cómo es que *a partir* de las sensaciones se constituyen los objetos. El sujeto humano conserva una relación de trascendencia respecto a las sensaciones: ve objetos

*ahí* en donde originalmente se han dado sensaciones. La mente organiza por operaciones de asociación la realidad objetual de su experiencia, pero como ser sensible la subjetividad permanece en relación al carácter trascendente de la existencia. Así, no podría ocurrir que su propia existencia aconteciera ensimismada en un mundo de relaciones meramente ficcionales, pues acusaría de inmediato recibo de una realidad sensible que, allende sus representaciones, no correspondiera de alguna a manera a estas. Se mantiene, pues, una diferencia y un límite entre la subjetividad y la realidad que la afecta. ¿Cómo ocurre entonces esta correspondencia entre los productos de la subjetividad y la realidad de la naturaleza?:

“hay, pues, una especie de armonía preestablecida [pre-established harmony] entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas, y, aunque los poderes y las fuerzas por la que la primera es gobernada nos son totalmente desconocidas, de todas formas encontramos que nuestros pensamientos y representaciones [conceptions] han seguido la misma secuencia que las demás obras de la naturaleza”. (Hume: *Investigación*, Secc. 5. P. II)

Así, la correspondencia entre el entendimiento y la naturaleza –bajo el nombre de una “armonía preestablecida” (expresión que Hume toma de Leibniz)-, es diferida hacia un momento inicial que sólo queda supuesto. Es imposible en Hume explicar por qué son éstos los principios organizadores de la experiencia; es decir, cómo es que tales principios pueden organizar la experiencia: “es verdad que este instinto [la razón] surge de la observación y la experiencia pasada, pero ¿hay alguien que pueda dar razón última de por qué la experiencia y observación pasadas producen tal efecto, y, más aún, de por qué la naturaleza lo produce por sí misma?” (*Tratado*, 309). Bajo la noción de una correspondencia *a priori* entre la mente y la naturaleza, resulta ser un enigma la comprensibilidad misma del mundo. Lo que se ha puesto de manifiesto es lo problemático del supuesto de que *la sensación sea el punto de partida material* de la actividad cognoscitiva del sujeto. Al dirigirse el ego que filosofa hacia su propia interioridad psicológica, asume implícitamente el hecho de que cualquier manifestación implica la previa existencia de un *yo* en el que la realidad *se hace sentir*, pero ¿cómo podría la existencia del *yo* afectar al propio *yo* en una sensación? Dicho de otra manera: ¿cómo podría el *yo* pasar de no saber de sí mismo a la condición de sentir-se (de comenzar a sentirse, ese tenerse presente a sí mismo que es inherente a todo acto de representación)? ¿Cómo podría el *yo* haber comenzado a ser para sí mismo?



El problema radica en que la anterioridad que Hume concibe como posibilidad del conocimiento es el acontecimiento de la sensación como contacto inmediato entre el sujeto (la mente) y la existencia misma del mundo (la naturaleza). Así, el momento de la manifestación propiamente tal del ente al sujeto en Hume será el de la *idea*, en virtud de la cual las sensaciones, organizadas entre sí por la imaginación, dan lugar a objetos. Ir más allá de este doblez interno de la subjetividad (impresión/idea), significaría la catástrofe de la distancia que aquella necesita para existir en su autorreflexividad.

Hume afirmaba que el proceso de constitución de la subjetividad y el mundo comienza con un golpe en los sentidos (una impresión de sensación). En ese golpe no existen aún ni el sujeto ni el mundo. La naturaleza viene “después”, como una obra del propio sujeto acerca de lo que no es el mismo. Anteriormente, en su obra *Leviathan*, Hobbes escribía a propósito de la sensibilidad: “las sensaciones no son otra cosa que fantasía original, causada (...) por la presión, es decir, por los movimientos de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos y otros órganos”. Allí en donde Hume dirá *golpe*, Hobbes dice *presión*. El sujeto de conocimiento no es contemporáneo de esa especie de intensidad original, ya que el *sujeto* nunca estuvo en el origen, y cuando el filósofo reflexionando se dirige hacia el inicio de todo el proceso, esperando encontrar allí un trozo auténtico de la realidad del mundo, su especulación topa con las *sensaciones*.

## 2. ¿Cómo conoce una criatura que piensa?

Al exponer Kant la diferencia entre el conocimiento puro y empírico, comienza señalando:

“No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar nuestra facultad de conocer sino mediante objetos que afectan nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia?” (B 1).

La necesidad de que la facultad de conocer sea “despertada a actuar” apunta al mismo lugar en donde Hobbes y Hume pusieron un *golpe* y una *presión*, respectivamente. En esto se anuncia ya la condición *finita* del sujeto de conocimiento en

tanto que ser sensible. De una parte se señala la sensibilidad como *capacidad* del sujeto, pero también y ante todo el *acontecimiento* de la sensación que despierta a esa capacidad. Lo fundamental aquí es que la capacidad de conocer (las facultades) *no se aplican sobre los objetos mismos*, sino que son puestas a trabajar a partir de la sensación como una alteración en el sujeto. El conocimiento es siempre el resultado de un trabajo de *subjetivación*, porque conocer es *parecerle* al sujeto (individual) que algo es de tal o cual modo.

En el inicio del proceso de conocimiento en Hume se encuentra el doblez impresión/idea, pues la mente no puede hacer *referencia* a las sensaciones simples si no es *desde* la idea, ésta es condición de la referencialidad (refiere una anterioridad, que no es sólo la anterioridad de las cosas existentes –como trascendentes al sujeto–, sino una anterioridad *en el mismo sujeto*: la donación sensible de lo existente). Pues bien, en Kant volvemos a encontrar en cierto modo ese doblez original: “existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos” (B 29). Siendo desconocida esa “raíz común”, la fuente dicotómica del conocimiento humano (sensibilidad / entendimiento) resulta ser irreductible, pero es a la vez la condición misma de lo que cabe denominar *conocimiento*.

De lo anterior se sigue la necesidad de la diferencia que Kant reconoce en la procedencia de los elementos del conocimiento: “aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo de la experiencia” (B 1, p. 42). Es la necesidad de considerar la actividad del propio sujeto sobre las sensaciones, lo que da lugar a la operación de elementos *a priori* en el conocimiento. Es decir, lo *a priori* no consiste simplemente en la acción de la razón “sobre” aquello que proviene desde lo empírico; lo *a priori* es requerido porque que el sujeto que conoce *piensa*. Recordemos el “singular destino” de la razón humana con el que Kant inicia el primer prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*. Posteriormente, exponiendo la distinción entre fenómeno y Cosa en Sí, recurre a una imagen análoga:

“Este territorio [el entendimiento] es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad (...) y está rodeado por un océano ancho y borrascoso,

verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero tampoco puede concluir jamás” (B 294-295).

La razón humana no puede abandonar el viaje porque en sentido estricto nunca le fue posible *no haberlo iniciado*. La cuestión entonces es la siguiente: *¿cómo puede conocer una criatura que piensa?* Es decir, *¿cómo puede encontrarse en un mundo un ser cuya naturaleza racional lo orienta desde un principio a trascender lo dado?* La respuesta es... ¡sintiendo! Y entonces la pregunta fundamental es la siguiente: *¿cómo le es dado sentir a una criatura que piensa?* La respuesta es *la sensibilidad*. La sensibilidad es la condición de posibilidad del mundo para el sujeto.

Dado que el conocimiento *no* es producto de una fricción “entre” el sujeto y el objeto, sino que es en sentido estricto *un modo de ser en el sujeto*, entonces preguntarse cómo es posible el conocimiento implica preguntarse cómo es posible en el sujeto *la certeza respecto a la trascendencia del ente*. No lo *a priori* como condición “en” el sujeto de la relación de éste con los objetos, sino lo *a priori* mismo como relación (relación ella misma *a priori*). “Si llamamos sensibilidad a la receptividad [Rezeptivität] que nuestro psiquismo posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos entendimiento a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la espontaneidad [Spontaneität] del conocimiento” (B 75). *¿A qué se refiere aquí el concepto de espontaneidad?* Pues al hecho de que el entendimiento no es afectado (de lo contrario sería un modo de “sensibilidad”), por lo tanto su actividad representacional debe considerarse en cierto modo como iniciada en él mismo. La sensibilidad no puede pensar los objetos, porque de lo contrario se diría que existe una instancia en que los objetos serían sentidos y pensados a la vez, y entonces el orden de la recepción sería contemporáneo al orden del pensamiento y el pensamiento carecería de objeto al cual referirse. En el caso de la estética trascendental, la forma no es la posibilidad de referir la sensación en un juicio, porque el espacio y el tiempo no se predicán de la sensación, sino que *son* el orden de la sensibilidad (la sensibilidad misma como orden *a priori* de lo dado). En sentido estricto, el entendimiento tampoco tiene relación “con” la sensibilidad, porque esto significaría que el entendimiento es

“afectado” por la sensibilidad, pero ésta consiste en la capacidad de ser afectado el sujeto, y no es la capacidad misma algo que pueda afectar al sujeto o algo en el sujeto. A esto se refiere Kant cuando señala que: “Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos” (B 75-76). El entendimiento “no siente”, la sensibilidad “no piensa”. *Esta separación entre sentir y pensar es requerida como la posibilidad misma del conocimiento*. Como ya se señaló, se trata de dar cuenta de la posibilidad de la certeza del sujeto referida a la experiencia.

“Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (B 25). El sentido de la crítica no es examinar un “sujeto” que tendría la capacidad de conocer los objetos (como si el sujeto dispusiese de un “instrumental”), sino de *examinar la capacidad misma*. No se trata de un sujeto con la capacidad de referirse eventualmente a los objetos (dependiendo, por ejemplo, de su interés, de sus urgencias, de sus apetitos, etcétera), sino que el carácter trascendental del sujeto consiste en esa *referencialidad*. No cabe pues representarse al sujeto retrotraído a esa referencialidad e identificado originariamente consigo mismo, sino que la *disposición pura hacia lo ente* es la capacidad que lo constituye.

Ahora bien, señala Kant que: “Más importancia [que todo lo anterior] [esto es: la necesidad de que la posibilidad de la experiencia no se reduzca a sus avatares meramente empíricos y contingentes] tiene el hecho de que algunos conocimientos abandonen incluso el campo de toda experiencia posible y posean la apariencia de extender nuestros juicios más allá de todos los límites de la misma por medio de conceptos a los que ningún objeto empírico puede corresponder” (B 6). ¿A qué se refiere Kant cuando escribe que el abandono del campo de la experiencia posible en el conocimiento es “más importante” que la determinación de los límites de la experiencia posible? El tratamiento de la cuestión de los límites del conocimiento viene exigido en Kant por la tendencia natural de la razón a exceder la posibilidad de toda verificación empírica. Esta disposición de la razón hacia un *más allá de todo límite* —hacia *lo en sí incondicionado*— es la condición misma del conocimiento y de la experiencia en general, en cuanto que el sujeto finito (sensible) requiere que los objetos le sean dados fenoménicamente. Es decir, el sujeto se orienta en su afán de conocimiento hacia *lo en*

*sí*, como algo que es trascendente a sus manifestaciones. De aquí surge el contrasentido de un “conocimiento metafísico”.

### 3. Nadie pregunta por la Cosa en sí.

La finitud (la sensibilidad) se deja exponer ante todo en relación a los límites *del conocimiento*, porque es precisamente aquí en donde tiene lugar el afán por acceder a lo incondicionado; es decir: de *conocer aquello que no es posible conocer*, pues se lo piensa como siendo trascendente a la experiencia posible. Sin embargo, aquello cuya existencia allende la experiencia posible es sólo pensable, opera necesariamente como la X hacia la cual se dirige la razón en su afán de conocimiento. No es posible a la razón humana franquear cognoscitivamente el orden trascendental de la naturaleza fenoménica, pero la X de lo *en sí* opera como el kafkiano umbral de *Ante la ley*. Sólo puede encontrarse con los fenómenos la razón que se dirige desde siempre hacia lo *en sí*.

¿En qué consiste propiamente la sensibilidad si no ha de considerársele como una vacía condición dictada por el sentido común? Kant define a la sensación como el “efecto producido por un objeto sobre la capacidad de representación”, y la sensibilidad consiste, por lo tanto, en esta *capacidad de representación*. El sujeto no se relaciona de manera sensible con lo por aparecer ni existe referido a lo sensible, sino que en tal *referencialidad a lo por aparecer* consiste propiamente la sensibilidad. Sostiene Kant que “el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno” (B 34), en este reconocemos una *materia* (lo que corresponde a la sensación) y una *forma* (aquello que hace que lo diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones). Ahora bien, la *materia* es dada *a posteriori*, en cambio la *forma* “debe estar completamente *a priori* dispuesta para el conjunto de las sensaciones en el psiquismo y debe, por ello mismo, ser susceptible de una consideración independiente de toda sensación” (B 34). En cuanto que el fenómeno ha de ser conocido por el sujeto de la experiencia, debe dar lugar a una diferencia interna a partir de la cual ese conocimiento es posible. Si todo en el fenómeno fuese dado *a posteriori* (como ocurre con la *materia* del mismo), no habría dónde ordenar lo dado en la sensación. Sería imposible “reconocer” aquello que como fenómeno se da al sujeto en una sensación. Así, el conocimiento como certeza implica la diferencia temporal interna en el sujeto, y en esto ha de consistir respecto al

conocimiento la permanencia del sujeto como el mismo ante el acaecer de los fenómenos (las *apariciones* de las cosas). En el fenómeno algo es dado *inmediatamente* al sujeto sensible, lo que significa que el sujeto está en *presencia* de algo y no de nada, pero ello ha sido posible porque el sujeto se ha hecho una *representación inmediata* (B 41) de lo dado en la sensibilidad. La sensibilidad sería entonces una *capacidad de representación inmediata de los objetos*.

Si a una consideración pre-crítica de la experiencia, pareciera que el sujeto está en presencia de las cosas “en sí mismas”, ello se debe a que las representaciones que se hace de éstas son *inmediatas*. Se pregunta entonces por las *condiciones de posibilidad de esa immediatez*. “Un sujeto que pudiera ser condición de posibilidad de mi experiencia del mundo no puede ser parte del mundo de los fenómenos, porque no podemos tratar de encontrar las condiciones de posibilidad de ese mundo entre sus propios contenidos” (Prades, 2009). La necesidad de determinar condiciones *trascendentales* de posibilidad – que no sean, pues, parte de lo condicionado-, es decir, en el caso de la sensibilidad, que no sean ellas mismas parte de lo dado sensiblemente, se debe a que la experiencia ha de ser posible *a priori* y no una mera contingencia “entre” el sujeto y el objeto. No se trata de la intensidad fisiológica de una sensación, sino de la donación *inmediata* (representación) de los objetos al sujeto en la sensibilidad. Lo esencial aquí es que las formas puras de la sensibilidad –el espacio y el tiempo- son *intuiciones puras*. Esto debido a que, no tratándose de conceptos universales que se prediquen de las cosas, se trata en cada caso de *un* espacio y de *un* tiempo único. En efecto, los objetos se manifiestan conforme a un lugar en el espacio y un momento en el tiempo, pero no le pertenece a cada cosa el espacio y el tiempo en el que *se presentan* al sujeto como si fueran propiedades objetivas de aquellos. “Esta forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza, que se nos dé a través de ella la misma existencia de su objeto (...), sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto” (B 72). Los objetos de la experiencia sensible no se dan en sí mismos, pero afectan la capacidad de representación.

“El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa” (B 42). La idealidad trascendental del espacio consiste en que “no existe si prescindimos de la condición de posibilidad de toda experiencia” (B 44).

En este punto Kant subraya que el espacio no es algo que subyace a las cosas en sí mismas (es decir, *el espacio mismo no es dado*), pero tampoco puede considerarse como algo “innato” en el sujeto, porque ello sería atribuirle al tiempo *innecesariamente* un tipo de existencia que *el problema mismo* no requiere afirmar. Así como el espacio no se puede pensar como una propiedad que subyace a las cosas en ellas mismas, tampoco debe –ni requiere– pensarse como algo que existe *en el sujeto en sí mismo*, porque si lo hiciéramos, estaríamos por un momento pensando al sujeto de la experiencia con absoluta independencia de la misma experiencia. ¿Cómo se da el sujeto de la experiencia a sí mismo en la experiencia? ¿Se da *a sí* acaso tal como es en sí mismo? Si así fuera, estaríamos suprimiendo precisamente la instancia de la donación, porque entonces ya estaría *presente a sí mismo* originariamente, desde “siempre”. La donación misma se tornaría aquí algo innecesario de considerar. Esto nos conduce hacia la cuestión del tiempo. El tiempo posee *realidad empírica*: “validez objetiva en relación con todos los objetos que puedan ofrecerse a nuestros sentidos” (B 52); pero carece de *realidad absoluta* por cuanto no pertenece a las cosas mismas, no existe en sí mismo. En esto consiste precisamente la idealidad trascendental del tiempo: “no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas de la intuición sensible” (B 52). La dificultad para comprender cabalmente la condición trascendental del tiempo y del espacio consiste en que el tiempo y el espacio parecen ser “trascendentes” al sujeto de la experiencia, pero no a la misma experiencia de éste.

Afirma Kant: “nada de cuanto intuimos en el espacio constituye una cosa en sí (...), sino que los objetos en sí nos son desconocidos y que lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato [*wahres Correlatum*] –la cosa en sí– no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones”. Y agrega Kant para cerrar este punto: “Pero tampoco pregunta nadie en la experiencia, por ese correlato” (B 45). ¿Por qué? ¿Es que acaso “nadie” se interesa por conocer lo existente en sí mismo cuando atiende a su experiencia? Más bien cabe suponer que el afán de conocer las cosas en sí mismas, cuando se trata de los objetos de la naturaleza, *se satisface plenamente* en la experiencia fenoménica. ¿Cómo ocurre esto? ¿Por qué el sujeto no se siente aquí como encerrado en un laberinto de espejismos? En su crítica a Hume, señala Kant que “partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio [de

causalidad] un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico” (B 788). Es así como Hume “psicologiza” la confianza del sujeto en la existencia de los objetos de sus representaciones denominándola *creencia* [belief]. Kant necesita des-psicologizar esta certeza y determinar su fundamento no en la mente del sujeto, sino en la relación misma con el ser de lo dado. Esta es la idea de “correlación” que bajo diferentes nombres reconocemos en la filosofía moderna: “por ‘correlación’ entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (Meillassoux, 29)

“En el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos, son siempre considerados como algo realmente dado [wirklich Gegebenes]. Pero, en la medida en que, en la relación del objeto dado con el sujeto, tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, establecemos una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*” (B 69). Debido precisamente a que se trata de una diferencia *en la experiencia del sujeto* y no entre dos clases de “objetos”, la realidad trascendente no se disuelve en la actividad de la subjetividad. No se pregunta cómo *se da lo real* en la experiencia del sujeto, sino *cómo es que el sujeto tiene la certeza de que es lo real aquello que se da en la experiencia, pues dicha certeza es inherente a la experiencia de lo existente*. Señala Kant: “¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza [Gewissheit] si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes?” (B 5). En efecto, se trata de *la certeza en un sujeto que piensa*, en que tener algo por cierto significa que se dispone de un conocimiento que es válido al menos para una generalidad de casos del mismo tipo. No se explica cómo es que se “construye” el ser de la realidad en la percepción (“ser es ser percibido”), sino cómo es que la existencia efectivamente *se da* al sujeto. Ya había señalado Kant –en el prólogo a la segunda edición– que “aunque no podemos conocer esos objetos [de la experiencia] como cosas en sí mismas, sí ha de ser posible, al menos, pensarlos. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara” (B XXVI-B XXVII). Es pues la misma experiencia la que requiere que sea posible pensar la cosa en sí. El pensamiento de la cosa no refiere un contenido necesariamente diferente al que se manifiesta en la experiencia, porque de lo contrario las condiciones de posibilidad del fenómeno se considerarían como objetivas



en el sujeto, al modo de una especie de pantalla que oculta u obstruye el “verdadero” ser de las cosas. Es, pues, inherente al conocimiento *pensar* que el fenómeno tiene un correlato en la Cosa en sí. Entonces nadie pregunta por el correlato de la experiencia debido a que éste se da por cumplido en la experiencia misma. El sujeto de la experiencia piensa la Cosa en sí en el experimentar mismo, sin haberse preguntado *teóricamente* por ésta, debido a lo inmediato de la representación fenoménica de los objetos.

Al cerrar esta apretada exposición, acojo la pregunta que nos convoca en el presente Congreso: “Kant y el criticismo. Pasado, presente ¿futuro?”. Escribe Kant en la primera Crítica: “si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismo, desaparecerían” (B 59). La pregunta por el futuro del criticismo kantiano plantea la cuestión del porvenir del sujeto y de la sensibilidad como finitud que lo constituye.

#### Fuentes bibliográficas:

Hobbes, Thomas: *Leviathan* (traducción M. Sánchez Sarto), México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Hume, David: *Tratado de la Naturaleza Humana* (traducción de Félix Duque), Madrid, Editora Nacional, 1981 / Editorial Orbis, Buenos Aires, 1984.

Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, Oxford at the Clarendon Press, Second edition, 1987.

Hume, David: *Investigación sobre el conocimiento humano* (traducción Jaime de Salas), Madrid, Alianza, 2004.

Hume, David: *An Enquire concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura* (traducción de Pedro Ribas), Madrid, Alfaguara, 1998.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

Kant, Immanuel: *Prolegómenos* (traducción Julián Besteiro), Madrid, Aguilar, 1984.

Köhnke, Klaus Christian: *Surgimiento y auge del neokantismo* [1986], México, Fondo de Cultura Económica, 2011

Marion, Jean-Luc: *Cuestiones cartesianas*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Meillassoux, Quentin: *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra, 2015.

Perniola, Mario: *El sex appeal de lo inorgánico*, Madrid, Trama, 1998.

Prades, Josep: “La naturalización de la epistemología y el escepticismo sobre el sujeto”, en *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, V.V.A.A. (pp. 203-220), Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento, Universidad de Valencia, 1994.

Schaeffer, Jean-Marie: *El fin de la excepción humana*, 2007, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009